



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



الرمضان
عليكم يا صابرين

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

كتاب الطهارة

هذا استدلال في طهارة يدعى فاضل

تأليف

العلامة المحقق العبد المذنب

آية الله العظمى السيد محمد رضا العبد المذنب

طلبه

تأليف

مركز نشر كتاب طهران

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كتاب الطهارة فقه استدلالى بطرز بديع خاص

كاتب:

الشيخ محمدرضا الفيض السمنانى

نشرت في الطباعة:

مؤلف

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
6	كتاب الطهارة فقه استدلالى بطرز بديع خاص المجلد 1
6	هوية الكتاب
6	تمثال مبارك مؤلف
8	فهرس كتاب الطهارة للسمناني
10	مقدمه
15	فى الحقيقه الطهاره
25	فى كفايه اغسال الوارده عن الوضوء
43	اشتراط كون المسح من الماء
49	الترتيب بين الاجزاء
57	الموالى فى الطهارة
69	الترتيب فى الابعاض
80	فى غسل اليدين
87	فى المسح
142	فى الكعب
174	وجوب المسح على البشرة
190	فى النية والإرادة
662	اجازاته
664	تعريف مركز

كتاب الطهارة فقه استدلالی بطرز بدیع خاص المجلد 1

هوية الكتاب

كتاب الطهارة

فقه استدلالی بطرز بدیع خاص

تألیف

العلامة ال محقق الحجة

الشیخ محمدرضا الفیض السمنانی السرخه

طاب ثراه

یطلب من مكتسبه

مركز نشر الكتاب بطهران

تمثال مبارک مؤلف

عکس



تمثال مبارك مؤلف

از این کتاب پانصد جلد در مطبعه مصطفوی بطبع رسیده است .
قیمت دو مجلد زر کوب ۴۰۰ ریال : که با تحویل جلد اول مبلغ ۲۵۰ ریال دریافت
و در تحویل جلد دوم که از هر جهت مانند جلد اول خواهد بود ، مبلغ ۱۵۰ ریال
دریافت خواهد شد. و در این صورت مخارج این دو مجلد بقیمت تمام شده تأمین میشود

از این کتاب پانصد جلد در مطبعه مصطفوی بطبع رسیده است.

قیمت دو مجلد زر کوب 400 ریال : که با تحویل جلد اول مبلغ 200 ریال دریافت و در تحویل جلد دوم که از هر جهت مانند جلد اول خواهد بود ، مبلغ 150 ریال دریافت خواهد شد و در این صورت مخارج این دو مجلد بقیمت تمام شده تأمین میشود.

فهرس كتاب الطهارة للسمناني

في الكعب

وجوب المسح على البشرة

في النية والإرادة

في النواقض الوضوء

في الاستصحاب

في قاعدة الفراغ

في الجبيرة

تولية الغير في الطهارة

سنن الوضوء

موانع الوضوء

في الغسل

في موجبات الغسل

في مسائل الجنابة

اشترك المسلم والكافر

سنن الغسل

الحيض

امكان الحيض

تحديد طرفي الحيض

لورأت صفرة

الاستظهار والاستبراء

في سنن الرسول

الرجوع الى الاقارب

بطلان القول بالاحتياط

فيما يحرم على الحائض

في الكفارة

الاستحاضة

في مراتب الاستحاضة

الوضوء مع الاغسال المسلوس والمبطن

صوم المستحاضة

في النفاس

ص:2

مختصری از ترجمه حال و شرح اوصاف آیه الله فیض

در اجتماع کنونی که غوغای سرگیجه آور حیات مادی دیدگان دنیا دوستان را تیره و تار ساخته و آنان را از درک حقایق و هدفهای عالی انسانی بازداشته و ریشه درخت معنویت بخشکی گزائیده و گروه غافلان و بی خبران تنها هدف زندگی را تأمین اغراض فردی تصور مینمایند .

باز هستند و بودند مردان حقیقت طلب و معنی پرست و وارسته از خود گذشته ای که نقوی و طهارت و نجابت و اصالت را اصل دانسته و هدفهای واقعی اجتماعی را فارغ از توهمات و تخیلات زود گند مادی نصب العین خویش قرار داده اند و توسن اندیشه را بجانب فضایل انسانی بجولات در آورده و از سرچشمه حقایق سیراب شده اند.

این چنین انسانها بیک شهر و استان و مملکت تعلق ندارند بلکه وجودشان به بشریت وابسته است در زمان زندگی منبع خیر و برکت و مایه سعادت و رحمت بوده و پس از وفات نیز نام نیکشان الهام بخش پویندگان وادی حقیقت و معرفت شده است.

مرحوم حجة الاسلام آیه الله آفاشیخ محمدرضای فیض در گوشه ای دور افتاده از ناشناس ترین نواحی ایران یعنی در سرخه سمنان در شعبان سال 1299 هجری قمری یا بعرضه وجود نهاد .

پدرش با آنکه بشغل کشاورزی اشتغال داشت از نظر تشخیص اوضاع زمان

اندیشه ای تابناک داشت بهمین جهت فرزند خود را بفرآ گرفتن علوم عصر خویش تشویق کرد .

مرحوم فیض در اوان کودکی با هدایت و راهنمایی پدر در نزد مدرسان سرخه بتحصیل پرداخت در همان آغاز کار استعداد و قریحه شگرف او موجب اعجاب معلمان شد بدین معنی که در جلسه اول که بتعلیم قرآن کریم مشغول شد از (هو الفتح العلیم تا آخر سوره کافرون را بخوبی آموخت تا سن 14 سالگی بیشتر علوم قدیمه را در محضر استادان خود فرا گرفت و بسیار کوشید که برای ادامه تحصیل بعثیات عالیات سفر کند اما پدرش بعلت آنکه مرحوم فیض تنها فرزند او بود بدین کار رضا نداد وقضیه مسافرت مسکوت ماند و در بوته تعویق افتاد .

بعد از در گذشت پدر با داشتن عیال و کفالت مادر در سال (1319 ه قمری) بار سفر بریست و بسوی نجف رهسپار شد. در نجف اشرف حجره ای در مدرسه صدر بدست آورد و بکار تکمیل تحصیلات پرداخت .

در آن زمان ریاست حوزه علمیه این سامان بر عهده علامه وحید آخوند ملا محمد کاظم خراسانی بود . مرحوم فیض در حلقه درس آقا سید محسن الحسینی کوه کمره ای که از بزرگترین تلامذه علامه محقق مرحوم آقا شیخ . محمد هادی تهرانی نجفی بود بتلمذ پرداخت.

در مدت تحصیل نهایت درجه مجاهدت میکرد و گاهی از اوقات کارش بریاضت میکشید روزی که وارد نجف اشرف شد مجموعاً 170 ریال پول با خود داشته تصمیم گرفته باروزی يك ریال امرار معاش نماید و از وجه مدرسه استفاده نکند . . بدین ترتیب 170 روز گذشت و روز یکصد و هفتاد و یکم دیناری برای مخارج باقی نماند ناگزیر روز یکصد و هفتاد و یکم بدون صرف غذا بکار ادامه تحصیل پرداخت اتفاق مردی از اهل شاهرود گذارش بمسجد افتاد و پولی بعنوان وام باین طلبه بلند نظر داد و چندی بعد مبلغی از وطن رسید و قرض خود را پرداخت .

مرحوم آیه الله فیض مدت هفت سال شب و روز در نجف اشرف بتحصیل علوم و فنون سرگرم بود اما بر اثر اصرار و خواهش مادر پیرش که در سرخه اقامت داشت ناچار علیرغم میل باطنی خویش برای دیدار مادر بسرخه آمد، بهنگام مراجعت امالی از بازگشت او جلوگیری کردند و ایشان خواه ناخواه در سرخه رحل اقامت افکندند (1226 هـ. ق).

پس از اقامت بمنظور ار شار مردم در مسجد پشت خندق بتدریس مشغول شدند.

اما گروهی از مردم آنطور که لازم بود مقام شامخ این عالم ربانی را بدرستی شناختند و موجبات آزردهی خاطرش را فراهم ساختند.

بر اثر این رنجش شدید در آذر ماه 1320 شمسی از سرخه بسمان مهاجرت کردند. و از سال 1322 تا 1333 در مسجد سلطانی سمنان حلقه تشکیل دادند و بتدریس پرداختند چون ضعف پیری و نقاهت مجال رفت و برگشت را نمیداد در منزل مجلس درس و بحث را تشکیل و ادامه دادند و اوقات فراغت را بتألیف کتب صرف میفرمودند.

مرحوم آیه الله فیض تا لحظات آخر عمر بتدریس و تعلیم سرگرم بودند و سرانجام در سحر گاه روزه 1 محرم الحرام سال 1380 مطابق با نوزدهم تیر ماه 1339 دعوت حق را لبیک اجابت گفتند و عالم تشیع را داغدار و ما تمزده کردند.

آرامگاه آن مرحوم در ایوان امامزاده یحیی زیارتگاه صاحبان اخلاص و ارادت است.

مرحوم فیض در مدت هشتاد سال عمر دمی از خدمت خلق نیاسود، کلیه اعمال و حرکات و سکنات این عالم ربانی بر نهج عدل و موافق رضای خدا بود، احکام الهی را در نهایت شهامت و با کمال صراحت تبلیغ میفرمود، بجایه دنیوی بی اعتنا بود بهمین جهت وقتی از طرف وزیر دادگستری وقت بایشان پیشنهاد شد که ریاست دادگاه آستان قدس رضوی را بپذیرند ضمن اظهار تشکر از قبول کار دولتی عذر خواست.

مرحوم فیض جز در راه حق سخن نگفت و جز در طریق صفا قدم نهاد مستمندان را یاری صادق و تهیدستان را پشتیبانی لایق بود پر تو تابناک وجودش ظلمات جهل و تعصب را می زدود . وجودش مایه تسکین آلام دردمندان و بیان گرم و گیرایش راهنمای گمراهان رفتارش سرمشق خیراندیشان و گفتارش الهام بخش نیکو کاران بود . فکر و ذکرش در راه هدایت خلق مصروف بود و قلبش در زمینه سعادت انسانها می طپید .

نبوغ ذاتی و هوش سرشار او را سرآمد اقران ساخت در صفای باطن و نوع دوستی نظیر نداشت در فضل و دانش بی همال و در فصاحت و بلاغت نابغه دهر بود . ار کس در پای صحبتش می نشست چنان مجذوب میشد که خود را از یاد میبرد ، گفتار حکمت آمیزش مشعل راه پویندگان دانش بود و سخنان دلنشینش تسلی بخش جسم و جان . با جودیکه بجمیع علوم قدیمه و مقداری از علوم جدید اطلاع و آگاهی داشت هرگز در مقام تظاهر نیامد بهر دونان منت دونان نکشید ، منزلش کعبه آمال محتاجان و خانقاهش زیارتگاه مشتاقان بود .

چنین وجود ذیجودی همانند گنجی در خلوتگاهی از نظرها دور میزیست ، ساعات در از در دریای فکرت فرو میرفت و همواره در خلوت از خود حساب میکشید . پیراسته از تعصب و جانبداری و آراسته بانصاف و بی فرضی بود ، نظرات و محاورات عالمانه وی نزد صاحب نظران دارای ارزش بسیار است .

تحقیقات و تتبعاتی که این عالم حقیقت طلب با بصیرت در مبانی فقه اسلام بعمل آورد در حد خود کم نظیر است . از جمله آثار ایشان کتاب طهارت، کتاب صلوة کتاب ارث، کتاب خلقت است و نیز چندین کتاب و مقاله در مسائل مختلف تدوین و تألیف فرموده اند . کتابیکه هم اکنون در دست خوانندگان محترم قرار دارد بنا بوضیعت آن

مرحوم از محل فروش خانه شخصی بطبع رسیده است .

چون آثار آن مرحوم قابل آن بود که مورد مطالعه دانش پژوهان و متدینان

قرار گیرد علی العجاله کتاب (طهارت) که مشتمل بر تحقیقات عالی و معارف گرانبهای فقه اسلامی است بهمت جناب آقای مصطفوی مدیر فاضل و فرهنگپرور چاپخانه و کتابخانه مرکز نشر کتاب - طهران زینت طبع حاصل مینماید و این متاع روحانی در بازار اهل دانش و دین عرضه میشود تا باشد که فیض آن عام و قایدت آن تام گردد. خداوند مؤلف و ناشر را موفق به اجر جزیل و ثواب جمیل فرماید....

انشاء الله .

تهران آذرماه 1342 دکتر فضل الله صفا

ص:7

فِي الْحَقِيقَةِ الطَّهَارَةِ

كتاب الطهارة

يبحث عن فقه مسائل الطهارة على ما اقتضته الكتاب والسنة والعقل وفتاوى فقهاء الشيعة ، بطرز بديع دقيق

تأليف: العلامة المحقق الحجة

الشيخ محمدرضا الفيض السمناني (طاب تراه)

طهران - 1383 . ه ق

ص: 1

وهي النزاهة عن الدناسة سواء كانت ظاهرة محسوسة كالوسخ المعبر عنه بالدرن او معنوية مجهولة بجعل الشارع كالحدث والخبث فانهما صفتا رئاسة جعلهما الشارع (ص) بنظره فهو رأى بعض الاعيان نجسا خبيثا فرؤيته موجبة لتحقيق هذه الصفة فحيث انه (ص) راه كذلك فهو كذلك وهذا معنى تقنين القوانين وتأسيس القواعد وكذلك الأمر في الحدث فهو ايضاً منوط بجعل الشارع فاذا راي في انسان حدثاً فهو محدث .

والفرق بين هاتين الصفتين بعد اشتراكهما في كونهما صفتي دنامة مجعولتين يجعل الشارع ان الخبث صفة مجعولة في الخبث من دون اعتبار منشأ لانتزاعه فهي محمولة على موضوعها بالذات فالكلب نجس والخنزير نجس لكونها كلباً وخنزيراً من دون اعتبار منشأ لانتزاع مفهوم النجاسة والحدث صفة مجعولة في المحدث بعد اعتبار منشأ انتزاعه فلا يتحقق الا بعد تحقق منشأ انتزاعه فالانسان محدث بعد حدوث احد اسباب الحدث له من خروج البول او المنى او غيرهما .

واما اطلاق الطهارة على الصفة المنتزعة من الغسلتين والمسحنيين او غسل جميع البدن اعنى الوضوء والغسل فلاجل ان ارتفاع الحدث في الخارج يتحقق بالوضوء او الغسل او الطهارة التي هيجهة وجودية نورانية متحدة معهما لانها منتزعة

عنهما ولا وجود للامر المنتزع سوى وجود منشاء الانتزاع فالوضوء مثلاً رافع للحدث موجب التحقق شعشعة زائدة على النزاهة من الحدث

فالطهارة الحاصلة من الوضوء أو الغسل نزاهة عن الحدث مع بريق و المعان فكانها طهارة مخصوصة فكما ان الطهارة عن الخبث ليس غير خلو الشيء عنه فكذلك الطهارة عن الخبث في الخارج ليس غير تحقق هذه الصفة المشعشعة وان كانتا في تحليل العقل مختلفتين وقد ينزل بعض الصفات الرذيلة منزلة الدناسة فخلو النفس تلك الدناسة طهارة لها فالطهارة لها معنى واحد مطرد في جميع الموارد اعنى من النزاهة عن الدنس سواء كانت الدناسة محسوسة او معنوية واقعية او مجعوله حقيقته او تنزيلية .

والحاصل ان الطهارة معناها امر واحد و مفهوم فارد والتعدد انما هو في المصاديق والموارد والطهارة عن الحدث و ان اشتملت على جهة وجودية نورانية التعدد والاختلاف في معنى الطهارة لما عرفت من ان الجهة الوجودية الا انها لا يوجب ا كخصوصية من الخصوصيات بالنسبة الى الطهارة واطلاق الطهارة عليها انما هو لاتحادها مع الوضوء والغسل الذين هما يتحدان مع النزاهة.

فظهر من ما بيناه امور منهما ان جعل الطهارة ذات معنيين لغويا واصطلاحى مما لا محصل له لما عرفت من عدم تعدد معنى الطهارة بل التعدد انما هو في المصاديق وما وضع الشارع لفظ الطهارة للنزاهة عن الحدث او الخبث بعد ما وضع بحسب اللغة النظافة عن الدين والوسخ بل جعل القذارا مصداقين للحدث والخبث و حيث ان الطهارة خلو الشيء عن هذه الصفة فيكون الخلو اى النزاهة منهما طهارة لامحالة .

وبعبارة اخرى يترتب على جعل الحدث والخبث مصداقين للدنس جعل النزاهة عنهما مصداقا للطهارة وليس هذا الترتيب من وضع اللفظ بازاء معنى من المعاني بل جعل المفهوم ذا مصداق او مصاديق وان كان هذا المصداق مصداقاً لذلك المفهوم قبل الشرع فارتباطه بالشرع هو ان الشارع يجعل بعض مصاديق مفهوم من المفاهيم موضوعاً حكم من الاحكام وهذا النحو من التصرف ايضاً ليس من قبيل

وضع الالفاظ وهكذا الأمر في ساير الموضوعات المخترعة كالصلوة والزكاة والصوم وغيرها فالمقنن ما وضع لفظ الصلوة مثلاً على الاركان المخصوصة بل جعل واخترع لمفهوم الصلوة الذي هو العطف مصداقاً . من المصاديق اعنى الاركان وكذلك الأمر في الصوم والزكاة .

و ملخص ما بيناه هو ان الشارع ما وضع لفظ الطهارة المعنى من المعاني حتى يكون للطهارة معنيان لغوي و شرعى بل بعد ما جعل للدراسة المقابلة للطهارة مصداقاً كالحدث او الخيث يكون النزاهة عن هذا المصداق مصداقاً للطهارة ثم يجعل لكليهما اعنى الطهارة والدناسة احكاماً فالطهارة الشرعية ليست في قبال اللغوية وكذلك الدناسة ثم ان من قسم الطهارة باللغوية والشرعية عرف اللغوية بالنظافة والشرعية بانها استعمال طهور مشروط بالنية وانت خبير بان الاستعمال المشروط بالنية ليس من الطهارة بل هو منشأ لانتزاع الطهارة اعلى الجهة الوجودية النورانية وموجب الذهاب الحدث فلا استعمال من الأفعال التي لا استقرار لذاتها والجهة الوجودية من الصفات التي تبقى للمنظهر وترتب عليها الآثار والامر المنتزع وان كان متحداً لما ينتزع منه الا انه لا يجوز تعريفه به .

منها انه لو شك في طهارة الشيء ونجاسته فالاصل هو الطهارة لما عرفت من كون الطهارة عن الخيث امرأً عديمياً لا يقبل الجعل و كون النجاسة امرأً وجودياً مجعولاً يجعل المقنن فالشيء لو خلى وطبعه خال عن جميع الجهات الوجودية فما لم يعلم تحقق جهة من الجهات لم يحكم بترتيب آثارها واما الجهة العدمية فليست بصفة في الشيء؛ ولا اثر لها حتى تحتاج الى تبين تحققها ثم الحكم بترتيب آثارها فلا تحقق لها ولا اثر .

فالطهارة عن الخيث لكونها امرأً عديمياً لا تحتاج الى دليل لانها ليست الاعدم الخيث و أما الخيث لكونه امرأً وجودياً مجعولاً بالجعل يحتاج في ترتب الآثار عليه الى الاحراز والعلم بتحقيق فعاله يعلم نجاسة شيء لم يحكم بترتيب الأثر عليه وهذه قاعدة عقلية يستقل في ادراكها العقل من دون استناد الى الشرع وهو الاخذ

بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع اعنى الاستصحاب وقد قررنا في محله ان الاستصحاب قاعدة عقلية يدركها العقل بالاستقلال وللشرع أن يمنع الأخذ بمقتضاها في بعض الموارد النظر من الانظار والتحقيق في محله وما ورد في الشرع من الحكم بالعمل يمفادها انما هو تقرير للجهة الواقعية وتثبيت للحكم العقلى لا تاسيس المالا واقع له عند العقل .

ولافرق في هذا الحكم اعنى جريان الأصل بين ان يكون الشك من ناحية الموضوع اعنى موضوع النجاسة وبين ان يكون من ناحية الحكم اعنى النجاسة كما انه لا فرق بين ان يكون الشك في النجاسة العينية وبين ان يكون في النجاسة المكتسبة من ملاقات النجس مع وجود شرائط التنجيس .

فلواشبهه علينا حيوان بين الكلب الذي هو موضوع للنجاسة وبين غيره يحكم بطهارة ذلك الحيوان لان الطهارة لا يتوقف على خصوصية من الخصوصيات لانها ليست بصفة وجودية في الشيء ذات اثر من الآثار كي نحتاج في الحكم يتحصلها وترتيب ذلك الأثر عليها الى احراز تلك الخصوصية بخلاف النجاسة لانها دئاسة مجعولة في الشرع محمولة على وضوعات خاصة ذات آثار مخصوصة فلا يمكن الحكم بنجاسة موضوع من الموضوعات قبل احرازه من تلك الموضوعات فلا يجوز الحكم بنجاسة حيوان مشتبه الكلبية الا بعد تعيين كونه كلباً لان الأصل عدم كونه كلباً ويترتب عليه عدم نجاسته ولا معنى الطهارة الا عدم النجاسة ومعنى هذا الأصل هو ما عرفت من الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع فحيث ان الشيء لوخلى وطبعه عار من جميع الجهات والخصوصيات والكلية خصوصية من الخصوصيات فالعقل يحكم يكون الشيء خالياً عن تلك الخصوصية عارياً عن أثرها حتى تتعين اشتماله عليها وهذا هو الاستصحاب ولا فرق بينه وبين قاعدة الطهارة في المقام لما تقدم من كون الاخبار المفيدة لهذا المعنى مقررة للحكم العقلى مؤكدة له .

وكذا لو حصل لنا الشك في ان الكلب البحرى نجس ام لا وكذا لو شككنا في نجاسة العصير العنبي أو عرق الجنب من الحرام فيحكم بالطهارة وكذا لو حصل

الشك في أن المذى هل يشتمل عليه المنى حتى يكون نجساً أم لا ففي جميع هذه الصور يجرى اصالة الطهارة للتقرير السابق ولا فرق في جريان هذا الاصل في الموضوع ان يكون مستتباً كالصورة الاخيرة او يكون موضوعاً صرفاً كما انه لا فرق في جريان الاصل في الحكم ان يكون الشك ناشئاً . من فقد النص او اجماله او غيرهما لان منشأ الشك لا اثر له في جريان الاصل فان المنط في جريانه هو ما عرفت من كونه اخراً بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع واما الفحص فهو لازم في الشبهة الحكمية .

واما الشك في التنجس الحاصل من الملاقات اعنى ملاقات الجسم الطاهر النجس فقد يكون لاجل الشك في الملاقات وقديكون لاجل الشك في شرط آخر اعنى الرطوبة وقد يكون للشك في وجود المانع للتنجس وعدمه كبلوغ الماء مقدار الكر المانع لسراية النجاسة ففي صورتين الأولين يجرى اصل الطهارة لان التنجس امر وجودى حادث لا يجوز الحكم بتحقيقه قبل العلم بتحقيق سببه والمفروض ان العلاقات في حال الرطوبة شرط فى تأثير النجس فى الطاهر والشك فى الشرط موجب للشك فى المشروط وحيث ان الاصل يجرى فى الشرط فيقال الاصل عدم تحقق الشرط تبقى الطهارة المتحققه على حالها واما اذا كان الشك مستنداً الى الشك فى كرية الملاقى للنجس فلا- يمكن الحكم بالطهارة لان القلة ليست امراً وجودياً حتى يكون شرطاً فى التنجس فيجب احرازه بل الكثرة مانع من التنجيس فما لم يتحقق الكرية التى هى الكثرة لم يمنع من التنجيس فى صورة الشك الاصل اعنى عدم الكرية فيحكم نجاسة الملاقى بملاقات النجس وليس هذا الحكم اثباتاً للنجاسة بالأصل فان التنجس فى الخارج ليس امراً وراء اتصال الظاهر بالنجس وان كان فى تحليل العقل أمر مغايراً للاتصال فاكتساب النجاسة هو اتخاذ الملاقى والملاقى بالاتصال فى الحكم والاصل المثبت الذى لا يحكم بجريانه هو ما يثبت امراً مغايراً فى الخارج لافى تحليل العقل وليس ما نحن فيه كذلك لان التنجس لا يغير اتصال الملاقى مع الملاقى .

فانظر إلى رواية رواها علي بن جعفر (ع) عن اخيه موسى بن جعفر (ع) حيث قال سألته عن الدجاجة والحمامه واشباههما تطأ العذرة ثم تدخل في الماء يتوضأ منه للصلوة قال لا الا ان يكون الماء كثيراً قدر كر من ماء كيف حكم بنجاسة الماء وعدم صلاحيته للتوضأ منه مع ان السائل ما قيده بالقللة فحكم بالنجاسة بمحض الملاقات .

وقوله (ع) الا ان يكون الماء كثيراً كاشف عن ان الأصل في العلاقات التنجس ويستثنى منه الكثير ولو كان الامر بالعكس لقال (ع) نعم الا ان يكون الماء قابلاً لم يبلغ الكر .

ومما تدل على ما ببناء رواية معوية بن عمار عن الامام جعفر بن محمد الصادق (ع) قال سمعت ابا عبد الله (ع) يقول اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شي؛ فترى انه (ع) جعل الكرية دافعة للمتنجس فالاصل في الملاقات هو التنجس الا ان تدفعه الكرية ففي صورة الشك يحكم بما هو الأصل ولا يعثنى بالمانع وكذلك يدل على المقصود قوله (ع) في رواية رواها ابو بصير ولا تشرب من سؤر الكلب الا ان يكون حوضاً كبيراً يستقى منه لانه (ع) نهى عن الشرب من سؤد الكلب من دون قيد النقية واستثنى من المنهى الكثير من الماء.

فلا يخفى على المتامل في هذه الاخبار وغيرها مما يقرب مضمونها منها ان الاصل اعنى اصل الطهارة لا مجال لجريانه فيما اذا لاقى النجس الطاهر من الماء ولم يحرز كونه كثيراً ما تعة كثرته من تأثير المقتضى اعنى النجس ولا تثبت باصالة عدم الكرية نجاسة الملاقى حتى يقال ان الاثبات من شأن الدليل .

منها ان النجاسة كالحديث والطهارة عنه ليست صرف الحكم بل صفة حقيقية مجعولة في الشرع منصف بها الاجسام ويترتب عليها الاحكام فرأى الشارع اولاً صفة فذارة في الجسم ثم رتب على تلك الصفة الحكم فتقول البول نجس مثلاً فيجب الاجتناب عنه أو مانع من صحة الصلوة وكذا الحدث .

فحيث ان الانسان منصف بصفة الحدث الذي هو صفة دناسة مخصوصة يترتب

على هذه الصفة انها مانعة من صحة الصلوة وكذا الاحكام الآخر وكذلك الطهارة الحدث اعنى الصفة الوجودية الحاصلة من الغسل او الوضو لاصرف عدم الحدث فان هذه الصفة الوجودية النورانية صفة حقيقية مناصله تحصل وتنتزع من المنشأ ثم يترتب عليها الاحكام كالشرطية لصحة الصلوة وغيرها لا انها صرف تلك الاحكام والمراد من الناصل في هذا المقام هو ماله واقعية وراء الحكم لا ما يقابل الاعتبارية الذي ليس له المنشأ للانتزاع لما عرفت سابقا من ان الطهارة عن الحدث تنتزع من غسل جميع البدن او الغسلتين والمستحيتين و أما الطهارة عن الحث فليست بصفة وجودية يترتب عليها الاحكام ومايتراى من ترتب بعض الاحكام عليها فهو بحسب الواقع من احكام الحث فاستحباب النزاهة عن الخبث يرجع الى كراهة التلطح بالخبث كما ان الطهارة عن الوسخ المعبر عنها بالنظافة ايضاً كذلك اما التنظيف والازالة الذان هما من الافعال امر از وجوديان قابلات للموضوعية للاحكام وكذلك الأمر في الطهارة عن الحدث التي هي صرف العدم لا الجهة الوجودية فانها ايضاً امر علمي لا يكون موضوعاً للاحكام واما الرفع لكونه امراً وجوديا قابل للموضوعية .

منها ان الطهارة حقيقة واحدة ذات مصاديق متعددة وكذا الدناسة واختلاف المصاديق في كون بعضها واقعية وبعضها مجعولة بعضها حقيقية والآخر تنزيلية لا- يوجب الاختلاف في الحقيقة واختلاف المصاديق في الاحكام انما هو لاجل اشتمال كل منها لخصوصية مخصوصة لا توجد في غيرها وهذا المقدار من الاختلاف يكفى في اختلاف الاحكام فلا يكشف عن اختلاف الحقيقة الأثرى ان الصلوة ذات حقيقة واحدة و الاختلاف فيها ليس الا من ناحية المصاديق و احكامها مختلفة لاختلاف المصاديق .

و اختلاف موجبات الحدث والطهارة عنه لا تنافي وحدة حقيقة الاحداث والظهارات ضرورة أنه لا يمنع المقنن مانع في جعله اشياء مختلفة متفقة في العلية لحقيقة واحدة سواء كانت العلية في اليجاد اوفى الاعدام و كون الجنابة معلولة

حادثة من الانزال تارة ومن الدخول اخرى من اقوى الشواهد على عدم تنافي اختلاف الملل مع وحدة المعلول ايجاداً وصحة الاستتجاء بالماء والاحجار من ادل الدلائل على امكان كون الحقيقتين المختلفتين علتين لأمر واحد اعداماً .

والحاصل أن الطهارة مفهوم واحد لها مصاديق مختلفة و اختلافها موجب الاختلاف احكامها وكذلك الدناسة والطهارة جامعة : بين النظافة اعنى النزاهة عن الاوساخ والطهارة عن الخبث والحدث والطهارة عن الأخير قد يطلق على جهة عدمية هي صرف عدم الحدث والاكثر يطلق على جهة وجودية نورانية ينتزعه من غسل جميع البدن او غسل الوجه واليدين و مسح الرأس والرجلين والدناسة جامعة بين الاوساخ والخبث والحدث .

منها أن جعل الطهارة عن الخبث شرطاً لصحة الصلوة او غيرها مما لا معنى له الما عرفت من كونها امراً عدمياً لا اثر لها اصلاً والشرط ماله اثر في تاثير المقتضى و الأمر العدمي لا يمكن ان يؤثر بوجه من الوجوه و منشأ هذا النوهم . الصلوة في صورة طهارة الثوب والبدن و بطلانها في صورة النجاسة مع ان البطلان من اثر النجاسة فحيث ان النجاسة مانعة عن صحة الصلوة موجبة لبطلانها فاذا زالت ارتفع اثر المنع والايجاب واما الطهارة عن الحدث اعنى النورانية فلكونها امراً وجودياً قابل للشرطية فهي شرط لصحة الصلوة .

منها ان الطهارة عن الحدث لا يتحقق الا بعد تحقق الوضوء اعنى الغسلتين والمستحئين جميعاً او الغسل الذي هو غسل جميع البدن فما لم يتم أمر الوضوء والغسل لا ينتزع الطهارة لان ما هو المنشأ للانتزاع هو مجموع الغسلتين والمستحئين او غسل جميع البدن فالطهارة امر وحداني بسيط لا اجزاء لها وكون المنشاء ذا اجزاء

كثيرة لا ينافي بساطة المنتزع لان الانتزاع راجع الى جهة الواحدة لا الكثرة فمجموع الغسلتين والمسحنتين بلحاظ كونهما امراً واحداً منشأ للانتزاع الطهارة الصغرى لا بلحاظ الاجزاء فلذا ترى ان اجزاء المتوضوء او المغتسل لا تنصف بالطهارة بل المنصف بالطهارة هو الانسان وكذلك الحدث الذي هو مقابل لهذه

الطهارة فلا- ينصف اجزاء الحدث بالحدث ولا- يرتفع الا بعد تحقق الطهارة التي لا يمكن تحققها قبل تحقق تمام اجزاء المنشاء فليس للجنب الذي غسل رأسه بعنوان الغسل من الموضوع المغسول كتابة القرآن حتى يتم امر الغسل اعنى غسل جميع البدن وكذلك الأمر في الوضوء فلا يتطهر وجه المتوضئ او يده اليمنى واليسرى قبل اتمام الوضوء .

و بالجمله لا يترتب على المتطهر احكام الطهارة مالم يتم امر التطهير سواء كانت الطهارة منتزعة من الوضوء المعبر عنها بالطهارة الصغرى او من الغسل الذي تعبر عنها بالطهارة الكبرى ولا يرتفع الحدث قبل تحقق مجموع ماله دخل في تحقق الطهارة سواء كان الحدث مما لا يرتفع بالوضوء المعبر عنه بالحدث الاصغر او بالغسل المسمى بالحدث الأكبر .

منها ان القول بان الغسل ليس حقيقة واحدة كالوضوء مما ليس له معنى محصل لما عرفت من ان الطهارة لها معنى واحد والاختلاف في المصاديق في الشدة والضعف والاختلاف المنشأ لا يوجب الاختلاف في حقيقة الطهارة وكذلك الأمر في الحدث واتصافهما بالصغر والكبر من اقوى الشواهد على اتحاد حقيقتهم ضرورة ان الامرين المختلفين لا يوازن احدهما بالآخر حتى يتصف احدهما بالصغر والآخر بالكبر ومقتضى اتحاد الشئيين في الحقيقة اجزاء الاكبر عن الأصغر الا ان تلاحظ في الاصغر خصوصية من الخصوصيات المفقودة في الاكبر فما لم تلاحظ تلك الخصوصية في الطهارة المنتزعة عن الوضوء تحكم باجزاء الطهارة المنتزعة عن الغسل عنها لانها هي مع الشدة ولا فرق في هذا الحكم بين الطهارة المنتزعة عن الغسل المزيل للجنابة وبين الطهارة المنتزعة من الغسل الغير المزيل لها سواء كان يزيلا لحدث من الاحداث الكبرى او لم يكن لان اختلاف الجنابة وغيرهما . من الأحداث في الحقيقة لا يوجب اختلاف الاغسال المزيلة لها لأن المزال خارج عن حقيقة المزيل فالغسل لكونه موجبا للطهارة الكبرى يزيل الحدث الأكبر و اختلاف الجنابة والحيض و

غيرهما امر لادخل له اصلا في اختلاف الاغسال كما انه لا يوجب الاختلاف في حقيقة الحدث .

فالقول بعدم اجزاء غير غسل الجنابة عن الوضوء مما لا يتصور له معنى لانه قول بناثير الجنابة التي امر مناقض للطهارة فيها ضرورة ان الغسل اثره الطهارة الاغسال ولا فرق بين غسل الجنابة وغيره الا ان المزال حاصلة من جميع . وهي فيه هو الجنابة وفي غيره غيرها فمن يحكم باجزاء غسل الجنابة عن الوضوء دون غيره حكم بتأثير الجنابة في الوضوء وهذا الحكم مما يضحك الشكلي .

فالقول بعدم اجزاء غسل الجنابة عن الوضوء اقرب الى الصواب من التفريق بينه وبين غيره من الاغسال فبعد ما ثبت اجزائه عنه يثبت اجزاء غيره ايضا لان المغايرة بين غسل الجنابة وبين غيره ليست كون المزال فيه هو الجنابة التي يستحيل تأثيرها في الطهارة فالأخبار التي دلت على اجزائه عن الوضوء بعينها تدل على اجزاء غيره لعدم المغايرة بين الاغسال وقد ورد اخبار تدل على اجزاء جميع الاغسال عن الوضوء .

منها ما رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال الغسل يجزى عن الوضوء و أى وضوء اطهر من العسل فترى انه (ع) حكم باجزاء الغسل عن الوضوء من دون تقييده بكونه مزيلا للجنابة وعلل الحكم بكون الغسل اطهر من الوضوء وهذا التعليل من اقوى الشواهد على اجزاء كل غسل من الاعمال ضرورة ان غسل الجنابة لا اختصاص له في هذه الصفة اعنى الاطهرية بل لا فرق بينه وبين غيره كما تقدم .

فى كفايه اغسال الوارده عن الوضو

فى كفايه اغسال الوارده عن الوضو

ما كتب ابوالحسن الثالث فى جواب محمد بن عبدالرحمن الهمدانى از استله عن الوضوء للمصلوة فى غسل الجمعة فكتب (ع) لا وضوء للمصلوة فى غسل يوم الجمعة وغيره فهو صريح تمام الصراحة فى اجزاء غسل الجمعة وغيره عن الوضوء .

نها مرسله محمد بن احمد بن يحيى ان الوضوء قبل الغسل وبعده بدعة.

منها ما روى الكليني رضوان الله عليه من كون الوضوء بعد الغسل بدعة ، وقال ايضا روى اى وضوء اظهر من الغسل.

منها ما قال المحقق (قده) في المعتمد روى عن عدة طرق عن الصادق (ع) قال الوضوء بعد الغسل بدعة .

منها موثقة عمار الساباطى قال سئل ابو عبد الله (ع) عن الرجل اذا اغتسل من جنابة او يوم جمعة او يوم عيد هل عليه الوضوء قبل ذلك او بعده فقال (ع) لا ليس عليه قبل ولا بعد قد اجزاه الغسل والمرئى مثل ذلك اذا اغتسلت من حيض او غير ذلك ليس عليه الوضوء لا قبل ولا بعد قد اجزاه الغسل فلا يبقى على المتامل في هذه الاخبار ريب في كفاية كل غسل من الاغسال عن الوضوء سيما بعد ملاحظة من وحدة الغسل وعدم الاختلاف فيه واستحالة كون الحدث المزال من الغسل موجبا لاختلاف حقيقة الغسل فلا فرق بين هذه الاخبار وبين الاخبار الدالة على اجزاء خصوص غسل الجنابة لان الجنابة ليست داخلية في حقيقة الغسل ولا موجبة لاحداث خصوصية فيه زائدة لى الاعسل الاخر حتى تكون فارقة بين غيره وبينه في حكم من الاحكام واما الاخبار الدالة على ثبوت الوضوء فمحمولة على التقية ما قد عناه قدمناه او على الانكار اذا امكن لا على الاستحباب لان الاستحباب ينافي بدعية الوضوء .

روى ابوبكر الحضرمي عن أبي جعفر (ع) قال سئلته كيف اصنع اذا احببت قال اغسل كفك وفرجك وتوضأ وضوء الصلوة ثم اغتسل وروى سيف بن عميرة مثل هذا الخبر فترى صراحة الخبر في ثبوت الوضوء وهذا ينافي كونه بدعة فلا بد لنا الا الحمل على التقية وكذا ما ورد في ثبوته في غير غسل الجنابة وهذه الاخبار با جمعها مقررة لما هو مقتضى اتحاد معنى الطهارة فلامقاومة للاخبار المثبة للوضوء كونها موافقة للتقية .

ولوقيل باستحباب الوضوء قبل غسل الجنابة اوغيره بحيث تكون بينه وبينه

فاصلة لاجل الصلوة له وجه فلانه موجب لتخفيف كراهة البقاء على الجنابة او نوم الجنب

روى عبيد الله بن علي الحلبي عن الامام جعفر بن محمد الصادق (ع) قال سئل ابو عبد الله (ع) عن الرجل اينبغي له ان ينام وهو جنب فقال يكره ذلك حتى يتوضأ فوضوء مخفف لكرهه نوم الجنب لانه يخفف دناسة الجنابة لكونه منشأ للطهارة المنافية للحدث وان لم يزله لضعفه وقوة الجنابة ان قلت لو كان الوضوء مؤثراً لدناسة الجنابة لا يمكن ازالته به ولو بالتكرار الموجب للقوه .

قلت تأثير الوضوء و تحصيله للطهارة بمقدار لا يقبل وصوله بمنزلة الغسل بالتكرار وان اشتد تمام الشدة .

والحاصل من جميع ما ذكرناه هو ان الغسل يجزى عن الوضوء والوضوء معه بدعة سواء كان قبله او بعده وسواء كان الغسل غسل الجنابة او غيره و كونه بدعة انما هو اذا كان بقصد الصلوة والا فلا ننكر استحبابه اذا كان بقصد التخفيف للكرهه و بعبارة اخرى ليس فى الغسل وضوء اذا قصد به الصلوة والغاء الغسل و عدم اجزائه عن الوضوء واما فى غير غسل الجنابة فاثر الوضوء قبل الغسل طهارة لها استحباب نفسى فلمولم يكن موجبا لالغاء الغسل عن اثر الاجزاء ليس ببدعة .

وقد يستدل لعدم الاجزاء باطلاق الآية الآمرة للصلوة من دون تقييد وعموم ما دل على وجوبه بحدوث احد اسبابه غفلة عن ان اجزاء الغسل عنه لا ينافي اطلاق الآية وعموم الرواية لان مفاد الآية كون الطهارة شرطاً لصحة الصلوة وكون مجموع الغسلتين والمسحتين منشأ لانتزاع الطهارة .

وكذلك الرواية لا تدل الا على اشتراط الطهارة لصحة الصلوة ولاندلان على ان الغسل لا ينتزع منه الطهارة او طهارة الغسل لا يجزى عن الطهارة المسببة من الوضوء وبعد ما ثبت وحدة معنى الطهارة و ان الاختلاف فى الصغر والكبر فلا يتصور المنافاة بين لاجزاء اطلاق الآية او عموم الرواية . وبتقرير آخر ان ما يدل عليه الآية او الرواية هو اشتراط الطهارة للصلوة لخصوص الغسلتين والمستحيتين لان الافعال لابقاء لها حتى تكون شرطاً لامر من

الامور التي تقع بعد زمان وقوع الافعال وكذلك الامر في الغسل فليس غسل البدن فعل من الافعال شرطاً لامر الافعال شرطاً لامر وانما الشرط وانما الشرط هو الطهارة الحاصلة من الغسل فاذا لم يكن للمفعل دخل في مرحلة الاشتراط فلانواع من اجزاء الطهارة المنتزعة من الغسل عن الطهارة المنتزعة من الوضوء لانها هي مع الشدة .

ثم انك قد عرفت مما اسلفناه ان ماله اثر من الآثار هو الطهارة عن اعنى الجهة الوجودية النورانية ونفس الحدث والخبث المعبر عنه بالنجاسة لانها جهات وجودية يمكن ان يترتب عليها الآثار.

واما الطهارة عن الحدث بمعنى عدمه والطهارة عن الخبث التي هي صرف عدم النجاسة فلا اثر لهما اصلاً لانهما جهتان عدميتان لا يمكن تأثيرهما لاستحالة تأثير الأمر العدمي الا ان يكون المراد منهما امراً وجودياً كما اذا اريد منهما الازالة والتطهير الذين هما امران وجوديان لانهما فعلا من الافعال فيمكن ترتب الاثر والحكم عليهما واما النظافة بمعنى النزاهة عن الوسخ اعنى الدرن فهي ايضاً امر لا يترتب عليه حكم من الاحكام .

فما هو الموضوع للحكم الوسخ واستحباب النظافة يرجع الى كراهة التدرن والتلطيخ بالوسخ واما التنظيف الذي هو اذهاب الوسخ فلكونه امراً وجودياً قابل للموضوعية للحكم فحيث ان التدرن مبغوض في الشرع فازها به محبوب ومبغوضية الدناسة بمعنى الدرن ومحبوبية التنظيف فمع كونهما من المستقلات العقلية التي لا ينكرها احد من احاد البشر من اى ملة كان بل من ليس داخلها في ملة من الملل لوقيل بوجوده من البديهيات الشرعية وكلما ورد في الشريعة المطهرة من ذم التدرن والوسخ ومدح التنظيف انما هو تقرير للجهات الواقعية وتثبيت للمستقلات العقلية وما ورد في الشرع الأنور من التاكيد في التنظيف ورفع الاوساخ بلغ مبلغاً لا يمكن صدور من احد كما لا يخفى لمن له ادنى تتبع في اخبار اهل العصمة سلام الله عليهم ويكفى في الاعتناء لشأن التنظيف ما ورد من تشبيه الصلوة بالنهر وتشبيه الذنوب بالدرن وتشبيه الزكوة الممنوعة عن اهل البيت (ع) بالوسخ .

فالمقصود من وضع الكتاب هو بيان الطهارة عن الحدث اعنى الجهة الوجودية النورانية ونفس الحدث والخبث والازالة واحكامها المتعلقة عليها .

اما الطهارة فحقيقتها تبين مما قدمناه من انها جهة نورانية منتزعة من الوضوء والغسل فالمقنن (ص) جعل الغسلتين والمسحتين وغسل جميع البدن منشأ لانتزاع الليل الطهارة بعلم ما حصلنا على وفق ما حكم به الا ان الوضوء منشأ لانتزاع الطهارة الصغرى والغسل تنتزع منه الطهارة الكبرى.

اما التيمم فلا ينتزع منه الطهارة ولا يرفع الحدث بل هو يغطي الدناسة ويزيل اثر الحدث ويكتفى به عن الوضوء والغسل فالبحث عنه تنزلة منزلة الغسل او الوضوء في بعض الموارد كما ان البحث عن احكام الاموات سوى الغسل من باب الاستطراد

قال بعض الاعلام رضوان الله عليه ان الطهارة عن الحدث كالطهارة عن الخبث في كونها امراً عدمياً فليس الا عدم الحدث وحكم بان وجوب الوضوء لاجل رفع الحدث فقط فلو فرض آدمى غير محدث لا يجب عليه الوضوء لانه ليس له مانع حتى يحب دفعه بالوضوء .

وفيه ان اطلاق الناقض على الحدث لا يصح الا ان ينقض امراً وجودياً والوضوء لولم ينتزع منه أمر من الامور لا يمكن انتقاضه بالحدث لان الافعال امور لا استقرار له ما في الوجود حتى يتعلق عليها النقص.

واجاب قده عن هذا الاستدلال انه لا ظهور لاطلاق الناقض في كون المنقوض امراً وجودياً كما يشبهه له شمول اخبار لانتقض اليقين للامور الوجودية والعدمية وفيه ان الاخبار ناهية عن النقص بالنسبة الى اليقين وهو امر وجودى لاختلاف فيه وكون متعلق اليقين عدمياً لا ينافي وجودية اليقين .

وكون الطهارة شرطاً لصحة الصلوة الذى لا يختلف فيه احد من البراهين القاطعة على كونها امراً وجودياً ضرورة استحالة وقوع الامر العدمي شرطاً ومن الأدلة على ما ذهبنا اليه اطلاق النور على الطهارة حيث قال (ع) الوضوء على الوضوء نور على نور لان العدمى ليس بنور .

منها هذا الحكم فى بعض صور الشك فى المتأخر والمراد من ذكره هنا التأكيد وسنجيء فى محله تحقيق هذه المسئلة ان الفقهاء يحكمون بوجوب الوضوء على الشك فى المتأخر من الحدث والوضوء فلولم تكن الطهارة امراً وجود يالا معنى لهذا الحكم لان العدم لا يحتاج الى الدليل والاصل كما انه لا يثبت الطهارة فكذلك لا يثبت الحدث كي يمنع من صحة الصلوة فالحكم بوجوب الوضوء لاجل احراز الطهارة التى امر وجودى يشترط صحة الصلوة به .

واجاب قده بانه لايدل على الدعوى لحكمهم فيما حكى عنهم بوجوب الغسل على الشاك فى المتأخر من الجنابة والغسل مع ان احداً لم يقل بكون غسل الجنابة باقتضاء الحالة الاصلية للمكلف.

وفيه ان من حكم بلزوم الغسل على الشاك فى المتأخر من الجنابة والغسل نظره الى ان الشاك امره دائر بين الجنابة والطهارة الكبرى فلا يمكن الحكم بالطهارة الصغرى لانه لو وجبت عليه الطهارة لكانت الطهارة الكبرى نعم يمكن رد هذا الاستدلال بان وجوب الوضوء متفرع على كون الطهارة امراً وجوديا وحكم الفقهاء على وجوبه لا يكون دليلاً مثبتاً حتى يستدل به على كونها امراً وجودياً .

ومن البراهين على كونها امراً وجوديا شرطاً لصحة الصلوة قوله (ع) لاصلوة الا بطهور فترى ينفى صحة الصلوة بغير طهور وهذه عبارة أخرى عن شرطية الطهارة وقد عرفت ان الشرط لا يمكن ان يكون امراً عدمياً فبعد ثبوت كونها امر وجوديا يتفرع عليه لزوم الوضوء اذا شك بين المتأخر من الحدث والوضوء لان عدم الحدث لا يكفى فى صحة الصلوة بل تحتاج الى احراز الشرط .

واما وجوب الغسل فى صورة الشك فى المتأخر من الغسل والجنابة فلاوجه له بل القواعد يقتضى وجوب الوضوء لان الشرط هو المنتزع منه .

ان قلت الوضوء امره دائر بين الأمرين البدعة ان كان المتأخر هو الغسل وعدم التأثير ان كان هو الجنابة .

قلت البدعة فى صورة العلم تتحقق الغسل لافى صورة الشك .

والعلم الاجمالي في المقام لا اثر له لان احدى صورتين هي فقد التأثير وكيف كان فليس هنا مقام بيان هذا الحكم وسيجيء في مقامه انشاء الله تبارك وتعالى فلنرجع الى ما كنا فيه من بيان الطهارة المنتزعة من الوضوء والغسل و احكامها المتعلقة عليهما والامور المعتره فى انتزاعها وليبدء ببيان الوضوء والطهارة المنتزعة منه فقول بعون الله تعالى ان الوضوء يعتبر فيه امور عديدة بعضها شرط لانتزاع الطهارة منه وبعضها جزء له والآخر محقق لعنوان الوضوء وللانتزاع موانع تمنعه في صورة التصادف .

اما الشرط فكون الغسل والمسح من الماء المطلق لان ما يوجب الطهارة هو الطهور والمضاف ليس بطهور بل ليس من اقسام الماء لان الماء الذي هو احد العناصر الاربعه ليس من افراده المياه المضافة واطلاق لفظ الماء عليها لا يدل على كونها من المياه لانه ليس من باب اطلاق لفظ الجامع على المصاديق بل لاثبات ان منزلة هذا المايح بالنسبة الى ما يضاف اليه كمنزلة الماء بالنسبة الى الاشياء التي حيوتها بالماء وهذا اطلاق شايح يثبت منزلة شيء مع شيء آخر فقولك على (ع) هرون محمد (ص) مفاده ان منزلة على بالنسبة الى محمد كمنزلة هارون بالنسبة الى موسى فهو عبارة اخرى عن قوله (ص) على منى بمنزلة هارون من موسى ويدل على عدم كون واله وسلم صحة اطلاق الماء عليه من دون الاضافة ولو كان ماء حقيقة يصح اطلاق الماء عليه من غير احتياج الى الاضافة وليس اطلاق الماء عليه من باب المجاز ايضاً لان لفظ الماء يستعمل فى معناه الحقيقى ويضاف الى ما يضاف اليه .

فظهر ان تقسيم الماء الى المطلق والمضاف مما لا معنى له اصلا لانه تقسيم للشيء الى نفسه وغيره فعدم كون المضاف مطهراً لاجل خروجه عن حقيقة الماء لا- انه ماء مخصوص يترتب عليه حكم الماء المطلق فلا يخفى على من له ادنى تأمل ان المعتصر من الاجسام ليس الا جزء ما يعاً من تلك الاجسام .

فهل يتوهم متوهم ان المعتصر من البطح ليس سوى البطح هل يشك احد وان للبطح اجزاء احدها هو المايح المعتصر منه فلو كان ذلك هو الماء حقيقة

لكان الاشياء المختلفة الحقايق متحدة في الحقيقة فيتحد العنب والبطيخ والرقى والرمان لان العمدة في هذه الاشياء هو الجزء المايح واما المختلط بالاجسام فان كان الماء غالباً على ذلك الجسم غير مضمحل فيه يترتب عليه احكام الماء وذلك الاختلاط لا يمنع من ترتب الاحكام عليه لانه لا يخرج عن عداد الماء .

واما اذا غلب الجسم المختلط على الماء واستهلك فيه فلا يترتب عليه حكم الماء والمرجع للتمييز بين هذين القسمين هو العرف وليس عدم ترتب احكام الماء على الماء المستهلك في الجسم الاخر لاجل كونه ماءً مضافاً بل لاجل ان هذا الجسم ليس بماء عرفاً ووجود الماء فيه بحسب الحقيقة لا يفيد في مرحلة الاحكام .

والحاصل ان السالبة لاجل انتفاء الموضوع لا لتخصيصه بخصوصية مخصوصة غاية الامر ان الانتفاء بحسب العرف لا يحسب الحقيقة ولو كان المناخ هو الحقيقة لكانت الاراضى الرطبة مطهرة لكل متنجس اذا كانت اجزاء المائبة فيها بمقدار يبلغ الكر في صورة التجزية وبطلان التالي من ابده البديهيات في الفقه وكذلك المقدم ولوشك في الاستهلاك واختلف العرف في التميز يعمل بالاصل ويحكم بعدم غلبة المختلط على الماء لان الاصل عدمها فيترتب عليه حكم التطهير ولا يعارضه استصحاب بقاء الحدث او الخبث لان الشك في زوالهما منشأه الشك في حصول الغلبة وبعد جريان الاستصحاب في عدم استهلاكه وعدم الغلبة والحكم بكون الماء باقياً على ماينته لامجال لاجراء الاصل في بقاء الحدث او الخبث فان حكم الماء هو رفع الحدث وازالة الخبث .

وتبين مما بيناه من ترتب الحكم على الماء المختلط بالاجسام مالم يستهلك ان ماورد في الشرع من عدم الباس بالاعتسال والتوضأ بما الورد ليس من باب التقيية وليس الخبر من الاخبار الشواذ الغير المعموله لان المقصود من ماء الورد الوارد في السئوال هو الماء الممتزج باجزاء الورد لا المعتصر منه لشيوع اطلاق ماء الورد على الماء الممتزج به .

فالحق مع الصدوق قده في كون ماء الورد مطهراً لان مقصوده منه هو الممتزج

باجزاء الورد مزجاً لا يسلبه عن المائبة بحسب العرف فلا يدفع قوله رضوان الله عليه سبق الاجماع لان الاجماع انعقد على عدم مطهريه المضاف عن الحدث وقد عرفت ان الممتزج ليس مضافا وما يطلق عليه المضاف ليس بماء واستدل صاحب الجواهر قده على عدم كون المضاف مطهراً .

بقول الصادق (ع) فى خبر أبى بصير بعد ان سئله عن الوضوء باللبن لا انما الماء والصعيد وما رواه عبدالله بن المغيرة عن بعض الصادقين اذا كان الرجل لا يقدر على الماء وهو يقدر على اللبن فلا يتوضأ باللبن انما هو الماء والتيمم وأنت هو خبير بان اللبن مايع مخصوص وحقيقة مخصوصة واين اللبن من الماء .

ثم قال قدس الله سره بعد نقل بعض الاستدلالات بالاية والروايات الأمرة بالتطهير بالماء واطهار عدم الدلالة وتسهيل الأمر هذا مع انالم تقف للمصدوق على دليل غير قول ابى الحسن (ع) فى خبر يونس قلت له الرجل يغتسل بماء الورد ويتوضأ به للصلوة قال لا بأس بذلك وهو مع مخالفته لما تقدم .

وعن ابن الوليد انه لا يعتمد على حديث محمد بن عيسى عن يونس قال الشيخ فى التهذيب انه خبر شاذ شديد الشذوذ وان تكرر فى الكتب والاصول فانما اصله يونس عن ابى الحسن ولم يروه غيره وقد اجمعت العصابة على ترك العمل لظاهره انتهى ولا يخفى على المتامل فيما قدمناه انه ليس للخبر ظاهر مخالف للقواعد لاشتهار استعمال ماء الورد على الممتزج به قبل سلب المائبة عنه وعدم رواية غير يونس لا يقدر بروايته واجتماع العصابة على ترك العمل لظاهره انما هو لاجل ظهوره عندهم فى المعتصر من الورد فلايحتاج الى الجهل بماء الذى وقع فيه الورد ولم يسلبه الاطلاق وبالمجاور للورد او حمل التوضأ والاغتسال بالتحسن والتطيب او حمل الورد الى الورد بكسر الواو ما يورد منه الدواب كما صدر عنه بعد اتمام قول الشيخ واما لزوم كون التطهير اعنى الوضوء والغسل بالماء فيكفي فى اثباته بعد عزل اللحاظ عن كونه من البديهييات فى الشريعة المطهرة قوله تبارك وتعالى فلم تجدوا ماءً ماءً بعد الامر بالغسل والمسح المنتزع عنهما الوضوء والتطهر من الجنابة

الذي عبارة اخرى من الغسل .

قال عز من قائل يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين و ان كنتم جنباً فاطهروا وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لمستتم النساء فلم تجدوا ماءً فتمسحوا بغيره طيباً فترى انه عظم ثنائه امر بالوضوء والتطهر من الجنابة من دون تعيين كونهما من الماء ثم بين ان المرض والكون على سفر وفقد الماء مما يوجب التيمم وهذا من اقوى البراهين على ان الوضوء والغسل لا بد ان يكونا من الماء بل اشارة الى ان هذه المسئلة مما لا ينبغي ان يخفى على احد بل بلغ وضوحها مبلغاً لا يحتاج الى الذكر والتعيين و اشعار بان ذكر الغسل والمسح والتطهر مما يتضمن ذكر الماء بحيث لو ذكر كان ذكره كالتكرار فدلالة الاية على لزوم كون الوضوء من الماء من البديهيات الاولية وابده منها دلالتها على مطهريه الماء كما لا يخفى على من له ادنى تأمل لان لزوم التطهير به يمكن بعد امكان التطهر منه .

ومن الايات الدالة على مطهريه الماء قوله تبارك وتعالى وانزلنا السماء من ماء طهوراً والطهور فعول من الطهارة وهذه الهيئة تفيد المركزية الممادة كما يشهد به الاطراد في جميع الموارد فمعنى الطهور حينئذ هو المركز المطهارة و مقتضى المركزية للشئ استفادة ذلك الشئ منه فالمركز للطهارة لا بد من استفادتها منه وهكذا الحال في جميع المواد المتهى بهذه الهيئة مع فرق في خصوصياتها فالمركز للصبر والوقار هو ما يبرز منه هذان الوصفان فاستفادة كل شئ بحسبه والظلم هو من يصدر منه الظلم

وبعد التأمل في موارد هذه الهيئة ينكشف الامر تمام الانكشاف بحيث لا يبقى على المتأمل شائبة الارتياب وقد يعبر عن هذه المعنى بالمعدنية ولا فرق في المقام بين هذين التعبيرين وان كان ما عبرناه اجمع واشمل لجميع موارد استعمال هذه الكلمة فالطهور لاشتماله على هذه الهيئة المفيدة لهذا النحو من المفاد يفيد فائدة

المتعدى مع كونه المادة لازماً ضرورة ان كون الشيء مركزاً للطهارة او معنا لها لا معنى له الا ان تستفاد وتصور منه الطهارة وكون الشيء مفيداً للطهارة عبارة اخرى عن المطهريّة فالتعدى من ناحية الهيئة بتقريب ما بيناه لان ناحية المادة التي هي لازمة لا تعدية فيها ولاجل خفاء هذه الدقيقة على ابي حنيفة استشكل على من استدل بالاية المذكورة على مطهريّة الماء بان لفظ الطهور لا يفيد معنى المطهر لان الفعول موضوع للمبالغة والمبالغة فى الطهارة لا يستلزم التعدية .

وبعد الاحاطة بما بيناه يظهر ان اشكاله ناش عن الجهل بحقيقة الامر فلم يخطر بباله انه يمكن ان تكون لفظ مفاد الهيئة .

ومايتراى من افادة الفعول المبالغة فهو ايضاً لافادة المعنى الذي بيناه لان افادة المعدنية او المركزية من لوازمها المبالغة لان الصيغة موضوعة لها فما يفيد المبالغة انما هو الفاعل لا الفعول .

وقد يجاب عن هذا الاشكال بان الطهور جعل بحسب الاستعمال متعدياً وان كان بحسب الوضع اللغوى لازماً وفيه ان التعدية واللزوم ليسا من المعانى التي يوضع لها لفظ من الالفاظ بل هما يستفادان من كون المادة من المواد التي لها تجاوز الى المفعول وعدم كونها كذلك وقد يستعان لتعدية الازم بالحرف ونقل الهيئة الى هيئة اخرى كالافعال والتفعيل فليست التعدية من جزء الموضوع له او المستعمل فيه حتى يمكن استعمال اللفظ الموضوع للمزوم فى التعدية على ان استعماله فى عدم كونه موضوعاً لها لا بد ان يكون بطريق المجاز والمادة ليست مستعملة الا فى معناها الحقيقى لان المقصود منهما هى الطهارة والهيئة لا يتطرق فيها المجاز لانها ليست بكلمة والمجاز صفات الكلمة .

واما ما بيناه من استفادة التعدية منه على الوجه المذكور فليس من باب استعمال اللفظ فى غير الموضوع له لما عرفت من ان التعدية تستفاد من الهيئة لافادتها معنى مستلزماً للتعدية من دون ان يستعمل اللفظ فيها وقد يجاب عنه بان الطهور اسم

لما يتطهر به فلا بد ان يكون مطهراً .

وانت خبير بان ما يتطهر به هو الالة ولها صيغ مخصوصة كالمفعل والمفعال وغيرهما وليست صيغة الفعول من تلك الصيغ وليس للفعول معنى اسماً وراء معنى الوصفية لانه مشتق من المشتقات والمشتق لا تكون الا الوصف وماترى من استفادة الالية من الفعول فى بعض المقامات انما هو لاجل خصوصية مخصوصة لذلك المقام كلفظ الوقود فانه يفهم منه ما يتوقد به وفيه معنى الالية وليس هذا لكون الوقود اسماً لما يتوقد به بل معناه متحد مع ساير الصيغ فهو ايضاً يفيد المركزية الا ان المركزية للوقد تستلزم الالية لان مفاد الهيئة هو الالية فاستفادة الالية انما لخصوصية المورد.

وما ورد من اهل اللغة من عد المبالغة والالية من معانى الفعول فلاجل انهم يذكرون موارد الاستعمال فحيث انهم يرون ان صيغة الفعول قد تستفاد منها المبالغة وقد تستفاد منها الالية يحكمون بان ما يفهم من الصيغة هو معنى من معانيها من دون ان يلاحظوا منشأ الاستفادة والفهم فلا- يمكن ادراك معنى الكلمة اى المعنى الموضوع له اللفظ كلمات اهل اللغة لان ما يذكرون من المعانى المستفادة من من المفهوم منها فى موارد الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والمفهوم من حاق اللفظ و من خصوصية المورد .

والمختصر من هذا التطويل ان الطهور وان كان بحسب المادة لازماً لا تعدية فيه الا ان اشتماله بالهيئة المفيدة الممركزية يستفاد منه التعدية .

واما اشكال اخصية الدليل عن المدعى لدلالة الآية على طهورية الماء المنزل المياها فيرتفع بان مياها الارض ايضاً من السماء لقوله عز من قائل وانزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه فى الارض وانا على ذهاب به لقادرون فانه يدل على ان مياها الارض ايضاً منزلة من السماء.

واما الاشكال بانه لاعموم للالية لان الماء فيها مطلق لا يعم جميع مياها السماء فمندفع بان حكم الطهورية تعلق بحقيقة الماء فمالم يقيد بقيد معين لا يسلب عنه

هذا الحكم.

وقد يجاب عن هذا الاشكال بعدم القول بالفصل ويتم هذا الجواب على القول بعدم جواز احداث قول ثالث الراجع امره الى حجية الاجماع المركب واما على القول بجواز الاحداث وعدم حجية الاجماع المركب فلا يتم هذا الجواب وكذلك الجواب بورود الاية في مقام الامتنان لانه حاصل بجعل بعض المياه المنزلة من السماء طهوراً الا ان حصوله مستلزم لتعيين ذلك البعض المفقود في المقام فورودها في مقام الامتنان مع عدم التعيين يدل على طهورية الجميع .

ثم ان مفاد هذه الاية هو كون الماء مطهر أمن الحدث والخبث لما عرفت سابقاً من ان الطهارة جامعة بين النزاهة عن الحدث والخبث فما هو مركز للطهارة يستفاد منه رفع الحدث وازالة الخبث ولذا قد يطلق الطهور في الاخبار على الماء ويراد منه المطهر عن الحدث وقد يطلق ويراد منه المطهر عن الخبث .

روى داود بن فرقد عن ابي عبدالله (ع) انه قال كان بنو اسرائيل اذا اصاب احدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض وقد وسع الله عليكم باوسع ما بين السماء والارض وجعل لكم الماء طهوراً فانظروا كيف تكونون فترى صراحة الرواية على اطلاق الطهور على الماء مع كون المراد من الطهارة هو رفع الخبث

وقال المحقق رضوان الله عليه في المعتبر قال (ع) خلق الله الماء طهوراً الا ينجسه شئ الا ماغير لونه او طعمه او ريحه ودلالته صريحة واما اطلاق الطهور على المطهر الحدث فما في رواية جميل بن دراج و محمد بن حمران عن ابي عبد الله (ع) قال (ع) ان الله جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً وقول ابي جعفر (ع) في رواية رواها زرارة قال (ع) ان التيمم احد الطهورين فترى صراحة اطلاق الطهور على الماء واردة الطهارة المفهومة منه رفع الحدث .

واما قول امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام حين اراد الوضوء بسم الله وباللله والحمد لله الذي جعل الماء طهوراً ولم يجعله نجساً يكشف عن صحة اطلاق الطهور على الماء واردة الجامع بين مطهر الحدث ومطهر الخبث فان المقام مناسب للاول اعنى

ص: 23

وقوله (ع) ولم يجعله نجسا يقوى ارادة الثانى ولا مانع من استعماله في الجامع بينهما حتى يشمل كليهما.

فظهر من هذه الروايات ومن الايتين المذكورتين كون الماء رافعا للحدث والخبث معاً غاية الامر ان بعضها يدل على احدهما والاخر يدل على كليهما واما المضاف فهو خارج عن حقيقته فلا تشمله الادلة الدالة على كون الماء مطهر اولادليل على اثبات هذه الصفة له فليس بمزيل للحدث كما انه لا-يزيل الخبث ولا يحتاج في فقد صفة المطهريه الى دليل ينفيها عنه بل يكفي في نفيها عنه الاصل واطلاق الاخبار الامرة بالغسل لا يفيد جواز الغسل بغير الماء لان المتبادر من الغسل هو الغسل الحاصل من الماء والاطلاق ينصرف اليه مع ان بعض الاخبار يفيد حصر الغسل بالماء بل يظهر من بعض الاخبار ان الغسل مستلزم للماء وان لم يعين به بمعنى ان لفظ الغسل يكتفى في استفادة كونه من الماء .

روى عمار الساباطي عن أبي عبد الله (ع) سئل عن الكوز والائناء يكون قدرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال يغسل ثلاث يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ ، نه ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ ذلك الماء ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه.

فاجاب (ع) عن سؤال كيفية الغسل بصب الماء فيظهر من هذا الجواب ان مفهوم الماء مستفاد من مفهوم الغسل وحيث ان السؤال عن كيفية تطهير القدر من دون تخصيص بقدر معين تدل على عدم الفرق بين جزئيات النجاسة في لزوم تطهيرها بالماء فكل ما ورد من الأمر بالغسل على الاطلاق يجب حمله على هذا المقيد بعد غمض العين عن استفادة الماء عن مطلق الغسل.

ومثل الرواية المذكورة في الدلالة على لزوم الغسل بالماء وعدم اجزاء المضاف مارواها العمار المذكور عن أبي عبد الله (ع) انه سئل عن رجل ليس معه الا ثوب ولا تحل الصلوة فيه وليس يجد ماء يغسله كيف يصنع قال تنيمم ويصلى فاذا اصاب

ماء غسله واعاد الصلوة فهي صريحة في عدم اجزاء غير الماء اعنى المضاف في التطهير فلو يمكن التطهير به لحكم بالتطهير به بعد فرض السائل بانه ليس يجدماء وليس هنا مقام السكوت او الاهمال (ع) لانه الحكم بالصلوة من دون تطهير الثوب و هو يكشف كشفاً تاماً عن ان الغسل بالماء لازم وقوله (ع) لها في آخرها فاذا اصاب ماء غسله كاشف عن ان تحقق الغسل انما هو بالماء دون غيره وحيث ان السائل لم يعين خصوصية الجاسة وسئل عن ثوب لا تحل فيه الصلوة لتنجسه المستفاد من قوله

وليس يجد ماء يغسله وحكم الامام بالصلوة في الثوب المتنجس تقطع بان غير الماء من المايعات لا يجوز التطهير به ضرورة انه لو يمكن التطهير به لما حكم بالصلوة فيه بل يحكم بتطهيره من مایع آخر ولا يمكن حمله على صورة فقد جميع المايعات لعدم الدليل على هذا الحمل وليس المقام مقام الاهمال لانه (ع) في مقام بيان الحكم فلو كانت النجاسات مختلفة في هذا الحكم بمعنى انه يمكن التطهير بغير الماء من البعض دون الاخر.

لفصل (ع) بينها وحكم بالازالة بغير الماء بالنسبة الى البعض وحكم بالصلوة في الثوب المتنجس وغسله زمان اصابة الماء بالنسبة الى الاخر لاستحالة حكم الامام (ع) بالصلوة في الثوب النجس في صورة فقد الماء مع امكان الازالة بغيره.

والحاصل ان اطلاق الامر بالغسل لا يدل على اجزائه في الازالة ولو كان بغير الماء لما عرفت من لزوم الماء في الغسل وعدم جواز الغسل بغيره في التطهير ولا يمكن القول بان ذكر الماء لاجل كونه احد افراد ما يجوز التطهير به لان الرواية صريحة بلزومه وكاشفة عن عدم اجزاء غيره.

قال صاحب الجواهر (قده) عند شرح قول المحقق ولا يزيل خبثاً على الاظهر عند اكثر اصحابنا كما في الخلاف وهو المشهور نقلاً وتحصيلاً شهرة كادت تبلغ الاجماع بل هي اجماع المعلوماتية نسب المخالف ان اعتبرناه وانقراض خلافهما للاستصحاب وتقبيد الغسل بالماء في بعض النجاسات كقوله (ع) لا يجزى من البول الا الماء وقوله (ع) في فضل الكلب اغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء وقوله (ع)

في الرجل الذي اجنب في ثوبه وليس معه ثوب آخر غيره قال يصلى فيه واذا وجد الماء غسله.

وقوله (ع) في بول الصبي يصب عليه الماء قليلاً ثم يعصر ويعصر وفي آخر عليه الماء وقوله (ع) في من اصاب ثوباً نصفه دم او كله قال ان وجد ماءً غسله وان لم يجد ماءً صلى فيه وفي آخر في رجل ليس عليه الا ثوب ولا تحل الصلوة فيه وليس يجد ماءً يغسله غسله كيف يصنع قال تيمم ويصلى فاذا اصاب ماءً غسله الى غير ذلك من الاخبار كثيرة في اماكن متفرقة ويتم الاستدلال بها بعدم القول بالفصل فيجب حينئذ حمل مطلق الأمر بالغسل الوارد في كثير من الاخبار عليها".

وانت اذا احطت كمال الاحاطة بما بيناه تعرف انه لا حاجة لنا الى عدم القول بالفصل في اثبات لزوم الماء وعدم اجزاء غيره في الغسل فان قول الراوي في السؤال لا تحل الصلوة فيه ولا يجد ماءً يغسله شامل لجميع النجاسات الموجبة لعدم حلية الصلوة فليس التقييد بالماء في بعض النجاسات حتى يستدل للبعض الآخر بعدم القول بالفصل مع انه لا يصح الاستدلال به لانه لا يستلزم سوى احداث القول الثالث وهو ليس بافد من القول الثاني مع انه ايضاً ليس بفاسد كما قررناه في محله فليس الخبر الاخير الذي ذكره الا مارواه عمار وقد عرفت دلالتها على المرام .

وأما معنى الاخير من الاخبار التي ذكرها وان كان التقييد بالماء فيها بالنسبة الى بعض النجاسات الا ان بعد الاحراز بلزوم الماء في تطهير جميع النجاسات يعلم ان هذه التقييدات في الموارد المنصوصة من فروع ذلك الاصل المتاصل مندون ملاحظة خصوصية من خصوصيات النجاسات .

فظهر فساد ما افاده السيد المرتضى اعلى الله في الفردوس مقامه في جواب الاعتراض الذي اعترض على نفسه من المنع من تناول الطهارة الغسل بغير الماء وانصراف اطلاق الامر بالغسل الى ما يغسل به في العادة ان تطهير الثوب ليس باكثر من ازالة النجاسة عنه وقد زالت بغير الماء مشاهدة لان الثوب لا يلحقه عبادة لان التطهير الوارد في الشرع ليس صرف الازالة باى نحو اتفق بل يعتبر كونه بالماء

وليس فى الاخبار عنوان الازالة كى توجب هذا التوهم مع انه لو ورد فيها لفظ يجب حملها على الازالة بالماء لما عرفت من لزوم الماء فى التطهير و عدم اجزاء غيره .

وقوله رضوان الله عليه وقد زالت بغير الماء مشاهدة مما لا ينكره احد انما الاشكال فى الاكتفاء بالارالة بغير الماء وقد دلت الاخبار على عدم اجزاء غير الماء.

واما قوله قدس الله سره لان الثوب لا يلحقه عبادة مما لا يتصور له معنى يرتبط بالمقام فلو كان المقصود من هذا القول ان الثوب لا تعتبر فيه صفة لها اثر فى صحة العبادة او البطلان ففساده غنى عن البيان ضرورة ان تنجس الثوب قد يوجب بطلان الصلوة ولو كان المقصود منه ان طهارة الثوب ونجاسته مما لا يتعلق عليه حب او كراهة فهو مع كونه مخالفاً للواقع لكون طهارة الثوب حبوباً ممدوحاً فى الشرع الانور لا يرتبط بالمقام لان الكلام فى حصول الطهارة بالازالة بغير الماء و عدمه سواء كانت محبوبة ام لا .

ثم قال اعلى الله فى الفردوس مقامه لو كان كذلك لوجب المنع من غسل الثوب بماء الكبريت والنفط وفيه ان انصراف الغسل عن المضاف الى الماء ليس كانصرافه عن ماء الكبريت والنقط الى غيره لان المضاف ليس بماء بخلاف ماء الكبريت والنفط لانهما من اقسام المياه وقال الامام فاذا اصاب الماء غسله من دون تقييد بعدم كونه من ماء الكبريت والنفط .

وظهر من ما قدمناه ان الاستدلال بقوله عز من قائل وثيابك فطهر على مطهريه غير الماء.

كما وقع عن المفيد والسيد على ما حكى عنهما رضوان الله عليهما فى غير محله لان اطلاق الامر بالتطهير لا يفيد فى المقام بعد ورود التقييد بالماء الكاشف عن كون المراد بالتطهير هو الحاصل من الماء.

والمراد من الطهارة المأمور بها فى الآية هو ما يعم جميع انحاء الطهارة من الواقعية والمجعولة والحقيقية والنزيلية بناء على صحة ما ورد من التفاسير

اعنى التشمير والتقصير وعدم الغصبية و ماورد من تفسير الثياب بالنفس والتطهير بتخليتها من الرذائل وكيف كان لاتدل الاية على جواز التطهير بغير الماء من المايعات.

وظهر ايضاً أن رواية الغياث الحاكمة بعدم البأس عن غسل الدم بالبصاق لابدان يحمل على التقية او على نفى الباس فى صورة تعقب التطهير بالماء كما فعله صاحب الوسائل ويمكن حمل البصاق على الماء الذي يصب من الفم.

واما رواية حكم بن الحكيم الصير فى النافية للباس عن مس اليد الوجه او بعض الجسد او الثوب بعد مسحها بالحائط او التراب اذا اصابها بول فلا تدل على مطهريه الحائط بل يجب حمل عدم الباس على الجواز الذى من الاحكام التكليفية لا ارتفاع النجاسة عن اليد وعدم تنجس الوجه والجسد والثوب بعد ما تعرق اليد لما عرفت سالفاً من لزوم كون التطهير بالماء وعدم اجزاء غيره .

وما يوجب الحيرة ما صدر عن المحدث الكاشاني في هذا المقام فانه (ره) قال بعد تقوية ما قاله السيد والمفيد عليهما رضوان الله اوغاية ما يستفاد من الشرع وجوب اجتناب اعيان الجاسات اما وجوب غسلها بالماء من كل جسم فلا فما علم زوال النجاسة عنه قطعاً حكم بتطهره الا- ما خرج بدليل يقتضى اشتراط الماء كالثوب والبدن ومن هنا يظهر طهارة البواطن بزوال العين وطهارة اعضاء الحيوان النجسة غير الادمى كما يستفاد من الصحاح انتهى ما حكى عنه وفيه ان الحكم بتطهر ما علم زوال النجاسة حكم بعدم تنجس الاجسام من ملاقات النجاسة واثبات لحكم النجاسة للاعيان النجسة ونفى للنجاسة الحكمية وهذا يناهى .

ما اجاب الامام(ع) عن سئوال كيفية تطهير الاناء والكوزبانه يصب فيه الماء ضرورة ان زوال القذر عن الاناء والكوز لا ينحصر بسببه بصب الماء واما قوله (قده) غاية ما يستفاد من الشرع وجوب اجتناب اعيان النجاسات فلا يتصور له معنى بعد الاغماض عن ثبوت النجاسة الحكمية ضرورة ان الوجوب فى المقام ليس من الاحكام التكليفية الذى يترتب على تركه عقاب فلا بد ان يكون من الاحكام الوضعية اعنى لزوم الازالة عند التلبس بامر من العبارات التي تمنع النجاسة عن صحتها

وانما قلنا ان الحكم بتطهر ما علم زوال النجاسة حكم بعدم تنجس الاجسام من ملاقات النجاسة لان الحكم بالتطهر بصرف الزوال على اى نحو اتفقنا الاثر مرتب على عين النجاسة ويبقى ببقائها ويزول بزوالها فلا- اثر لملاقات النجس فلو كان للملاقات اثر لا يمكن زواله بزوال العين.

واما طهارة البواطن فليس من هذا الباب بل الحكم مختص بالظواهر وظواهر اعضاء الحيوان النجسة لوقيل بطهارتها قيل باختصاصها في عدم التنجس بملاقات النجاسة .

والحاصل من هذه التطويلات هو ان الغسل فى الوضوء لابد ان يكون بالماء المطلق ولا يجوز بالمضاف لانه ليس من افراد الماء فلا يزال حدثا كما انه لا يزال خبثا .

اشتراط كون المسح من الماء

اشتراط كون المسح من الماء

فالمقصود منه كونه من نداوة الوضوء لا-كونه من ماء جديد و مادل من بعض الاخبار على لزوم كونه من ماء جديد فمحمول على التقية لموافقته لمذهب كثير العامة وبعض خصوصيات متن خبر معمر بن خلاد يشهد بكونه في مقام التقية فانه قال سئلت ابا الحسن (ع) عن مسح الرأس قلت امسح بما على يدى من الندى رأسي ايجزى الرجل ان قدميه بفضل رأسه .

فقال (ع) برأسه لا فقلت ابماء جديد فقال برأسه نعم .

قال شيخنا البهائي (ره) بعد نقل الخبر هذا الحديث حملة الشيخ على التقية تارة وعلى جفاف الاعضاء اخرى ولا يخفى ما فى الحمل الثانى لان قول السائل يمسح بفضل رأسه صريح فى عدم الجفاف واما الحمل الأول ففيه ان السؤال عن مسح القدمين والعامة لا يمسحونها لا ببقية البلل ولا بماء جديد فرد كلا الحملين .

اما رده الحمل الثانى ففي غاية الصحة ونهاية المتانة واما الحمل الأول فيمكن

تصحیحه بان ایما (ع) برأسه اولاً لا یشمل المسح وكونه من فضل رأسه واما ایماه ثانياً نعم فیمكن ان یوهم بانه اراد منه الغسل فان عدم الاكتفاء بالبلل والاحتیاج بماء جدید موهم بان الملازم هو الغسل فیمكنه (ع) ان یجیب بان المقصود من التصدیق هو الغسل بقرینه قول السائل بماء جدید والمراد من قوله قدومه العامه هو اصحاب المذاهب الاربعه لا ما یقابل الخاصه ویمكن ان ینقی الامام (ع) عن غیر اصحاب المذاهب الاربعه فلا تنحصر التقیة من هؤلاء فان غیرهم ایضاً فی مقام الایذاء والعداوة بالنسبة الی الائمة سلام الله علیهم .

ثم قال قدومه وكيف كان فالذي یخطر ببالی ان التقیة انما هی فی جواب السئوال الثاني وان ایماه (ع) برأسه فی الاول لم یکن جواباً عن السئوال بل كان نهياً لمعمر بن خلاد عن هذا السئوال لئلا یتفطن المخالفون الحاضرون فی مجلسه (ع).

فظن معمر انه (ع) نهاه عن المسح ببقیة البلل فقال بماء جدید فسمعه الحاضرون فقال الی براسه نعم انتهی وصحة هذا الحمل یتوقف علی امکان كون التصدیق بالنسبة الی الغسل بقرینه قول السائل بماء جدید مع بلة الید الكافیة للمسح والحاصل ان الاخبار الدالة علی وجوب الماء الجدید وعدم الاكتفاء بالبله الباقیه وردت فی مقام التقیة .

واما رواية ابی بصیر التي رواها عن ابی عبد الله (ع) فلا یجری فیها ما قلنا فی خبر ابن خلاد لانه قال سئلت ابا عبد الله عن مسح الرأس قلت امسح بما علی یدی من الندی رأسی قال (ع) الابل تضع یدك فی الماء ثم تمسح فان فیها تصریحاً علی المسح ووضع الید فی الماء فلا یمكن حملها الا علی التقیة لعدم جریان ما قرره الشیخ المذكور من عدم قول العامه اعنی اصحاب المذاهب الاربعه بالمسح فی الرأس وعدم تقیة الائمة (ع) عن غیرهم من الزیدیة وغیرهم فلا یتوجه الحمل الا علی التقیة

واما رواية جعفر بن ابی عماره عن ابی عبد الله (ع) فلا اشكال فی كونها فی مقام التقیة لانه قال سئلت جعفر بن محمد (ع) امسح رأسی ببلل یدی قال (ع) خذ لیر أسك ماء جدیداً فان مسح الرأس لا یختص به احد من طوائف العامه

واما الدليل على لزوم كونه اى المسح من بلل الغسل فروايات كثيرة كروايات كيفية الوضوء كرواية زرارة عن أبي جعفر (ع) حيث قال في آخرها بعد ما حكى وضوئه (ع) وبين ان مسح مقدم رأسه وظهر قدميه ببله يساره وبقية بلة يمناه قال ابو جعفر (ع) ان الله وترىحب الوتر فقد يجزيك من الوضوء ثلث غرفات واحدة للوجه اثنتان المذراعين وتمسح ببله يمينك ناصيتك وما بقى من بلة يمينك ظهر قدمك اليمنى وتمسح ببله يسارك ظهر قدمك اليسرى .

ثم قال قال ابو جعفر (ع) سئل رجل امير المؤمنين (ع) عن وضوء رسول الله (ص) فحكى له مثل ذلك فترى ان الرواية دلت ثلثا على المقصود و كمرسلة صدوق (قده) حيث قال ومسح على مقدم رأسه وظهر قدميه ببله ببقية مائه. وكرواية رواها زرارة ويكبر عن ابي جعفر حيث قال فيها ثم مسح رأسه وقدميه ببلل كفه لم يحدث لهما ماءً جديداً وكرواية بكير بن اعين عن ابي جعفر الا حيث قال في آخرها ثم مسح بفضل يديه رأسه ورجليه ورواية عمر بن اذينة عن ابي عبد الله الله حيث حكى كيفية وضوء رسول الله الا الله من عين صاد حيث قال ثم امسح رأسك بفضل مابقى في يدك من الماء ورجليك الى كعبك.

وكرواية زرارة عن أبي جعفر (ع) ورواية محمد بن مسلم عنه (ع) وروايات كثيرة بحيث لا يبقى على الناظر فيها ريب ولا شك والحاصل ان اخرى لا تكاد تحصي لزوم كون المسح عن بقية البلل من بديهيات الشرع و ضروريات الدين و مقتضى لزوم كون المسح من فضل الندى وبقية البلل عدم صحة الوضوء اذا كان من ماء جديد والنهي عن اخذ الماء الجديد كما وقع في بعض الروايات برهان آخر على بطلان الوضوء لان فيه خروج عما ورد في الشرع من اعتبارات الوضوء وكونه منشأ لانتزاع الطهارة .

والمراد من بقية البلل وفضل الندى كون المسح من بلة الماء التي اخذت للغسل سواء وقع الغسل بها ام بقى وزاد من الغسل وليس المراد هو وقوع المسح من البقية بحيث لو كان وقع الغسل منه أيضاً يبطل الوضوء ولذا ترى انه يحكم باخذ

البلة من اللحية والحاجب واشفار العينين فى صورة جفاف اليد عن البلة .

فالمراد من البقية هو عدم جواز الاخذ من ماء جديد فلوجفت اليد عن البلة يؤخذ من اللحية او الحاجب او اشفار العين واما فى صورة الجفاف اعنى جفاف اللحية والحاجب والاشفار فيحكم ببطلان الوضوء ووجوب الاعادة لما قلنا من لزوم كون المسح من بقية بلل الغسل وعدم جواز الاخذ ماء جديد.

فانظر الى رواية مالك بن اعين عن ابي عبدالله جعفر بن محمد الصادق (ع) قال من نسى رأسه ثم ذكر انه لم يمسح رأسه فان كان فى لحيته بلل فيأخذ منه وليمسح رأسه وان لم يكن فى لحيته بلل فليصرف وليعد الوضوء وعدم ذكر الحاجب والاشفار فلان جفاف اللحية فى الاغلب يكون بعد جفاف الحاجب والاشفار فاذا تجف اللحية تجف الحاجب والاشفار .

روى الصدوق عن أبي عبد الله (ع) الا انه قال (ع) ان نسيت مسح رأسك فامسح عليه وعلى رجلك من بلة وضوئك فان لم يكن بقى فى يدك من نداء وضوئك شيء . فخذ ما بقى منه فى لحيتك وامسح به رأسك ورجلك وان لم يكن لك لحية فخذ من حاجبيك واشفار عينيك وامسح به رأسك ورجلك فان لم يبق من بلة وضوئك شيء اعدت الوضوء فترى دلالتها وصراحتها فى الدلالة على ما قلناه من بطلان الوضوء ان لم يبق بلل فى اللحية والحاجب والاشفار .

واما قوله (ع) رجلك فى المواضع مع كون المنسى هو الرأس فقط فلاجل احراز الترتيب اللازم بين الرأس والرجلين.

وروى خلف ابن حماد عمر اخبره عن ابي عبد الله (ع) قال قلت له الرجل ينسى رأسه وهو فى الصلوة قال ان كان فى لحيته بلل فليمسح به قلت فان لم يكن من حاجبيه او اشفار عينيه وهذه الرواية و ان لم يكن صريحة فى البطلان ولكن بعد ما دلت على لزوم كون المسح من بقية البلل استلزمت ببطلان الوضوء فى صورة عدم تحقق ما هو لازم فى الصحة سيما مع ملاحظة النهى عن اخذ الماء الجديد .

روى ابو بصير عن ابى عبد الله (ع) في رجل نسى مسح رأسه قال فليمسح قال لم يذكره حتى دخل في الصلوة قال فليمسح رأسه من بلل لحيته و ذكر دخول الصلوة في هاتين الروايتين كناية عن جفاف اليد ولذا حكم الامام بالمسح من بلل لحيته حيث ان الاغلب تجف اليد فى زمان دخول الصلوة ولذا ترى حكمه (ع) في رواية ابن حماد بالمسح من بلل لحيته بعد قوله ان كان في لحيته بلل فاشترط عليه السلام وجود البلل في اللحية يكشف عن ان جفاف اليد محرز لاريب فيه فليس لدخول الصلوة خصوصية سوى جفاف اليد .

واما الصلوة فمقتضى شرطية الطهارة لصحتها بطلانها لان الطهارة لا بد فيها مقارنة المنية فمالم يتم امر الوضوء لا ينتزع منه الطهارة ومالم تحصل الطهارة لا يصح الصلوة فالمراد من الروايتين ليس المسح من البلل والجواز في الصلوة فيجب المسح بعد قطع الصلوة والاعادة بعد المسح .

روى ابو بصير عن ابى عبد الله (ع) قال سئلته عن رجل توضا ونسى ان يمسح رأسه حتى قام في صلوته قال ينصرف ويمسح رأسه ثم يعيد والمقصود من الاعادة الصلوة ورواية ابى الصباح ايضا صريحة على بطلان الصلوة قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن رجل توضا فنسى ان يمسح على رأسه حتى قام في الصلوة قال فليتنصرف فليمسح على رأسه وليعد الصلوة واشمل من هاتين الروايتين .

رواية سماعة عن ابى عبد الله (ع) قال من نسى مسح رأسه او قدميه او شيئاً من الوضوء الذي ذكره الله تعالى في القرآن كان عليه اعادة الوضوء والصلوة فهذه الرواية شاملة لنسيان جميع اجزاء الوضوء ولا منافات بينها وبين غيرها مما يحكم بمسح الجزء المنسى وعدم لزوم الاعادة رأساً لأنها محمولة على صورة الجفاف والغير على وجود البلة لدلالة ما دل على اشتراط وجود البلة على ان المسح هو فى صورة وجود البلة واعادة الوضوء فى صورة الجفاف .

روى احمد بن عمر قال سئلت ابا الحسن (ع) عن رجل توضاً ونسى ان يمسح رأسه حتى قام فى الصلوة قال من نسى مسح رأسه او شيئاً من الوضوء الذي ذكره الله

تعالى في القرآن اعادة الصلوة ودلالاتها واضحة ، الحلبي عن ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق (ع) قال اذا ذكرت وانت في صلوتك انك قد تركت شيئاً من وضوئك المفروض عليك فانصرف فاتم الذي نسيت من وضوئك واعد صلوتك والاتمام شامل كلمتا الصورتين بقاء البلة والجفاف ففي صورة الجفاف لا يمكن الاتمام الا باعادة الوضوء رأساً و حيث ان التذکر قديكون في صورة الجفاف وقد يكون مع بقاء البلة عبر الامام (ع) عن التدارك بالاتمام ليشمل الصورتين.

واما دلالتها على وجوب اعادة الصلوة مبينة لاتحتاج الى البيان لتصريحه (ع) بالاعادة مع ان الحكم باعادة الوضوء او الفعل المنسى يكفي في وجوب اعادة الصلوة لما قلنا من كونه نه مقتضى الشرطية .

وقول الامام (ع) لاتعاد الصلوة الا من خمسة الطهور الحديث كاف في اثبات هذا الحكم اعنى وجوب اعادة الصلوة ضرورة ان الطهارة لا تنتزع من بعض افعال الوضوء.

روى محمد بن على بن الحسين الصدوق باسناده عن زيد الشحام والمفضل بن صالح جميعاً عن ابن عبد الله (ع) في رجل توضا ونسى ان يمسح على راسه حتى قام في الصلوة فليصرف فليمسح براسه وليعد الصلوة ودلالة هذه الرواية ايضا من الواضحات فالروايات في هذه المسئلة متواترة عند التامل مع انها مقتضى القواعد فكون الشيء شرطاً لشيء آخر معناه فقد المشروط عند فقد الشرط ولا فرق في هذا الحكم بين الوضوء والغسل لان الشرط هو الطهارة فكما انها لاتنتزع من الوضوء الناقص وكذلك لاتنتزع من الغسل اذ نقص منه شيء.

روى على بن مهزيار في حديث ان الرجل اذا كان ثوبه نجساً لم يعد الصلوة الا ما كان في وقت واذا كان جنباً او على غير وضوء اعاد الصلوات المكتوبات اللواتي فاتته لان الثوب خلاف الجسد فسوى الامام بين الحدث الأصغر والأكبر في كونهما ما نعين لصحة الصلوة و وجوب الاعادة ولا ينبغي ان يتوهم متوهم عدم شمول هذه الرواية بصورة نسيان جزء من اجزاء الغسل واختصاصها بصورة تركه رأساً لما عرفت

من عدم الفرق بين الصورتين في عدم تحقق الطهارة و بقاء الحدث وكونها امرأ وجدانياً بسيطاً لاجزاء لها حتى يمكن التجزئة فيها بتجزية المنشأ للانتزاع .

الترتيب بين الاجزاء

و من الشرائط للانتزاع الترتيب بين الاجزاء الوضوء

من الغسل والمسح بتقديم غسل الوجه على غسل اليد اليمنى وغسلها على غسل اليد اليسرى وغسلها على مسح الرأس و مسح الرأس على مسح الرجلين وعدم تأخير مسح الرجل اليمنى عن اليسرى الجامع لمسحهما معاً وتقديم اليمنى على اليسرى وهذا ترتيب طبيعي يصدر ممن يصدر منه هذا الافعال بالطبع ولم يكن له قصد في تقديم بعضها على الآخر فكل من له طبع سليم عن الاقتضانات الخارجية يقدم غسل الوجه على اليدين واليمين على اليسار وكذا مسح الرأس على الرجلين واما تقديم الرجل اليمنى على اليسرى فليس كتقديم غسل اليد اليمنى على اليسرى لان غسل كل من اليدين انما يكون باليد الاخرى بخلاف مسح الرجلين فان مسح الرجل انما هو باليد .

واما

وبعبارة واضحة ان غسل اليدين لا بد ان يتحقق ويصدر من الغاسل بالترتيب اعنى تقدم احديهما على الاخرى فحينئذ يقتضى الطبع تقديم اليمنى على اليسرى مسح الرجلين ليس كذلك لجواز تحقق مسح الرجلين من اليدين معاً فتقديم اليمنى على اليسرى في صورة ارادة الماسح الترتيب وتقديم احديهما على الاخرى .

ولقائل ان يقول يمكن ان يغسل اليد ان معاً كما انه يمكن مسح الرجلين معاً والمعية في غسل اليدين ان يغمس الغاسل يديه في الماء دفعة واحدة و ينوى غسلهما وكونه من الوضوء حين اخراجهما من الماء لمراعات البدئة من المرفق فليس لتخصيص الجواز في المعية بمسح الرجلين بتقرير ما ذكرت من امكان المعية في المسح دون غسل اليدين وجوابه ان بعد تسليم صحة الغسل على الوجه المذكور فالامر ما ذكرت من جواز المعية في غسل اليدين لولم يدل دليل على لزوم الترتيب

ص: 35

بين اليدين ولكن قدورد في الشرع لزوم الترتيب وتقديم اليمني على اليسرى

فانظر الى رواية رواها منصور بن حازم عن ابي عبد الله (ع) في الرجل يتوضا فيبدء بالشمال قبل اليمين قال يغسل اليمين ويعيد اليسار وما رواها ابن ابي يعفور عنه (ع) قال اذا بدأت بيسارك قبل يمينك ومسحت راسك ورجليك ثم استيقنت بعد انك بدأت بها غسلت يسارك ثم مسحت راسك ورجليك تراهما صريحتين في لزوم تقديم اليمين على اليسار وابطال ما تقدم من غسل اليسار وأما مسح الرجلين فلم يدل دليل على وجوب الترتيب فيه سوى ما توهم انه تدل على الوجوب .

كحسنة محمد بن مسلم عن ابي عبدالله (ع) قال وذكر للمسح فقال امسح على مقدم راسك وامسح على القدمين وابتد بالشق الايمن و ما رواه النجاشي باسناده عن عبدالرحمن بن محمد بن عبيدالله بن ابي رافع و كان كاتب امير المؤمنين عليه صلوات المصلين انه كان يقول اذا توضأ احدكم للصلوة فليبدء باليمين قبل الشمال من جسده وما روى عن النبي (ص) انه كان اذا توضأ بدء بميامنه و انت اذا تأملت حق التأمل عرفت ان هذه الروايات لا تنافى ما قلنا من وجوب البدئة باليمين في صورة الابتداء باحدى الرجلين ولا دلالة لها على عدم صحة مسحهما معا بل تدل على بطلان البدئة باليسرى ونحن نقول به.

قال في الوسائل عن احمد بن علي بن ابي طالب في الاحتجاج عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان (ع) انه كتب اليه يسئله عن المسح على الرجلين بايهما يبدء باليمين او يمسح عليهما جميعاً معاً فاجاب (ع) يمسح عليهما جميعاً معاً فان بدأ باحديهما قبل للاخرى فلا يبدأ الا باليمين ودلالة هذه الرواية على المراد اظهر من ان يحتاج الى البيان ولا تعارض بينهما وبين ما تقدم من الروايات .

فان البدئة باليمين في صورة التعاقب مدلوله بهذه الرواية ايضاً ودلالاتها على جواز المسح جميعاً معاً لا تنافى مداليل ما تقدم فانه لم يمنع المعية غاية ما في الباب ان التوقيع في مقام التفسير لتلك الروايات وبيان ان المراد من وجوب البدئة هو عدم جواز تقديم اليسار في صورة التعاقب وبعبارة اخرى ان للتوقيع حكومة على

الروايات وفى قوله (ع) فى الحسنه وامسح على القدمين وابتدء بالشق الايمن لا ابهام لطيف على جواز المعية ووجوب الابتداء فى صورة التعاقب .

واما رواية عبدالرحمن فليس فيه ذكر عن مسح الرجلين ويمكن ان يكون المراد من قوله اليمين قبل الشمال اليد دون الرجل واطلاقها لا يكفي فى اثبات وجوب التقديم بعد ما دل على جوار المعية كما ان الاستدلال باطلاق الاية على عدم وجوب الترتيب لا يخلو عن اشكال لان اقصى ما يمكن ان يفهم الاطلاق عدم من الدلالة على الوجوب لا الدلالة على عدم الوجوب كي يعارض ما دل على الوجوب وبتقرير آخر الآية تدل على وجوب المسح على الرجلين فقط ولا نظر لها اى لاطلاقها الى خصوصية من الخصوصيات من التقديم والتأخير والمعية وليس لها معارضة مع ما يدل على خصوصية مخصوصة كالتوقيع الدال على وجوب التقديم فى صورة التعاقب وعدم وجوب اصل التعاقب كما انها ليس لها معارضه مع الروايات الدالة على تقديم غسل اليد اليمنى على اليسرى .

فلا يمكن الاستدلال بالاية واطلاقها على جواز تقديم اليسرى على اليمنى بل يمكن ان يقال دلالة الاطلاق على وجوب التقديم فى صورة فقدان المعية اوجه فى المقام لما عرفت سابقاً ان تقديم اليمنى على اليسرى من مقتضيات الطبع فى صورة تقدم احديهما واما جواز المعية فى المقام فلما بيناه من عدم لزوم اختصاص المسح باحدى اليدين المستلزم لتقديم واحدة منهما .

وقد يستدل على وجوب الترتيب بان الوضوء البياني ان وقع فيه الترتيب فوجوبه ظاهر والا لزم وجوب مقابله والثانى باطل اتفاقاً فيجب الأول لانه بيان وبيان الواجب واجب و لقوله (ص) الله وهذا وضوء لا يقبل اله الصلوة الا به ومحصل هذا الاستدلال ان من المعلوم ان الوضوء البياني صدر ووقع على وجه مخصوص و كل وجه اعتبره المبين (ص) فى الوضوء يجب اتباعه ولا يجوز لغيره لحصر قبول الصلوة به وعدم قبولها لغيره فمن لم يحكم بعدم وجوب تقديم اليمنى على اليسرى يلزمه الحكم بوجوب العكس ضرورة ان الوضوء البياني وقع على احد الوجهين و بعد

ثبوت الاتفاق على بطلان الثاني يتعين الأول اعنى وجوب تقديم اليمنى .

وفيه ان غاية ما يستفاد من حصر القبول هو شرطية الوضوء للصلوة وعدم قبولها بدونها ولا نظر لقوله (ص) الى خصوصيات الوضوء حتى التأخير والتقديم بالنسبة هو الله عليه الى مسح الرجلين ومع التسليم لا يمتنع كون المراد من الحصر عدم جواز تبديل المسح بالغسل سيما مع علمه (ص) بتبديل قوم من اهل الخلاف مسح الرجل بالغسل.

والحاصل ان الامر فى مسح الرجلين دائريين الجمع والتعقيب فلو وقع الجمع لا يبطل الوضوء ومع وقوع التقديم لا بد من تقديم اليمنى على اليسرى واما غسل الوجه واليد اليمنى واليسرى ومسح الراس والرجلين فلا بد من الترتيب فيها اما تقديم غسل الوجه على اليدين و غسلهما على مسح الراس و مسحه على مسح الرجلين فمما نطق به الكتاب العزيز حيث بدء بغسل الوجه فاليدى فالمسح اعنى الراس واخر الرجلين فبيان الوضوء بهذا الترتيب ايهام على لزوم ترتيب بعضها مسح على بعض وتقدم ما قدم وتأخر ما أخر ولا يتيقن بانتزاع الطهارة من هذه الافعال الا بعد مراعات الترتيب المذكور فى الكتاب ضرورة ان منشأيتها لانتزاع الطهارة ليست لاجل تحقق الاجزاء فقط بل المركب من هذه الاجزاء على الوجه المذكور يكون منشأ لانتزاع الطهارة منه.

وبعبارة اخرى ان الوضوء الموجب للطهارة امر واحد له اجزاء معينة و ايجابه للطهارة انما هو بالاحاطة بالاجزاء فكل ما وقع خلل فى الاجزاء يبطل لاجل الاخلال فى ذلك الامر الواحد وهو يتحقق بتحقيق الاجزاء على ذلك الترتيب وما خالف ذلك الترتيب ليس هو المخترع فى الشرع المعطى له منصب المنشائية للطهارة فلا بد لمن اراد تحصيل الطهارة ان يحصل ما للطهارة وهو منحصر فى الغسلتين و المسحتين على الترتيب المذكور .

وما سوى هذا الترتيب امر محدث للشخص المتوضأ وليس من مخترعات الشارع ولا يمكن ان يقال لا يستفاد من الاية الالزام الغسلتين والمسحتين فى تحصيل الطهارة واما الترتيب فى الذكر فلا يفيد وجوب الترتيب فى العمل لانا لو فرضنا عدم

الوجوب فلا- مناص لترتيب مخصوص في الذكر ايضا وبعبارة اخرى ان الترتيب في الذكر اعم من الوجوب لكونه مما لا بد منه ولا دلالة للاعم على الاخص لان الظاهر من الترتيب الذكرى ارادة وقوع العمل مطابقاً ولزومه في تحصيل ما يؤثر في حصول الطهارة فلو فرض عدم كون الظاهر مراداً للجاعل المخترع لكان عليه نصب قرينة على عدم لزوم الترتيب في العمل ومن المعلوم انه تعالى لم ينصب قرينة على ارادة خلاف الظاهر فتجب الحكم على ارادة الترتيب .

ولذا ترى الامام (ع) يعدد الاخلال بالترتيب مخالفة لامر الله تعالى في الوضوء وليس هذا الا لاجل دلالة الترتيب الذكرى على وجوب الترتيب العملي فانظر الى رواية رواها زرارة عن أبي جعفر (ع) تقف على ما بيناه من دلالة الترتيب على الترتيب حيث قال قال ابو جعفر (ع) تابع بين الوضوء .

كما قال الله عز وجل ابداً بالوجه ثم باليدين ثم امسح الرأس والرجلين ولا تقد من شيئاً بين يدي شيء تخالف ما امرت به فان غسلت الذراع قبل الوجه فابداً بالوجه واعد على الذراع وان مسحت الرجل قبل الرأس فامسح على الرأس قبل الرجل ثم اعد على الرجل ابداً بما بدء الله عز وجل به .

فقوله (ع) تخالف ما امرت به صريح في ان وجوب الترتيب يستفاد من الاية وان البدئة في الذكر تدل على وجوب البدئة في العمل .

وقوله (ع) فان غسلت الذراع قبل الوجه الخ يكشف عن ان تقديم ما آخر في الكتاب على ما قدم موجب لبطلان ما قدم فغسل الذراع لا يكون من افعال الوضوء الا في صورة كونه مسبقاً بغسل الوجه وكذلك مسح الرأس بالنسبة الى غسل الذراع ومسح الرجل بالنسبة الى مسح الرأس بعد ملاحظة الايقاع بقصد الجزئية للوضوء .

فكون بعض الا-جزاء مؤخر عن الا-خر ماخوذ في اختراع ذلك المركب المؤثر فلو قدم ما هو حقه التأخير ما وقع جزءاً للوضوء لكونه على خلاف الاختراع فوجوده كعدمه في وجود المركب فيكون ما اخر هو الجزء للوضوء وبعد وجود

المقدم المهممل وجوده لعدم كونه مسبقاً سابق يكون على وفق الصحة ولا يهمل وجود الجزء المؤخر التحقيق تقديمه لاجل تاخره عما حكم باهماله و ابطاله.

والحاصل ان مقتضى الترتيب وجوب ايقاع كل من الاجزاء في موضعه و بطلان ما تجاوز عن حده و قدم على ما يجب تقديمه لا بطلان ما اخر مع لزوم تقدمه لان معنى بطلان ما قدم عدم وجوده جزءاً للوضوء ولزوم ايقاعه مرة اخرى مؤخراً عما اخر فيكون المؤخر مقدماً بالنسبة الى ما وقع مؤخراً فلا يجب اعادته ثانياً لاجل احراز الترتيب لحصوله من دون الاعادة.

فقوله (ع) فابدأ بالوجه على الذراع بعد قوله (ع) فان غسلت الذراع قبل الوجه معناه اجعله مبتدأ في العمل واصرف النظر عن غسل الذراع المقدم و اعد غسل الذراع حتى يحصل الترتيب .

وهذا يشمل صورتى وقوع غسل الوجه وعدمه ففي صورة الوقوع يحسبه مبتدأ في العمل وفي صورة عدمه يغسل معرضاً عن غسل الذراع حاسباً له كالعدم لصيرورة اغسل الوجه اول العمل .

روى ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله (ع) قال اذا بدات بيسارك قبل يمينك و مسحت راسك ورجليك ثم استيقنت بعد انك بدات بها غسلت يسارك ثم مسحت راسك ورجليك وهذه الرواية وان كانت دلالتها على عدم وجوب غسل اليمين الخارج عما نحن فيه لان وجوب التقديم فى اليد ليس من منطوق الكتاب الا انها تفيد ما بيناه من ان ما يوجب البطلان هو تقدم ما هو حقه التاخر و جبران هذا الخلاف اعنى خلاف الترتيب يحصل باعادة ما قدم بعد ما اخر مما يجب تقدمه فكل ما يامر من الروايات على ايقاع العمل المتقدم محمول على عدم وقوعه او على حصول الجفاف الموجب للاعادة .

والحاصل من جميع ما ذكرنا فى باب الترتيب هو ان الوضوء مشتمل على الافعال الستة الغسلات والمسحات ولا ينتزع منه الطهارة الا وقوعها على الترتيب اعنى غسل الوجه اولاً واليد اليمنى ثانياً واليسرى ثالثاً ومسح الرأس رابعاً ومسح الرجلين

خامساً وسادساً في صورة وقوع المسح عليهما جميعاً بتقديم اليميني على اليسرى في صورة التعاقب بينها والدليل على وجوب الترتيب بين غسل الوجه واليدين وبين غسلهما وبين مسح الرأس وبينه وبين مسح الرجلين هو الترتيب الذكري في الكتاب كما عرفت . واما الترتيب بين اليدين فوجوبه يستفاد من الروايات التي ذكرنا بعضها كما ان عدم وجوب الترتيب بين الرجلين في صورة وجوبه في صورة اخرى ايضاً يستفاد من الروايات وقد عرفت كيفية الدلالة ويمكن ان يستدل على وجوب الترتيب بين اليدين وبين الرجلين في صورة بالاية بتقرير ان عدم التعرض للتقديم والتأخير يوجب انصرافهما الى المتعارف بمعنى ان الاطلاق لا يوجب الترخيص في كيفية الغسل والمسح بل اللازم عند الاطلاق الرجوع الى المتعارف ومن البين ان لليمين تقدماً على اليسار عند العرف .

والى هذا المعنى اشار امير المؤمنين (ع) حين ذكر الكتاب بعد قوله (ع) فليبدء باليمين قبل الشمال من جسده في رواية عبد الرحمن المقدم ذكرها

واما الرجلين فليس فيها الانصراف المذكور لاجل جواز وقوع المسحين جميعاً معاً فلا يحكم بوجود الترتيب فيه الا في صورة التعاقب .

ثم ان ماذكرنا من وجوب الترتيب هو الشروع في الجزء الثاني بعد تمام الجزء وحصول الفراغ عنه والشروع في الثالث بعد الفراغ عن الثاني وهكذا لا تقديم الشروع على الشروع والفراغ على الفراغ فالشروع في الثاني في اثناء الاشتغال بالاول يخل بالترتيب ويبطل الوضوء لان كلا من هذه الافعال امر واحد وعمل فارد ومقتضى وجوب الترتيب الاخذ في العمل الثاني بعد اتمام الاول ولا يقال لمن اخذ في الثاني قبل اتمام الاول انه رتب في العمل ضرورة حصول بعض الثاني مع بعض الاول فكما ان حصول جميع اجزائهما معاً مناف للترتيب فكذلك المعية في بعض الاجزاء .

فمن شرع في الجزء الثاني قبل اتمام الجزء الاول عليه اعادة الثاني بعد اتمام

الاول لتحصيل الترتيب والناكس للموضوء لا يفيد الا غسل الوجه في الدفعة الاولى وغسل اليد اليمنى في الثانية واليسرى في الثالثة الراس في الرابعة والرجلين في الخامسة الا ان لزوم المسح من بقية الندى موجب لاخلال امر المسح.

ويمكن القول بعدم صحة الوضوء وعدم كفاية الترتيب المتحصل بتكرار العمل على النحو المذكور من العامد المتذكر الملتفت بان الوضوء الذي جعل منشأً للانتزاع الطهارة منه هو المركب من هذه الاجزاء المرتبه بالترتيب الذي سبق ذكره لانه لو صدر منه جزء على خلاف الترتيب وقصد كونه جزءاً للوضوء لا يخلو عمله من التشريع ولولم يقصد كونه جزء من الوضوء فليس من محل النزاع لان خلاف الترتيب انما هو في صورة كونه جزءاً للوضوء وفي صورة كونه جزءاً للوضوء ومع عدم القصد فالترتيب في محله وبطلان الوضوء يتوقف على كون العمل الزائد بين فعلى الوضوء موجباً للاخلال بالنسبة الى الموالاة فلو اخل بطل والا فلا.

ان قلت ان التشريع انما يتصور في الجزء الذي وقع على خلاف الترتيب لا الجزء الذي وقع في محله فلا وجه المحكم ببطلان الجزئين.

قلت قد سبق في ما اسلفناه ان منشاية الوضوء للطهارة انما هي بلحاظ الوحدة الملحوظة من اتصال هذه الاجزاء لا بلحاظ نفس الاجزاء فلا حكم لها بانفرادها فلا يجوز التفكيك بين الاجزاء بجعل جزء منها صحيحاً والاخر منها تشريعاً باطلا بل الصحة والبطلان حكمان طاريان على الوضوء الذي هو امر واحد لا يلاحظ اجزائه في مرحلة انتزاع الطهارة منه فكل ما ورد من الروايات الحاكمة بكفاية اعادة الجزء المنسى وعدم وجوب اعادة الوضوء راساً يجب حملها على النسيان اولغفلة او السهو المنتفى فيها التشريع لان ايقاع الجزء خلاف الترتيب انما هو اذا كان عن عمد والتفات .

واما في صورة السهو والنسيان والغفلة فليس من التشريع لان الساهي والناسي والغافل لا يدخل شيئاً في الشرع ولا يخرج منه شيئاً .

نعم لو بدء بجزء مؤخراً ثم انصرف عنه وابطله ورفع اليد منه قبل الشروع

في المقدم فيصح وضوئه وهذا الفرض ليس من محل النزاع .

والحاصل ان تقديم جزء مؤخر من الوضوء على جزء مقدم ان كان لاجل السهو او الغفلة او النسيان فلا يحتاج الى اعادة الوضوء راساً وان كان عمداً فلا يكفي اعادة الجزء بحيث يتحقق الترتيب بل يجب اعادة الوضوء راساً ولا يعول على الاطلاق الوارد في بعض الاخبار بل لابد حمله على التقييد بالنسيان او السهو او الغفلة ضرورة ان العالم بوجوب الترتيب المتذكر به حين العمل لا يمكن له قصد الجزئية بالنسبة الى ما وقع على خلاف الترتيب الا- بالتشريع فانه يعلم ان ما شرع و جعل منشاء للطهارة ليس كما اوقعه فلا يكون جزء الا بجعله ولا يمكن جعل جزء مؤخر مقدماً الا بجعل المقدم مؤخراً بل التقديم والتأخير امر واحد ينحل الى امرين.

فيكون كل من القديم والتأخير تشريعاً محرماً لا ينتزع الطهارة من المركب الذي احد اجزائه المقدم مع لزوم تاخيره او المؤخر مع لزوم تقديمه .

فظهر ان النكس في الوضوء مراراً- يوجب حصول اجزاء الوضوء على الترتيب العددي فلا- يصح غسل الوجه اذا كان مؤخراً في الوضوء بجعله اول العمل بالنسبة الى ما تاخر من الاعمال الا مع الاعراض عما سلف و اهماله و جعل غسل الوجه مبتدأ للعمل وتعقيب الاجزاء الاخر بعد الغسل .

وما بيناه من صحة الجزء المؤخر الذي حقه التقديم وعدم لزوم اعادته انما هو في صورة النسيان او السهو او لغفلة فلا تهافت بينه وبين ما ذكرناه من بطلانه حين العمل .

الموالاة في الطهارة

و من الشرائط لانتزاع الطهارة الموالاة

وهي في الاصل عبارة عن علقه الوداد والمحابة بين الشيين لان مادتها الولاء وهيئتها المفاعله ومن خواص الولاء الظاهرة القرب والاتحاد بين الموالين والقرب من المعاني الكنائية لها ولذا فديكنى عن القرب بالولاء و يتعين المعنى الكنائي

مع عدم صلاحية المعنى الحقيقي للارادة كما في المقام.

فان المقصود من الموالاة بين اجزاء الموضوع ليس هو المعنى الحقيقي اعنى المحابة فالمراد منها هو القرب الزماني بين الاجزاء بحيث تنزع بواسطة القرب جهة واحدة وهيئة متحدة تعدها امراً واحداً ومفهوماً فardاً فالوضوع مع كونه بلحاظ الاجزاء افعالاً متعددة واعمالاً مختلفة ذا غسالات و مسحات يصير بلحاظ المجموع المركب حقيقة واحدة متحدة وبلحاظ هذه الوحدة يكون منشأ للاثار و موضوعاً للاحكام ولا تتحقق هذه الوحدة الا-بتحقق الغرب بين الا-جزاء بحسب الزمان ولك ان تقول ان معنى الولاء هو القرب ومن لوازمه الوداد وهو اعم من الزماني والمكاني والنسبي والحقيقي والتشريعي

فظهر وجه اشتراط الموالاة بين اجزاء الموضوع بيان ذلك ان المقنن ركب الامور المختلفة اعنى الغسالات والمسحات ورتبها عيش الترتيب المخصوص الذي مر ذكره تفصيلاً ولا حظ (ص) فيها جهة وحدة تصير مع اختلافها وتعددتها وتشتتها امراً واحداً بلحاظ تلك الجهة وصير هذا الامر الواحد الذي التتم من امور عديدة منشأ لانتزاع الطهارة وحيث ان الوحدة لا بد لها من منشأ منشأ منه ويوجب حدوث الوحدة جعل القرب بين هذه الامور منشأ لتحقق الوحدة والمراد بالقرب هو القرب الزماني اعنى اتصال الجزء اللاحق للسابق من دون مضى مدة يعتد بها خلال الجزئين فيخل بالاتصال وللاتحاد مناشيء اخرى سوى القرب الزماني اى الاتصال بحسب الزمان كالقرب المكاني ووحدة المتعلق وغيرهما الا ان المقام لا يصلح لمنشأ آخر سوى القرب الزماني .

وتوضيح المرام يتوقف على اشباع في الكلام فنقول بعون الله وتوفيقه ان تحقق للاتحاد بين الامور المختلفة والاشياء المفترقة يتصور على انحاء متفرقة و اسباب شتى منها القرب المكاني اعنى اتصال الاشياء بحسب المكان كتتحقق الاتحاد بين المياه الكثيرة وصيرورتها ماء او احداً لاجل اتصال الاجزاء وحصول عنوان الكرية بعد بلوغ المقدار فان الكر لا يتحقق الا بتحقق الاتصال فان المياه مع كثرتها لوفرق

بين اجزائها تقريبا يقل كل جزء منها عن المقدار يزول عنوان الكرية وباجتماعها و اتصالها و قرب اجزائها يحدث عنوان الاتحاد المحقق لحقيقة الكرية فعنوان الكرية حدث من الاتحاد المستحدث من اتصال اجزاء المياه بحسب المكان والتصاق بعضها ببعض ولا يحتاج حدوث عنوان الكرية الى امر سوى الاتحاد الناشي عن القرب .

فحيث ان المياه المتفرقة صارت ماءً واحداً بالغاً مبلغ المقدار تحقق عنوان الكرية وترتب عليه الاثار وقد يتوقف انتزاع العنوان من الاتحاد المنتزع من الاتصال على هيئة مخصوصة كانتزاع عنوان البيت من الاخشاب والاحجار والطوب والطين وغيرها فان هذه الاشياء مع الاختلاف بذواتها وحقايقها وتعددتها و تشتتها تصير بيتاً واحداً الاتصال ولكن لا يفيد صرف الاتصال للانتزاع عنوان البيت بل يحتاج الى كون الاتصال على وجه مخصوص وترتيب خاص وكيف كان فالاتحاد بين الاشياء المختلفة انما حدث بسبب الاتصال وان كان على وجه خاص وهكذا الحال في السرير فان عنوان السرير يحدث من الاخشاب المتعدده بسبب الاتصال الموجب للاتحاد لان السرير سرير واحد واخشاب كثيرة ونشاء الاتحاد من الاتصال ولكن مع كونه على وجه خاص.

والحاصل ان القرب المكاني وهو الاتصال في المكان يوجب الاتحاد بين الامور المختلفة وينظم شتاتها وقديكون حصول الاتحاد بصرف القرب وقد يكون بواسطة انضمام خصوصية اخرى سوى الاتصال اعنى القرب وبعبارة اخرى قد يكون لاجل مطلق القرب وقديكون لاجل القرب المخصوص .

وقد يتحقق الاتحاد بين الاشياء المتعددة لاجل وحدة متعلق تلك الاشياء كخياطة ثوب واحد فانها اعمال متعددة وافعال متكررة وحيث ان الثوب شيء واحد يوجب هذه الكثرة فتعد خياطة واحدة وكنباء بيت واحد وكتابة كتاب واحد بين فان وحدة البيت والكتاب توجب وحدة الكتابة والبناء من ان كلا منهما اعمال كثيرة وافعال متعددة ونظائر هذا الاتحاد كثيرة غاية الكثرة كما لا يخفى على المتامل.

ومن هذا الباب اتحاد عمل الغسل مع كونه بحسب الحقيقة افعالاً متعددة واعمالاً كثيرة فحيث ان متعلق الغسل أمر واحد لا تعدد فيه تصير الافعال المتعددة امراً واحداً فغسل البدن وان كان بحسب الواقع مركباً من الغسلات الا ان وحدة المغسول تجعلها واحداً ولا اثر لتعدد اجزاء البدن في تعدد الغسل لان البدن يجب غسله لانتزاع الطهارة منه باللحاظ الوجداني الذي لا تعدد له في هذا للحاظ ولا يلاحظ في وجوب الغسل اجزاء البدن كى يتعدد المغسول فالاجزاء في مرحلة البدنية امر واحد لا تعدد فيه فلا تعدد في الغسل المتعلق بالبدن لان وحدة المغسول توجب وحدة الغسل.

منها القرب الزماني وهو الاتصال بين الافعال المتعددة بحسب الزمان كالقرب بين الايجاب والقبول الموجب لصيرورتهما عقداً واحداً وليس هذا الاتحاد الحاصل بينهما الا لاجل اتصال القبول بالايجاب زماناً وعدم وقوع الفاصلة بينهما فاصلة يعتد بها فالمؤثر هو العقد المركب منهما وهو امر واحد بيان ذلك ان حدوث العلقه وحصول العقدة بين المالمين او الشخصين او المال والشخص بحسب اختلاف المعاملات مسبب من العقد المركب من الايجاب والقبول الذين هما امران مختلفان متغايران وكونهما سبباً واحداً لحدوث العلقه وحصول العقدة انما هو بعد صيرورتهما امراً واحداً لا تعدد فيه ومن المعلوم ان صيرورة الشئيين شيئاً واحداً منوط بامر من الامور يوجب حصول الاتحاد بينهما وليس فى المقام سوى القرب بحسب الزمان فالايجاب والقبول امران اذا لوحظا منفردين احدهما الايجاب والاخر القبول وامر واحد له اثر واحد يسمى الأول بالعقد والثانى العقدة اذا لوحظا متصلين بالاتصال الزماني بل الايجاب اذا لوحظ اجزائها امور مختلفة واتحادها ينتزع من القرب الزماني .

فقولك انكحتها اياه على الصداق مشتمل على فعل وفاعل ومفعول و جار و مجرور وكل واحد منها كلمة مستقلة فى نفسها لاربط لها مع الاخر الا ان التكلم على وجه مخصوص و ايراد واحد منهما بعد الاخر بلافصل يعتد به نظم شتاتها وجعلها مع اختلافها شيئاً واحداً سمى بالايجاب وكذلك الحال فى القبول.

والحاصل ان تأثير العقد انما هو بلحاظ الوحدة لا بلحاظ التعدد ولذا يؤثر اثرا واحداً هو العلقه بين الشئيين .

وصيرورة اجزاء الصلوة باسرها ماهية واحدة ليس الا من باب الاتحاد المنتزع من القرب بين الاجزاء اعنى الاتصال الزمانى فكون الصلوة موضوعاً واحداً له حكم واحد من الوجوب او الاستحباب مع انها بلحاظ الاجزاء امور كثيرة مختلفة هو مافي عليه انما بلحاظ ان الشارع (ص) جعل هذ الاشياء شيئاً واحداً و لا يمكن حدوث الوحدة بين الامور الكثيرة المختلفة الا بعد ملاحظة منشأ لها ولا يتصور في المقام منشأ سوى القرب الزمانى الذى يقتضى الاتحاد فالصلوة لها جهتان جهة الكثرة و جهة الوحدة وموضوعيتها للحكم الواحد بلحاظ الوحدة ضرورة استحالة ثبوت حكم واحد لامور مختلفة مع عزل اللحظ عن جهة الوحدة.

وهكذا الحال في الحج فانه امر واحد مركب من اعمال عديدة لوحظت فيه جهة وحده صارت بتلك اللحاظ عملاً واحداً مع فرق في اجزائه في مرحلة الجزئية لكون بعضها ركناً وبعضها غير ركن كاجزاء الصلوة .

وقد يحصل الاتحاد بين الاشياء المتعددة المفترقة لنحو آخر من القرب كاتحاد الجنس والفصل في مرحلة النوعية واتحاد افراد الجيش في اطلاق لفظ الجيش عليهم فان الجنس والفصل امر ان مغايران واتحدا في مرحلة النوع لاجل قرب مخصوص بينهما وكذلك الافراد وليس هذا القرب من القرب المكاني والزمانى كما انه ليس الاتحاد لاجل وحدة المتعلق .

والحاصل من هذا التفصيل ان الامور المختلفة والاشياء المتعددة لا يتصور لها اثر او حكم واحد الا بعد ملاحظة جهة وحدة فيها تعد لاجل ذلك اللحاظ امراً واحداً يترتب عليه ذلك الاثر الواحد او الحكم ومنشاء هذا الاتحاد هو قسم من اقسام القرب المكاني او الزمانى اوامر آخر حصل اتحاده من القرب ايضا كوحدة المتعلق الموجبة لوحدة العمل المتعلق به المنتزعة من القرب بين اجزاء المتعلق .

اذا تمهد ذلك نقول ان الموضوع مركب من الاجزاء المتعددة من الغسلات

والمسحات وتأثيره اثر الطهارة وانتزاع الطهارة منه لا يمكن ان يكون بلحاظ الكثرة اعنى كثرة الاجزاء لما عرفت آنفاً من ان الطهارة امر بسيط وحداني لا يتصور له اجزاء عديدة يستند وجود كل جزء منها الى جزء من الوضوء فالامر الواحد ينتزع من امر واحد .

فلا يؤثر الوضوء اثر الطهارة الا بملاحظة كون الاجزاء امراً واحداً واتحاد الامور المختلفة لا يتحقق بغير منشاء له ولا يتصور في المقام منشاء سوى القرب الزماني المعبر عنه بالموالات كناية فاعتبار الموالات في الوضوء انما لاجل هو تحقق الاتحاد المصحح لاتصافه بصفة المنشأة لانتزاع الطهارة التي هي امر بسيط لاجزاء له ويستحيل انتزاعه من امور عديدة بخلاف الغسل فان كثرته يتحد باتحاد المغسول اعنى البدن ولا يحتاج حصول الاتحاد في افعاله الى القرب الزماني الذي عبارة اخرى عن الموالات فلا يشترط الموالات في الغسل .

فظهر فيما صدر عن بعض الاعلام من ان الموالات واجب بالوجوب الشرعى لان من البيّن الواضح ان الوضوء ليس من الواجبات الشرعية التي يعاقب تاركها بتركها بل هو من الشرائط لصحة الصلوة فتارك الوضوء يستحق العقاب لاجل ان ركه له مستلزم لترك الصلوة لتوقف صحتها عليه ولا يستحق عقاباً سوى ما يترتب على ترك الصلوة ولا دليل يدل على وجوبه وما يطلق عليه من لفظ الواجب ليس المقصود منه هو الواجب المقابل الاستحباب والحرام بل المقصود منه هو الشرطية وسيوضح غاية الاتضاح في مبحث احكام الوضوء وبعد ما لم يجب الوضوء كيف يحكم بوجوب الموالات مع انها اعتبرت فيه لتمامية امره وصلاحيته لانتزاع الطهارة منه ومنشاء التوهم اطلاق لفظ الواجب عليه او على اجزائه وقد عرفت معنى الوجوب .

فلا- ينبغى البحث عن وجوبه والاستدلال على عدمه وعدم ترتب الاثم عليه كما انه لا ينبغى البحث عن الصحة و البطلان بعد فرض الوجوب و ترتب الاثم لظهور الأمر فيه.

ثم ان المعيار في تميز القرب المحقق للاتحاد هو فهم العرف فما لم يصل

المفصل الواقع بين الجزئين حداً يخل بامر الوحدة عند العرف ويحسب الاشتغال بالاجزاء شغلا واحداً لا يمنع من الانتزاع مانع من حيث تحقق القرب ولوحكم العرف باخلال الفصل امر الاتحاد واعتنى بشانه فينهدم اساس الموالات فلا ينتزع الطهارة من امور متفرقة مالم يجمع شتاتها جامع .

وهذا المعيار والمقدار يتبع في صورة الاختيار والتذكار .

واما في صورة الاضطرار فنزل الشارع بقاء البلل منزلة الغسل الموجب له فمالم يجف السابق يجوز الاتيان باللاحق ولا يضر الفصل الواقع بين العمليين للاتحاد الموجب لصحة الانتزاع اذا لم يقع عن العمد والاختيار لتنزل البلل منزلة الاشتغال بالعمل فالمحقق لعنوان الموالات امران احدهما تتابع الاعمال من دون فاصلة يعتد بها وعد العرف الاعمال عملا واحداً وثانيهما بقاء البلل في السابق عند الشروع في اللاحق غاية الامر ان الثاني يفيد في تحقق الموالات اذا وقع الفصل لأمر خارج من الاختيار .

وان شئت قلت ان الموالات يتحقق بتحقيق التابع والتواصل بين الافعال سواء كان الافعال الحقيقية او التنزيلية اعنى الآثار المنزلة منزلة الافعال والاكتفاء بالتنزيل في صورة عدم امكان الفعل الحقيقي .

قال صاحب الجواهر قدس الله . سره بعد نقل الاقوال المختلفة من مراعات الجفاف في كلا الحالين ولزوم المتابعة بين الافعال من غير غير فاصلة يعتد بها عرفاً

ووجوب المتابعة وجوباً شرعياً يحصل به الاثم دون البطان .

فظهر من ذلك كله ان الاقوال في المسئلة ثلثة بل قد يظهر من بعض المتأخرين وجود قول رابع وهو ما يظهر من الصدوقين من ان الواجب في الوضوء احد الامرين مراعات الجفاف والمتابعة قال في الفقيه قال ابي في رسالته الى ان فرغت من بعض وضوءك و انقطع بك الماء من قبل ان تتمه فاصبت بالماء فتمم وضوءك اذا كان ما غسلته رطباً وان كان جف فاعد وضوءك وان جف بعض وضوءك قبل ان تتم الوضوء من غير ان ينقطع عنك الماء فاغسل ما بقى جف وضوءك اولم يجف انتهى .

وانت اذا تأملت في هذه العبارة حق التأمل عرفت ان مفادها موافق لما اخرناه لان ظاهر انقطاع الماء فالاصابة به هو فوات التواصل والتتابع بين الافعال اضطراراً وحينئذ لا يصح الوضوء الا مع بقاء الرطوبة وتنزلها منزلة الفعل وبقائها يصح ولا دلالة لها على لاكتفاء لمراعات الجفاف عن التواصل في صورة العمدة.

واما الدليل على ما ذهبنا له من لزوم احد الامرين التواصل وبقاء الاثر اى البلل في تحقق الموالاة وانتزاع الطهارة من الافعال وتقييد كفاية بقاء البلل بالاضطرار امور منها تدل على لزوم التواصل ومنها على تنزل الاثر منزلة الفعل والاكتفاء به ومنها على التقييد .

اما الاول فموثقة أبي بصير عن ابي عبدالله (ع) اذا توضأت بعض وضوئك فعرضت لك حاجة حتى يبس وضوئك فاعد وضوئك فان الوضوء لا يتبعض .

فهى صريحة في لزوم التتابع فان قوله (ع) فإن الوضوء لا يتبعض عبارة عن نفى الفاصلة ورواية حكم بن حكيم قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن رجل نسى من الوضوء الذراع والراس قال (ع) يعيد الوضوء ان الوضوء يتبع بعضه بعضاً فترى انه علل بطلان الوضوء ولزوم الاعادة الى لزوم التبعية المفقودة في الفرض و مورد السؤال هو حصول الجفاف لما سنذكر من كفاية البلل في تحقق الموالاة في صورة النسيان الذى من صور الاضطرار وما امر أنفا من لزوم الاتحاد في مرحلة انتزاع الطهارة هو المشار اليه في الرواية بقوله (ع) ان الوضوء يتبع بعضه بعضاً وقوله (ع) فى السابقة فان الوضوء لا يتبعض .

وقال في آخر رواية الحلبي عن ابي عبد الله (ع) اتبع وضوئك بعضه بعضاً وهذا الاتباع وعدم التبعض ليس المراد منهما سوى ما سبق ذكره من لزوم الاتحاد بين الاجزاء الحاصل من التواصل والقرب .

واما تنزل البلل منزلة الفعل وكفاية الاثر عن العمل فيدل عليه اخبار كثيرة مستفيضة اعنى الاخبار الدالة على اعادة الجزء المقدم الذى حقه التاخير ضرورة فوات التواصل حينئذ فلا يتصور وجه لجواز الاعادة الا بعد فرض ان البلل منزل

منزلته ففي صورة فوات التواصل مع الجفاف فيحكم بالبطلان .

كما حكم به في الروايات وفصل بين بقاء البلل واليبوسة واما تقييد كفاية البلل عن التواصل بكونها في حال عدم الاختيار فهو ما عرفت من وجوب التواصل وانما الدليل دل على تنزل الاثر منزلة المؤثر في حال النسيان فان عموم ما دل على اعادة الجزء مع بقاء البلل وصحة الوضوء مع الاعادة مقيد بقيد النسيان ولا دليل يدل على صحة لوضوء مع فوات التواصل في صورة العمد لانه ليس في الاخبار ما يدل على جواز الاكتفاء بالبلل في صورة تعمد المهلة بين الجزئين :

فما ورد ما يدل على جواز الفصل المخل بالتواصل العرفي بل الاخبار في مقام بيان جواز اعادة الاجزاء لتحصيل الترتيب ما لم يجف السابق.

وقد عرفت سابقاً وجوب حمل اطلاقات تلك الاخبار على صورة النسيان وبتلان صورة العمد لاستتباعه التشريع المنافي لانتزاع الطهارة الافعال لان العامة من لا يمكنه ايقاع الجزء بعنوان الجزئية بعدم كونه موافقا لمجموع الشارع ولزوم التشريع اذا اوقعه من قبل نفسه.

فالاستدلال بصحيح منصور بن حازم على كفاية البلل على الاطلاق ليس في محله.

قال شيخنا المرتضى (قده) بعد نقل الاقوال فمرجع قول المختار الى كفاية التواصل بالمعنى الاعم من تواصل نفس الافعال بعضها ببعض و تواصلها من حيث الاثر بان يشرع في الفعل اللاحق قبل محو اثر الفعل السابق و هو البلل فالقادح في الوضوء هو تقاطع الافعال عيناً واثراً وهو المراد بالتبعيض في قوله (ع) ان الوضوء لا يتبعض وعليه يحمل المتابعة في رواية حكم بن حكيم وغيرها انتهى.

فما اختاره قدس الله سره من التواصل بالمعنى الاعم في غاية الصحة لانه عبارة اخرى عن تنزل الاثر منزلة العمل في مرحلة الاتحاد الا ان اطلاق هذا التنزيل وتعميمه على صورة العمد لا يكاد يصح لعدم دليل يدل على هذا التنزيل واستلزام تعميمه صورة العمد التشريع المخل.

ص: 51

والحاصل ان بعض الروايات دل على وجوب التتابع والتواصل بين اجزاء الوضوء ولزومه في مرحلة انتزاع الطهارة منه كموثقه ابي بصير و رواية حكم بن حكيم ورواية حلبى وبعضها دل على كفاية بقاء البلل فى السابق لتحصيل الترتيب باعادة الاجزاء التى قدمت مساحقه التقديم المستلزمة لصحة الوضوء مع فقدان التواصل والعمل بمفاد هاتين الطائفتين من الروايات لا يمكن الا يجعل البلل منزلاً منزلة العمل والتواصل اعم من تواصل الافعال والآثار كما حكم به الشيخ قدس الله سره وانما الزمان تقييد كفاية الأثر عن العمل بالاضطرار ورود الاخبار الدالة على كفاية البلل مورد وقوع الخلل في الترتيب المنافي للاختيار كما عرفت مراراً ثم ان كلا من التواصل وبقاء الأثر يكفى بانفراده في الاتحاد .

فلو حصل الجفاف مع تتابع افعال الوضوء لم يقدح في صحته وكذا العكس في صورة الاضطرار لان البقاء يدل عن التوصل الفعلى فى مورد خاص فلا يجب الجمع بين البديل والمبدل منه.

وظهر من كون بقاء البلل بدلاً عن التتابع في العمل انه لا معنى للتقدير الزماني الذي قيل في المقام بل المناط هو بقاء البلل في الكفاية فلميس الجفاف المخل المصححة الوارد في الروايات كاشفاً عن مقدار من الزمان كى يقيّد بالجفاف الحاصل في الهواء المعتدل بل امر الصحة يدور مدار التتابع والبلل قائم مقامه فلا مناص في احراز الصحة من احراز التتابع او ما يقوم مقامه ففي صورة فقدان التتابع وحصول الجفاف لا يبقى وجه للصحة .

وليس فى الاخبار ما يدل على كون المقصود من الجفاف هو تقدير الزمان حتى يحمل على معتدل الهواء والوقت وابعده من الصواب التفكيك بين الرطب من الهواء والحار منه والحكم بكفاية البلل في الهواء الرطب مع بقائه مدة مديدة والحكم بالصحة مع الجفاف مع حرارة الهواء اذا فرض بقائه مع الاعتدال لان مقتضى كون التقدير بالجفاف كاشفاً عن التقدير الزماني صحة الوضوء مالم يمض ذلك المقدار و بطلانها فى صورة النفي لان المناط حينئذ هو الزمان لا البلل والجفاف

فاكتفاء الشهيد بقاء البلبل في الهواء الرطب على ما حكى عنه يؤيد ما اخترناه من كون المناطق في الصحة والبطلان هو بقاء البلبل والجفاف.

الا انه قدس سره حكم بالاكتفاء في صورتى التأخير اعنى الاختيار والاضطرار ونحن لا نقول بذلك في صورتين .

ثم ان المراد من السابق المكفى بقاء البلبل فيه في جواز الاتيان باللاحق هو الاعم من متاؤ الجزء اللاحق بلافاصلة لما عرفت من دلالة الاخبار على كفاية بقاء البلبل فى اللحية والحاجب والاشفار في صحة اعادة المسح المنسي مع فصل غسل اليدين بين غسل الوجه ومسح الراس.

وهل يكفى بقاء البلبل في السابق حين الشروع فى اللاحق او يجب بقائه حتى اللاحق الاقرب الاول لحصول التتابع به فانه ليس سوى اتصال العمل اللاحق بالغسل السابق او ما يقوم مقامه ومن المعلوم ان الاتصال انما هو بجزء من اللاحق جزء من السابق فالجزء الاول من اللاحق اتصل بالبلبل المنزل منزلة العمل و حيث ان اتصال الجزء يكفى فى تحقق التتابع اذا كان الجزء جزءاً من العمل اللاحق والبلبل السابق يمكن ان يقال بكفاية بقاء البلبل في بعض الجزء السابق في تحقق التتابع فكما ان العمل امر تدريجي لا يبقى بتمامه في آن واحد و حصول التتابع يلاحظ وصل الجزء الاول من العمل اللاحق الى الجزء الاخر من السابق فكذلك البلبل المنزل منزلته فالجزء الاخر من البلبل منزل منزلة الجزء الاخر من العمل ويدل على هذا ما حكم في الاخبار من اخذ البلبل من الحاجب واللحية والاشفار لمسح الراس فانه في صورة جفاف بقية الوجه واليدين .

والحاصل ان بطلان الوضوء لاجل الخلل فى الموالات في صورة الاضطرار يتوقف على جفاف جميع الاجزاء السابقة من الجزء اللاحق بحيث لم يبق للوضوء اثر نعم قد يبطل الوضوء مع بقاء اثر من آثار الوضوء كما اذا نسي مسح الراس وتذكر ولم يبق في اليدين والوجه بلل يكفى للمسح اعنى مسح الراس والرجلين مع بقائه ما يحصل به التتابع فالبطلان حينئذ لاجل عدم جواز المسح بالماء الجديد

لا لاجل حصول الخلل في الموالاة .

لما عرفت من حصول التتابع بقاء جزء من البلبل ولا يشترط كفاية الباقي للمسح ولذا لونسى غسل احدى اليدين ثم تذكر انه لم يغسل وبقي في الوجه اويد اليمنى اذا كان المنسى اليسرى شيء من البلبل اقل من مقدار يكفى للمسح يرجع ويأتى بالمنسى ويصح وضوءه لحصول التتابع بجزء قليل من البلبل وليس له الرجوع اذا كان المنسى المسح لاحتياجه الى ماء جديد لا يجوز معه المسح .

فظهر فرق بين نسيان مسح الراس ومسح الرجلين لانه يمكن بطلان الوضوء في صورة نسيان مسح الراس مع صحته في نسيان مسح الرجلين لانه قد يتفق بقاء مقدار من البلبل يكفى لمسح الرجلين او الرجل الواحد ولا يكفى لمسح الراس والرجلين ففي هذه الصورة يمكن اتمام الوضوء صحيحاً اذا كان المنسى هو الرجلان او الواحد ولا يمكن اذا كان المنسى هو الراس ضرورة ان مسح الراس يصح في صورة الاتيان بمسح الرجلين بعده والمفروض عدم كفاية البلبل لمسح الراس والرجلين معاً وظهر من ما ذكرناه من كيفية اعتبار الموالاة في الوضوء وانها مما يحقق عنوان الوضوء لتوقف حصول الاتحاد عليه ان من نذر اتيان الوضوء الموالى او الموالاة في الوضوء يتعلق نذره على اتيان الوضوء صحيحاً لان معنى الصحة في الوضوء هو كونه بحيث ينتزع منه الطهارة وقد عرفت توقف الانتزاع على الموالاة ف المتوضوء المنحل بالموالات آثم لاجل المخالفة للمنذر ويبطل وضوءه لاجل الاخلال بالموالات و ان اتحد الاخلال والمخالفة بحسب المصداق ولا يستند البطلان الى المخالفة لعدم احداث النذر صفة زائدة في الوضوء يوجب خلوه عنها بطلانه فغاية ما يوجب النذر وجوب المنذور اذا كان قبل النذر مستحبا وتاكيد الوجوب اذا كان واجباً فلا يترتب عليه سوى التكليف واما الحكم الوضعى فلا يترتب على النذر بل هو تابع لجعل الجاعل.

فظهر ان الحكم بالبطلان لا-جله في حيز البطلان حتى على القول بوجوب الموالاة وجوباً شرعياً لان الصحة والبطلان من الاحكام الوضعية التي لا يؤثر النذر

فيها وجوداً ولاعدماً فلا يترتب على النذر الا التكليف الذي من اثراته الاثم في صورة المخالفة وتحقق المخالفة منوط على تعيين المندور سواء كان بتعيين النادر كما اذا نذر الموالاة في وضوء خاص في وقت مخصوص لا يحتمل التعدد بوجه من الوجوه او بسبب ضيق الوقت كما اذا نذر الموالاة في وضوء من وضوئات شهر مخصوص او اسبوع كذلك و انتضى الشهر والاسبوع .

واما التأخير الى حد حصول التهاون فيوجب الاثم لاجل حصول التهاون لا أن المندور يتعين بالتأخير الى ذلك الحد فلونذر الموالاة في وضوء من الوضوئات من دون تعيين واخر الاثيان به الى حد التهاون اثم لاجله ويجب عليه الاثيان بعده فلواتى به خرج عن عهدة النذر مع انه آثم لاجل التأخير الى ذلك الحد .

والحاصل ان الاخلال بالموالاة اثره بطلان الوضوء لاجل انها لازمة في صحته وانتزاع الطهارة منه لالاجل استلزامه للاثم سواء قيل بوجوبها او استحبابها شرعاً او بوجوبها شرطاً غاية الأمر شدة الاثم لوقيل بالوجوب شرعاً لشدة وجوبها بالنذر.

الترتيب في الابعاض

و من الشرائط الانتزاع الترتيب في أبعاض الافعال

كتقديم الطرف الاعلى من الوجه على الطرف الاسفل وتقديم طرف المرفق من اليدين على طرف الاصابع في الغسل والانسب ذكره في مبحث الجزء الذي يشترط فيه فلا نورد له مبحثاً مستقلاً فلنشرع في ذكر الاجزاء للوضوء .

فنقول بعون الله وتوفيقه ان اجزاء الوضوء هي غسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين كما نطقت الآية بها اما الوجه فهو فعل من الوجهة فمفاد هذا اللفظ هو الحامل للوجهة وحاملية العضو لهذا المعنى لا يمكن الا ان يكون ما يواجه به او ما به التوجه وهذا مراد من فسر به وهو عضو مخصوص له طول وعرض اما طوله

فهو ما بين القصاص والذقن واما عرضه فهو ما لم يتجاوز الى اليمين واليسار .

بيان ذلك ان للراس بالمعنى الاعم اطرافاً اربعة طرف القبالة والقفاء واليمين

واليسار والوجه هو طرف القبال منه الا- ان فى طوله يستثنى منه فوق القصاص فهو داخل فى الراس بالمعنى الاخص والطرف الآخر من الطول يمتد الى طرف الذقن واما عرضه فلا يستثنى منه شيء الا ان طرف اليمين واليسار لا يدخل فيه وحيث ان للراس شكلاً يقرب من الكرة وتميز طرف من الأطراف فى الكرة لا يخلو عن صعوبة ولحد القبال واليمين واليسار نوع خفاء لا يفهم بسهولة ورد من اهل العصمة بيان تميز حد الوجه من غيره لا ان للوجه معنى شرعياً وراء المعنى اللغوى .

روى زرارة عن الامام ابى جعفر محمد الباقر (ع) وقال له (ع) اخبرني عن الوجه الذي ينبغى ان يتوضأ الذى قال الله تعالى فاغسلوا وجوهكم فقال الوجه الذي امر اله بغسله الذى لا ينبغى لاحد ان يزيد عليه ولا ينقص عنه انزاد عليه لم يوجر و ان نقص عنه اثم مادارت عليه الابهام والوسطى من قصاص الشعر الى الذقن و ماجرت عليه الاصبعان مستديراً فهو من الوجه و ما سوى ذلك فليس من الوجه قال قلت الصدغ من الوجه قال لا .

فقوله (ع) مادارت عليه الابهام والوسطى من قصاص الشعر الى الذقن تحديد للوجه طولاً وعرضاً وقوله (ع) وما جرى عليه الاصبعان مستديراً فهو من الوجه ما سوى ذلك فليس من الوجه كالنتيجة لقوله الاول اورده ايضاحاً لقوله الاول ومقتضى دوران الاصبعين من القصاص الى الذقن كون ابتداء التدوير من القصاص وانتهائه الى الذقن فلا بد لمعرفة حد الوجه من جعل الاصبعين على الخط الموهوم من اتصال الجبهة المجردة عن الشعر بالرأس المشتملة عليه وادارتها مارين الى الذقن الى ان يلتصقا فى الذقن ولا يمكن هذا الادارة والامرار باليد اليمنى الابامرار الابهام من جانب اليمين من الوجه وامرار الوسطى من جانب اليسار منه و يلاحظ مقدار الادارة وانفراج الاصبعين من اول الامرار الدورى واما بهما بعد وصولهما حد النصف من طول الوجه بحيث لا ينفرجا تمام الانفراج قبل وصولهما منتصف الطول كى لا يدخل فى الفعل ماليس من الوجه.

ضرورة انه لو انفرجا تمام الانفراج من اول انفصالهما ينافي التدوير لاجل.

انه يدخل الصدغ بينهما مع انه ليس من الوجه لانه الشعر النابت ما بين رأس الاذن والجبهة ومنتهاه يبلغ ما يحاذى الحاجب وليس جميع ما بين الحاجب والاذن صدعاً كى يدخل بعضها في الوجه .

نعم لابد من انفراج الاصبعين من اول الحركة ما يدخل به الجبينان سيما في صورة كون الخط الفاصل بين الوجه والراس المعبر عنه بالقصاص مستويا و اما النزعتان فلا يدخلان في الوجه اذا اخذ الغسل من القصاص لان الاصبعين لا يمران فوق القصاص والنزعتان هما البياضان المكتنفان بالناصية والناصية فوق القصاص فلا يمكن مرور الاصبعين عليهما.

والحاصل ان الدائرة المستفادة من قوله (ع) دارت وقوله مستديرة ليس المراد منها ما يحيط به خط يستوى جميع نقاط الخط بالنسبة لى المركز في القرب والبعد ضرورة خروج الجبينين عن هذه الدائرة سيما مع استواء الخط العرضى اعنى القصاص وهذا من المحسوسات التي لا- يقدر على انكاره احد الا بعد غمض العين وغض البصر وصرف الوجدان عما يحصل له بل المقصود منها هو الحصول من امرار الاصبعين وتدويرهما على الوجه الذي ذكرناه من وضعها على القصاص وامرارهما الى الذقن وملاحظة دورانهما بحسب التدريج وانفراجهما كذلك سوى المورد الذي ذكرناه من لزوم سرعة الانفراج لاحاطة الجبين ولا ليس حد يقول ليس في كلام الامام (ع) اشعار لهذا الاستثناء وليس هذا الا تفسير كلامه (ع) بالراى لان دخول الجبينين في الوجه ممالا منكر له .

وتدل عليه رواية اسمعيل بن مهران عن ابي الحسن الرضا حيث قال كتبت الى الرضا(ع) اسئله عن حد الوجه فكتب من اول الشعر الى آخر الوجه وكذلك الجبينين فترى صراحة دلالتها على دخولهما في الوجه مع ان دخولهما فيه من اوضح الواضحات عند العرف وقد عرفت سابقاً ان الوجه ليس له معنى من المعانى الشرعية بل هو من الموضوعات العرفية ودخول الجبينين فيه ليس امرا تعبديا يتوقف على الورود اما ذكر الامام (ع) فلاجل اهتمامه بالاحكام الشرعية وايضاحه للسائل .

والحاصل ان الرويتين دالتان على ما بيناه اعنى كون الدائرة على الوجه المذكور وانما قلنا ان التحديد حاصل بالفقرة الاولى و ان الثانية كالنتيجة لها لان قوله (ع) مادارت عليه الابهام والوسطى من قصاص الشعر الى الذقن شامل للحد طولاً و عرضاً اما الحد الطولى فظاهر واما الحد العرضى فيستفاد من قوله دارت لان الدوران لا يتحقق الا بعد مرور الاصبعين الى الطرفين اليمين واليسار ولان بيان طول الوجه وحدة لا يحتاج الى الدوران على ان قوله (ع) ما دارت خبر عن قوله الوجه الذى وصفه بالذى امر الله بغسله الى قراه اثم فلا يمكن وجود نقص في التعريف وقد تم كلامه وقوله ماجرت عليه الاصبعان مستديراً فهو من الوجه بيان اخر متفرع على البيان الاول وترى بالعيان ان جيان الاصبعين واستدارة الوجه مستفادان من قوله (ع) دارت الى الذقن لان الدوران جريان مخصوص و استدارة تحصل من ادارة الاصبعين .

فظهر من هذا البيان انه لا يدخل فى الوجه النزعتان ولا الصدغان من جانب اعلى وكذلك لا يتجاوز الاصبعان عن حد الوجه فى جانب الاسفل لما حررنا من لزوم تضييق الدور بعد تجاوز الاصبعين عن حد النصف من الطول و شروعها الى التقارب بعد الوصول الى المنتصف فعليك الاختبار بامرار الاصبعين على الوجه المذكور حتى يتضح لك انه لا يدخل فى الوجه غير الوجه من جانب الاسفل فلا يحتاج في اخراج ماعدى الوجه الى التمسك بالوضوح وان الرواية مبينة للوجه والخارج من الوجه وضوحاً لا يجب اخراجه فان مقتضى هذا التمسك هو الاعتراف بان الرواية لا تكشف عن خروجه بل تقيد دخول غير الوجه فيه الا ان الامر واضح غاية الوضوح انه ليس من الوجه مع ان الرواية مبينة لخروجه غاية البيان لما حررنا من كيفية تحصيل الدائرة .

وظهر ايضاً ان معرفة ما تجب غسله لا تتوقف على معرفة الاعضاء المخصوصة من الصدغ والنزعة وموضع التحذيف والعدار والعارض لان ما يجب غسله هو ما تدور عليه الاصبعان من القصاص الى الذقن على الترتيب المذكور سواء سمي بالاسامي

والحاصل ان الرويتين دالتان على ما بيناه اعنى كون الدائرة على الوجه المذكور وانما قلنا ان التحديد حاصل بالفقرة الاولى و ان الثانية كالنتيجة لها لان قوله له ما دارت عليه الابهام والوسطى من قصاص الشعر الى الذقن شامل للحد طولاً و عرضاً اما الحد الطولى فظاهر واما الحد العرضى فيستفاد من قوله دارت لان الدوران لا يتحقق الا بعد مرور الاصبعين الى الطرفين اليمين واليسار ولان بيان طول الوجه وحدة لا يحتاج الى الدوران على ان قوله الا الله ما دارت خبر عن قوله الوجه الذى وصفه بالذى امر الله بغسله الى قراه اثم فلا يمكن وجود نقص في التعريف وقد تم كلامه وقوله ماجرت عليه الاصبعان مستديراً فهو من الوجه بيان اخر متفرع على البيان الاول وترى بالعيان ان جيان الاصبعين واستدارة الوجه مستفادان من قوله الله د ادت الى الذقن لان الدوران جريان مخصوص و استدارة تحصل من ادارة الاصبعين .

فظهر من هذا البيان انه لا يدخل فى الوجه النزعتان ولا الصدغان من جانب اعلى وكذلك لا يتجاوز الاصبعان عن حد الوجه فى جانب الاسفل لما حررنا من لزوم تضييق الدور بعد تجاوز الاصبعين عن حد النصف من الطول و شروعها الى التقارب بعد الوصول الى المنتصف فعليك الاختبار بامرار الاصبعين على الوجه المذكور حتى يتضح لك انه لا يدخل فى الوجه غير الوجه من جانب الاسفل فلا يحتاج في اخراج ماعدى الوجه الى التمسك بالوضوح وان الرواية مبينة للوجه والخارج من الوجه وضوحاً لا يجب اخراجه فان مقتضى هذا التمسك هو الاعتراف بان الرواية لا تكشف عن خروجه بل تقيد دخول غير الوجه فيه الا ان الامر واضح غاية الوضوح انه ليس من الوجه مع ان الرواية مبينة لخروجه غاية البيان لما حررنا من كيفية تحصيل الدائرة .

وظهر ايضاً ان معرفة ما تجب غسله لا تتوقف على معرفة الاعضاء المخصوصة من الصدغ والنزعة وموضع التحذيف والعدار والعارض لان ما يجب غسله هو ما تدور عليه الاصبعان من القصاص الى الذقن على الترتيب المذكور سواء سمي بالاسامي

المذكورة ام لم يسم .

نعم ماتعين كونه من الصدغ لابد من اخراجه حين التدوير لصراحة الرواية في خروج الصدغ من الوجه فلاوجه للبحث عن الاعضاء المذكورة في المقام لاجل

تعين الحد بل البحث عنها يفيد معرفة الداخل في الوجه والخارج منه.

اما النزعة والصدغ فقد عرفت سابقا واما العذار فهو منتهى الصدغ يجب الابتداء وينتهي الى العارض لكنه اعرض من الصدغ بحيث ينتهي بعضه من الاعلى من مواضع التحذيف فمما قيل في معنى مواضع التحذيف بانها الشعر بين انتهاء العذار والنزعة المتصل بشعر الراس لا ينافي ما بيناه من العذار فبعضه يتصل بالصدغ وبعضه بمواضع التحذيف التي هي بين العذار والنزعة وينبت عليها الشعر الخفيف.

واما العارض فهو ما نزل عن حد العذار وما قيل في الدروس من انه الشعر المنحط عن القدر المحاذي للاذن الى الذقن يشعر عن نزوله عن حد العذار الا ان اتصاله الى الذقن ليس عد قوم ولفظه يكشف صحة ما في الصحاح من ان عارضة الانسان صفحتا خديه وقولهم فان خفيف العارضين يراد به خفة شعر العارضين لانه فاعل من العرض الذي معناه الاظهار الذي في الخد واما الذقن فهو مجمع اللحيين ومنه يسترسل الشعر والقصاص هو الفاصل بين الراس بمعنى الاخص والوجه فهو منتهى منبت شعر الراس في طرف القبال ومبتدى الوجه .

والاختلافات الواقعة في دخول هذه الاعضاء في الوجه و خروجها عنه ناشئة عن الاختلافات الواقعة في تعيين هذه الاعضاء لما عرفت ان حد العرضي من الوجه هو

محاط الاصبعين .

وهو المشهور بين الاصحاب رضوان الله عليهم فالاختلاف في دخول بعض الاعضاء وخروجه من الحد المعين او تبعضه في الدخول والخروج لا يكون الا لاجل خفاء ذلك العضو ويمكن ان يكون منشئها اختلاف اصابع المختلفين ووجوههم في الطول والقصر والموسعة والضيق الموجب لاختلاف اختباراتهم لمقدار اشتمال الاصابع مع ظن كل واحد منهم شخصه ممن يستوى همن يستوى خلقته .

ص: 59

واما على ما بيناه من كيفية التدوير وتعيين الاعضاء فيخرج من الوجه النزعتان والصدغان وموضع التحذيف اما النزعتان والصدغان فقد بينا وجه خروجهما من وقوع النزعتين فوق الناصية التي هي فوق القصاص الذي هو مبدء الغسل والوجه وعدم وصول الاصبعين الى الصدغين .

واما مواضع التحذيف فهي ايضاً تخرج من احاطة الاصبعين على الترتيب المذكور واما مع انفراجهما من اول الحركة كما عليه القوم فيدخل بعضها كما يشهد به الاختبار و اما العذار فبعضه الذي يحاذى الصدغ بالمعنى الذي اخترناه فلا يدخل في الوجه وبعض ما يحاذي مواضع التحذيف يمكن دخوله فيه بل يتعين لازدياد انفراج الاصبعين حين مرورهما على ما يحاذي تحت الصدغ .

واما العارض فعلى التفسير المذكور اعنى كونه صفحة الخد مدخوله في الوجه من الواضحات فالقائل بدخوله كالشهيد ناظر الى هذا المعنى والحاكم بخروجه يراه موضعاً لا يصل اليه الاصبعان ومن قال بالتفصيل بين ما شمله الاصبعان ومالم يشمله يراه أعم واوسع من الوجه.

والتطويل في هذا المقام لا يفيد فائدة ولا ينفع نفعاً لان نزاع الجمهور عنه لفظى بعد ما اتفقوا على الحد المذكور لان نزاعهم يرجع الى ان هذه الالفاظ كالصدغ والعذار وغيرهما هل يطلق على ما هو مشدول للاصبعين ام لا .

وان شئت قلت ان النزاع فى الموضوع ان كنت تعز عليك ان تقول بلفظيته. قال شيخنا الانصاري قدس الله سره بعد بيان مفاد الرواية وبيان الاعضاء والاختلافات فيها في الدخول والخروج .

ثم ان صاحب المدارك لما لاحظ ان اليد اذا وضعت على ما يقرب الذقن فيتجاوز ما بين الاصبعين عن العارضين الجاه ذلك الى دعوى ان تحديد العرض بما بين الاصبعين مختص بوسط تدوير الوجه لالكل خط عرضى منه ما بين القصاص والذقن وفيه مع منافاته لكلمات الاصحاب حيث يعلمون الخروج والدخول في الصدغ والعذار ومواضع التحذيف لوصول الاصبعين وعدمه انه مناف بظاهر الصحيحة

وما ذكره لا يصلح للمصارف لان التحديد بذلك بالنسبة الى ما يمكن توهم دخوله في الوجه كالصدغ والعدار والبياض الفاصل بين العذار والاذن وبعض العذار لا بالنسبة الى ما يقطع بخروجه كالجذء من الرقبة مما يلي العارضين قريباً من الذقن وكذا المراد من القصاص هو منتهى الشعر من الناصية فيشمل منتهاه المار على النزعتين اذ لا يتوهم دخولهما .

وبالجملة فالمراد من الصحيحة هو التحديد المذكور بالنسبة الى ما يمكن توهم دخوله اوقال بعض العامة بدخوله وان كان مقتضى مفهومه منطبقاً على معنى يوجب دخول معلوم الخروج كالنزعتين وما يتجاوز من العارضين الى الرقبة انتهى .

وانت اذا تأملت فيما بيناه حق التأمل ايقنت ان ما حكم به صاحب المدارك قد في كمال المتانة وغاية الصحة لان التدوير المستفادة من الرواية لا يتحقق الا بما حكم به بداهة ان الدور لا يمكن الا بانعطاف الدائر تدريجاً واتساعه من اول الامر الى غاية الوسعة وتضييقه بعد الوصول الى الغاية بحسب التدريج الى ان يتصل الى النقطة الاولى وفي المقام لابد ان ينفرج الاصبعان اولا بحسب التدريج الى النصف او قبل النصف قليلا للمزوم انفراجهما زائداً من التدريج من اول الامر لدخول الجبينين الذين هما من الوجه بالضرورة ثم يتقاربا بعد تمام الانفراج الى ان يلتصقا في الذقن حتى يتحقق الدور المستفاد من قوله (ع) دارت وقوله مستديراً وليس لاحد حمل كلام الامام (ع) على خلاف ظاهره في المقام لانه (ع) في مقام البيان .

وقد اورد في كلامه لفظ دارت و مستديراً فلو لم يكن مقصوده من هذين اللفظين الدوران وكان صرف الاحاطة لما صدر عنه هذان اللفظان بل يكلم بنحو آخر وجاء بلفظ غير ما ذكره الاحاطة والاحتواء وليس له مانع ان يقول احاطت ومحتويا او يتلفظ بلفظ حوت ومحيطا او غير ما ذكر من الالفاظ التي لا يكون فيه شائبة من معنى الدوران لان اطلاق لفظ دارت و ارادة معنى احاطت اخلال بكمال البيان بل إغراء الى غير المراد سيما في مثل هذا المقام .

وقوله (ع) مستديراً يكشف عن ان لفظ دارت ما اريد منه خلاف ما يظهر من معناه بل لا يبعد كون اتيانه لاجل منع الحمل المذكور .

وقوله قده مع منافاته لظاهر الاصحاب تهويل وقوله مناف لظاهر الصحيحة بعيد عن مثله الجليل لان ظاهر الصحيحة على ماذهب اليه الجمهور بل هي صريحة فيه لما ترى بالعيان افادتها الدوران المستلزم لما حكم به هذا المحقق قده و لولا دلالة رواية اسمعيل بن مهران المذكورة سابقا على دخول الجبينين تاماً و بدهاة كونهما من الوجه لم يمنعنا مانع من القول بالدوران التام من اول الشروع في الغسل .

والحاصل ان ما حكم به صاحب المدارك قده موافق للرواية ولا منافات بينه وبينها اصلا بل المنافي لها هو ما حكم به الجمهور من توسيع الاصبعين من اول الامر وما قال بإمكان تصوير شبه الدائره بوضع طرفي الاصبعين منضمين على وسط الناصية ويفرقهما بعد الوضع و جريان الابهام من اليمين والوسطى من اليسار و اجتماعهما ثانيا في آخر الذقن لا يلائم تعليل الخروج والدخول في الصدغ والعذار ومواضع التحذيف بوصول الاصبعين وعدمه لان افتراقهما من وسط الناصية وجريانها من الطرفين اليمين واليسار ان كان على سبيل الدور .

فيقوى مختار صاحب المدارك وان لم يكن على سبيل الدور بان يفترقا وتميزا الى جانب اليمين واليسار من غير ميل الى السفلى قبل تمام الافتراق والانفراج لا يتصور شبه دائرة بل يحدثان خطأ عرضيا بين الوجه والراس طوله بمقدار الوسعة بينها ويتجاوز ان قليلا عن حد الوجه واذا مالا الى جانب لم يكن يحدثان زاويتين قائمتين ان كان الخطان الحادثان بمرور الاصبعين بعد الخط العرض مستقيمين بان لا يمينا الى الوسط ولا يتقاربا اصلا وزاويتين حادتين ان كان لهما ميل الى التقارب في اقل الحركة الى السفلى والميل الى التقارب مناف للتعليل المذكور ايضاً و مرورهما الى السفلى من غير ميل ينافي اجتماعهما في آخر الذقن الا ان يقال ان التعليل في اول الحركة الى ان يتجاوز عن حد العارضين وانت ترى ان ميل

الاصبعين بعد تجاوزهما عن حد العارضين واستقامتهما فوق ذلك في المرور لا يحدث شبه دائرة.

ومحصل هذه التطويلات هو ان اشتمال الرواية على الدوران يلزمنا بالتزام الدائرة المذكورة وهي مستلزما لصحة قول صاحب المدارك وليس للرواية ظهور يحتاج الى الصارف ولا يتصور شبه دائرة على القول المشهور .

وشيخنا البهائي قدس سره لما توهم دخول الصدغ والنزعتين في الاصبعين على ما اختاره الجمهور وقد صرح الامام بخروج الصدغ و حكمت الضرورة بخروج النزعتين اعرض عن اختيار الجمهور وفسر الرواية بما يستفاد منه ما يقرب دائرة تامه قال في اربعينه .

والذي يظهر لى من الرواية ان كلا من طول الوجه وعرضه هو ما اشتمل عليه الاصبعان اذا ثبت وسطه وادير على نفسه حتى يحصل شبه دائرة فذلك القدر هو الذي يجب غسله ثم ذكر ان قوله من قصاص الشعر اما حال من الخبر و امام تعلق بدارت يعنى ان الدوران يبتدى من قصاص الشعر منتهياً الى الذقن ولا ريب انه اذا اعتبرت الدوران على هذه الصفة للوسطى اعتبر للابهام عكسه تميماً للدائرة المستفاد من قوله (ع) مستديراً فاكتفى (ع) بذكر احدهما عن الاخر ووضحه بقوله (ع) وما جرت عليه الاصبعان مستديراً فهو من الوجه فقوله مستديراً حال من المبتداء وهذا صريح فى ان كلا من طول الوجه وعرضه شي واحد هو ما اشتمل عليه الاصبعان عند دورانها كما ذكر.

وحينئذ فيستقيم التحديد ولا يدخل فيه مواضع التحذيف ولا الصدغان لان اغلب الناس اذا طبق الخط المتوهم من انفراج ما بين الابهام والوسطى ما بين قصاص ناصيته الى طرف ذقنه و اداره مثبتا وسطه ليحصل منه الدائرة وقعت مواضع التحذيف والصدغان خارجة عنها فالتحديد المشهور يزيد على ما فهمنا من الرواية بنصف التفاضل ما بين مربع معمول على دائرة قطرها انفراج الاصبعين وتلك الدائرة على مثلثين تحيط بكل منهما خطان مستقيمان وقوس من تلك الدائرة و مواضع التحذيف.

والصدغان واقعان في هذين المثلثين انتهى نقل كلامه زاد الله في علو مقامه.

وانت اذا تاملت فيما بيناه حق التامل واحطت به خيراً عرفت ان ما بعثه الى اختيار ما اختاره على خلاف مازعمه لان الصدغين ومواضع التحذيف خارجان عن الأصبعين لان الصدغين هما الشعران النابتان بعد انتهاء العذارين المحاذيان اراسى الازنين ويزلان عن راسيها قليلا وليسا بتمام ما بين الحاجبين والاذنين حتى يصلا اليهما الاصبعان من الجانبين ومواضع التحذيف لا يصل اليها الاصبعان على الترتيب المذكور منا واما النزعتان فقد عرفت حالهما ايضا بانهما البياضان المكتنفان بالناصية والقصاص تحت الناصية.

واما ما استظهره من الرواية من ان كلا من طول الوجه وعرضه هو ما اشتمل عليه الاصبعان على خلاف ظاهرها لان قوله (ع) من قصاص الشعر متعلق بدارت كما احتمله فلا بد ان يكون الدوران من القصاص الى الذقن بالنسبة الى الاصبعين كليهما كما هو الظاهر وهو قد فرقت بين مبدء دور الابهام وبين مبدء دور الوسطى وكذا بين منتهى دوريهما والعجب انه قد استفاد الدائرة من قوله (ع) المستديراً وحمل قوله (ع) دارت على معنى اشتملت.

وقوله قد فقله (ع) مستديراً حال من المبتداء لا يفيد لمقصوده ابدأ ضرورة ان كونه حالاً له يفيد كون الوجه مستديراً ولا ينحصر الاستدارة على ما استبط واستظهره لانها تحصل من ادارة الاصبعين على الوجه الذي بيناه.

وقوله فالتحديد المذكور يزيد على ما فهمنا من الرواية بنصف التفاضل ما بين مربع معمول على دائرة قطرها انفراج الاصبعين يصح اذا كان ما فهمه شاملاً لجميع اللحين مع ان ادارته الخيط مثبثاً وسطه يخرج شيئاً من اللحين او يدخل شيئاً خارجاً من اللحين لعدم كون اللحين مدورين دوراً تاماً والأغلب الخروج لا الدخول واما خروج الجبينين فقد بينا سابقاً وفي كلامه انظار اخر يظهر بالتامل والحاصل ان ما اتعب نفسه في استظهاره عن الرواية بعيد عن ظاهرها غاية البعد ومخالف لها غاية الخلاف فاراد ان يخرج عن الوجه ما توهم دخوله له خرج عنه

ما لاشك في كونه منه فاحترز عن فعل مالم يوجر فاعله وترك ما ياثم تاركه.

واما ماروى ببعض الطرق من انضمام السبابة بالوسطى فلاينا في ما فيه الوسطى من غير ذكر السبابة لان ما يحيط الابهام والوسطى ازيد من محاط الابهام والسبابة عن غير انضمام الوسطى فلا يستلزم التخير بين الزائد والناقص.

وليس ذكر السبابة عبثا بعد ذكر الوسطى لان انضمام السبابة بالوسطى موجب للفرق بالنسبة الى السعة التي بين الابهام والوسطى حين الامرار بالوجه كما لا يخفى على المختبر الممتحن .

فقوله (ع) مادارت عليه الوسطى والابهام مطلق يقيدده قوله (ع) في طريق آخر مادارت عليه السبابة والوسطى والابهام ويظهر بالاختبار ان دوران السبابة مع الوسطى امر طبيعي قهري والمنع من ادارته يوجب تضيق الدائرة كما يظهر بالامتحان .

ثم ان التحديد الوارد في الروايات في تعيين الوجه طولاً وعرضاً محمول على من تستوى خلقته فلا يدخل فيه وجه الاغم الذى في جبهة الشعر وفاقد شعر الناصية المعبر عنه بالانزع وقصر الاصابع وطويلها بالنسبة الى الوجه لما ورد في رواية زرارة من خروج الصدغ من الوجه .

وفيما كتب الرضا (ع) في جواب اسمعيل بن مهران من دخول الجبينين فيه مع تحديد طول الوجه وعرضه في الرواية وتحديد طوله في المكتوبة فلوكان التحديد على وجه العموم يخرج من الوجه جبين الاغم ويدخل فيه صدغ طويل الاصابع مع ان الامام صرح بدخول الجبين وخروج الصدغ على ان التحديد لوكان على وجه العموم يختلف الوجه في المكلفين الانزع والاغم وطويل الاصابع والقصير مع أن حد الواقعي في الوجه واحد في الجميع وليس لاحد ان يقول انه بعد ماورد في الشرع حد للوجه لا يقدر اختلاف خلقة المكلفين فان كلا من المكلفين يتمسك بالتحديد ويعمل به سواء وافق الاخر املا لان تصريح الامام بدخول الجبينين و خروج الصدغ يكشف عن ان المراد من الوجه المحدود هو وجه المستوى خلقته الاستلزام الاطلاق التناقض في الاغم والانزع وطويل الاصابع .

وحيث ان التناقض يستحيل في الاخبار فلا بد من حمل التحديد الى من يستوى خلقته ورجوع الانزع والاعم وطويل الاصابع وعريض الوجه اليه و معنى الرجوع اليه انهم ينظرون مقدار المغسول من وجه المستوى خلقته من حيث العرض والطول ويلاحظون النسبة بين وجوههم ووجوهه ويغسلون وجوههم بتلك النسبة لا انهم يغسلون وجوههم مقدار المغسول من وجه المستوى خلقته فيدخل في طويل الاصابع ما ليس من الوجوه قطعاً في الوجه ويخرج من عريض الوجه ما يقطع بكونه من الوجه منه

ويرجع الى مستوى الخلقة على الترتيب المذكور من كان نتوانفه زايد من العادة ويمنع من ايصال الانامل الى حد الوجه مع كون الوجه والاصابع عاديين و كذلك من خرج في جبهته ثللول يخرجها عن التسطیح فيغسلان من الوجه ما يصل اليه الاصابع في صورة عدم الزيادة وعدم خروج الثلول.

واما غسل ما يوجب القطع بغسل الوجه اعنى الشيء الزائد من الوجه من باب المقدمة فليس داخل في اجزاء الوضوء بل العقل يحكم به لاجل حصول اليقين

في غسل اليدين

واما الترتيب في فصل الوجه

فهو شرط بصحة الوضوء فلا يجوز النكس في الغسل بل يجب من اعلى الوجه الى الذقن ومعنى الوجوب في المقام شرطيته للصحة

والدليل على الوجوب هو ان اطلاق الاية ينصرف الى ما تعارف بين العقلاء ومن الواضح ان كل عاقل يريد غسل وجهه من دون الثفات الى الوضوء يغسله من الجبهة الى الذقن لا العكس بل كل من له طبع سليم يرى النكس على خلاف الطبع فبعد ما كان المتعارف عند العقلاء كيفية مخصوصة لا بد ان يحمل الاطلاق على تلك الكيفية فكان الاية صريحة في المتعارف حيث اطلقت فلو كان المراد هو غسل الوجه على اى وجه اتفق لقد نصب امارة على عدم وجوب كيفية مخصوصة الا ترى

انه اذا امر المولى عبده بامر من الأمور واطلق فى الامر ولم يقيد ب قيد مخصوص و كيفية مخصوصة و كان المتعارف عند العقلاء اتيان ذلك الامر على وجه مخصوص وان اتى العبد بذلك الامر على غير ذلك الوجه عد عاصياً لاخلاله في اتيانه على ذلك الوجه ولم يسمع منه الاعتذار باطلاق امر المولى .

وليس عصيانه مع اطلاق الامر الا لاجل ان المتعارف بين العقلاء يقوم مقام التصريح بالوجه.

والحاصل ان اطلاق الاية ينصرف الى ما تعارف بين العقلاء وذوى الطباع السليمة سيما مع كون بناء القرآن على الاختصار بل العاقل العارف السليم ذهنه عن شوائب الوسوس والاهام الفاسدة والخيالات الكاسدة البصير بموازين اختراع القرآن وقوانين كلمات الفرقان الخبير بتكلمات المقنن الذي بنى كلامه على الاختصار بحيث لا يوجد في كلامه حرفاً واحداً زائداً على قدر اللزوم يعلم علماً قطعياً يقينياً ان تقييد الغسل في الاية بكونه من اعلى الوجه مع كونه من المتعارفات عند العقلاء المنصرف اليه اطلاق الكلام المتبادر اليه ذهن المستمع العاقل لا يناسب مقام القائل بهذا الكلام المخترع له عظم شأنه وجل شأنه مضافاً الى دلالة الاخبار الحاكية عن وضوء رسول الله (ص).

روى الكليني عن على بن ابراهيم عن ابيه وعن محمد بن اسماعيل عن الفضل ابن شاذان جميعاً عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة قال قال ابو جعفر (ع) الاحكى لكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا بلى فدعا بعقب فيه شيء من ماء فوضعه بين يديه ثم حسر عن ذراعيه ثم غمس فيه كفه اليمنى ثم قال هكذا اذا كانت الكف طاهرة ثم غرف مالاها ماء فوضعتها على جبهته ثم قال بسم الله وسد له على اطراف لحيته ثم امر يده على وجهه وظاهر جبينه مرة واحدة الحديث فانظر الى الامام (ع).

انه (ع) يحكى وضوء رسول الله (ص) ويبدء من جبهته ثم قال في اخر الحديث قال ابو جعفر (ع) سئل رجل امير المؤمنين (ع) عن وضوء رسول الله (ص) فحكى له

مثل ذلك ورواية اخرى عن زرارة قال حكى لنا ابو جعفر (ع) وضوء رسول الله (ص) فدعا بقدر من ماء فادخل يده اليمنى فاخذ كفاً من ماء فاسد له على وجهه من اعلى الوجه ثم مسح وجهه من الجانبين جميعاً الحديث والروايات في هذا الباب كثيرة لا يبقى للمتأمل فيها تأمل في عدم جواز النكس وليس لاحد ان يقول ان فعل رسول الله لا يدل على عدم جواز النكس لان الغسل من الاعلى ايضاً جائز وجوازه لا ينافي جواز النكس لان المقام متخصص بخصوصية لا يتم هذا الاستدلال وهو كون الامام في مقام البيان فلوجاز النكس لاشار (ع) اليه ضرورة ان كل مزيري هذه الكيفية يقطع بعدم جواز النكس الا ان يدل دليل آخر على الجواز .

ورواية ابي حرير الرقاشي مصرحة بصراحة اللفظ بلزوم كونه من اعلى الوجه قال قلت لابي الحسن موسى (ع) كيف اتوضؤ المصلوة فقال لا تعمق في الوضوء ولا تلطم وجهك بالماء لظماً ولكن اغسله من اعلى وجهك الى اسفله بالماء مسحاً وكذلك فامسح الماء على ذراعيك وراسك وقدميك انتهى الحديث ولا يبقى للناظر في هذا الحديث ريب في عدم جواز النكس .

ضرورة انه لوجاز لما صرح الامام (ع) بلزوم الغسل من اعلى الوجه بلامره بالغسل من دون تعيين المبدء و المنتهى ونهيه (ع) عن اللطم يمكن ان يكون لتفسير الابتداء او تعذره من اعلى الوجه مع اللطم ولفظ لكن يؤيد هذا الاحتمال فبعدهما تأملت واختبرت عرفت ان الغسل من اعلى الوجه لا يلايم اللطم بل مناسب للاسدال .

والاخبار الدالة على عدم الجواز غير ما ذكرنا نذكرها عند البحث عن وجوب الابتداء من المرفق في غسل اليدين .

وفيما ذكرناه ههنا كفاية للمدلالة عدم جواز النكس فيغسل الوجه .

ولا يعبأ بما قيل من ان وقوع الفعل بنفسه لا يدل على الوجوب التعييني لان الغسل من الاعلى احد جزئيات المامور به فان في قول الامام محمد بن علي الباقر (ع) الا احكى لكم وضوء رسول الله (ص) اشعار بانه (ع) في مقام الرد على من يجوز النكس وتعريض للعامة القائلين بالجواز ولذا بين الحكم بحكاية وضوء رسول الله (ص) .

المتفق على صحته الفريقان وان ابيت ان تعتقد من بيان الامام (ع) وجوب الابتداء من الاعلى وحتمت على نفسك حمل بيانه وحكايته (ع) على احد جزئيات الكلى فاقصر في اخذ الدليل بما بينا لك من انصراف اطلاق الاية الى ما هو المتعارف اعنى الغسل من الاعلى .

ولا- يمكن لاحد ان يتوهم عدم الفرق بين جزئيات الغسل وشمول الاية على جميع الافراد على السواء لان الفرق بين الجزئيات لكون بعضها متعارفاً مطابقاً موافقاً للطبع بحيث لو خلى وطبع الغاسل يغسل على طبق ذلك اعنى الغسل من الاعلى لا يقال من ايجاب الشك في شمول الاطلاق على غير الفرد المتعارف الموافق للطبع ومع حصول الشك لا يحصل اليقين بحصول الطهارة ولا يجوز استصحاب عدم اعتبار البعض بخصوصه في المقام لانه لا يثبت كفاية البعض الآخر مع كون البعض المنصوص من اكمل الافراد ووضحها فبعدهما حصل الشك في الشمول السبب للشك في الكفاية لا يتعين الطهارة ويستصحب الحدث .

ثم ان مقتضى انصراف الاطلاق الى الفرد المتعارف عدم وجوب الاعلى فالاعلى الى اخر الذقن سواء كان الاسفل مسامتا للاعلى او غير مسامت.

ضرورة ان ما هو المتعارف الموافق للطبع ليس بهذه المثابة من المدافاة الفلسفية بل يظهر بعد تدقيق النظر ان الترتيب بهذا المعنى اعنى الاعلى فالاعلى مما يستحيل عادة وليس في الاخبار ما يدل على هذا النحو من الترتيب بل يستحيل وروده فيها لتعذر الامثال به.

نعم قد يتصور وقوعه اذا كان المتوضأ مرتمساً في الماء ويخرج رأسه من الماء وينوى الوضوء من اول خروج القصاص الى الذقن وهو كما ترى بل للاخبار دلالة على عدم لزوم هذا النحو من الترتيب كما في رواية زرارة التي سبق ذكرها .

حيث قال ثم غرف مالاها من ماء فوضعها على جبهته ثم قال بسم الله وسد له على اطراف لحيته ثم امر يده على وجهه و ظاهر جبينه مرة واحدة وبعد التأمل يظهر ان اسدال غرفة من الماء من الجبهة على اطراف اللحية يوجب تفرق الغرفة

على قطرات تصل كل قطرة الى موضع من الوجه من دون ان يجرى على الترتيب المخصوص اعنى الاعلى فالاعلى اما بالنسبة الى غير المسامت فلاخفاء فيه اصلا و اما المسامت فهو ايضا كذلك والشاهد الاختبار والحاصل ان ما ينصرف اليه الاطلاق هو غسل الوجه بحيث يجب فى العرف غسله من الاعلى لا الزايد من هذا فظهر ان اتصال الماء على الوجه بحيث يغسل اول جزء حقيقى من الاعلى ليس بمراد في الروايات وليس المتعارف الموافق للطبع بهذه المثابة فيكفي الابتداء من الاعلى بحسب المتعارف وقوله (ع) لا تعمق فى الوضوء يشمل هذا النحو من المدافعة لانه نوع تعمق فى الوضوء.

قال صاحب الجواهر قدس سره وحاصل الاحتمالات في المسئلة اربعة الاول وجوب الابتداء بالاعلى خاصة ولو كان يسيراً كان يكون بل اصعبه وغسل شيئاً من اعلى جبهته ولا ترتيب فى الباقي الثانى مذكوره عن بعض القاصرين و هو وجوب غسل الأعلى فالاعلى وان لم يكن مسامنا وعن الشهيد الثانى في شرح الرسالة انه وجه وجيه الثالث وجوب غسل الأعلى فالاعلى في خصوص المسامت فلا يجوز غسل الاسفل قبل الأعلى المسامت له.

ولعله ما ينقل من العلامة في مسئلة من اغفل لمعة يحتمله وسابقه قال بعد ان نقل عن ابن الجنيد التفصيل بانه ان كانت دون الدرهم بلها وصلّى ماصورته ولا اوجب غسل جميع ذلك العضو بل من الموضع المتروك الى اخره ان اوجبنا الابتداء من موضع بعينه والموضع خاصة ان سوغنا النكس انتهى الرابع ان يراى غسل الاعلى فالاعلى لكن لا على التحقيق لتعسره او تعذره فلا تقدر المخالفة اليسيره التي لا يخرج بالعرف فيها ذلك وهو ظاهر المنقول عن الشهيد الثانى (قده) واختاره بعض اصحابنا المتأخرين.

وانت اذا احطت بما بيناه كمال الاحاطة عرفت ان الوجه الرابع اقرب الى الواقع وانسب الى مفاد الاخبار الواردة في بيان وضوء رسول الله (ص) لما في الثانى والثالث من التعسر بل التعذر وفى الأول من الاخلال ومخالفة الثلاثة للوضوءات البيانية.

ثم ان مقتضى التحديد الذي سبق ذكره عدم وجوب غسل ما استرسل من اللحية من حيث الطول او العرض لان التحديد بالنسبة الى الطرفين فما زاد من حد الوجه الذي يجب غسله ولم يوجر التجاوز عنه لادليل لوجوب غسله بل لاستحبابه لان مقتضى عدم الاجر عدم الاستحباب بمعنى ان قوله (ع) لم يوجر دليل عدم الاستحباب ان العدم لا يحتاج الى دليل لانه لا يعلل قوله (ع) موجب لليقين بعدم الاستحباب واما ما لم يتجاوز عن حد الوجه طولا وعرضا من اللحية فهو قائم مقام الوجه لاتحاده مع الوجه في هذا الحكم لاتصاله به اتصالا موجبا لاتحاده مع الوجه اتحاداً يوجب الوجه ورود حكم الغسل عليه فاللحية في هذا المقام وجه.

ولا يخفى هذا الاتحاد المعلول من الاتصال على من له ذوق سليم عن الشوائب وفي التعبير بالوجه اشارة الى هذا الاتحاد لان الشعر الثابت على الوجه يعنون بعنوان الوجه مفهومه وحكماً اما الاول لما بينا سابقاً من معنى الوجه بانه فعل من التوجه واما الثاني لاتحاد الحاصل بين الشعر والوجه .

ومن هذا البيان يظهر وجه عدم وجوب التخليل في اللحية مع كثافتها او خفتها ضرورة ان السطح الواحد المعادل الموجه بحسب المساحة يغسل في زمان غسل الوجه فان كانت اللحية كثيفة بحيث لا يرى شيء من البشرة حين التخاطب يقوم المحية مقام الوجه لاتحادها به وان كانت خفيفة بحيث يظهر ويرى بعض بشرته فيغسل ذلك البعض من دون احتياج الى التخليل .

ومما يدل على ما بيناه صحيحة زرارة قال قلت لاريت ما كان تحت الشعر قال (ع) كلما احاط به الشعر فليس للعباد ان يغسلوه ولا يبحثوا عنه ولكن يجرى عليه الماء فانها صريحة في عدم لزوم التخليل والابطان وكفاية غسل الظاهر من الشعر وقيامه مقام البشرة وفي الوسائل روى الصدوق عن زرارة عن أبي جعفر (ع) قال قلت له ارأيت ما احاط به الشعر فقال كلما احاط به الشعر فليس على العباد ان يغسلوه ولا يبحثوا عنه ولكن تجرى عليه الماء وروى محمد بن مسلم عن احدهما (ع) قال سئلته عن الرجل يتوضأ ايبطن لحيته قال لا .

ودلالة هذه الاخبار على عدم وجوب التخليل والابطان مما لا يخفى على المتأمل في فقراتها .

وقوله (ع) كلما احاط به الشعر في الاولين يرشدك على عدم الفرق بين كثيف اللحية وخفيفها بعد تحقق الاحاطة.

كما ان قوله (ع) فليس للعباد ان يغسلوه ولا يبحثوا عنه كاشف عن كراهة البحث والغسل.

ولا فرق بين كون الاحاطة لاجل كثافة اللحية او استرسالها ولا بين كون الاسترسال قليلا وكونه كثيراً لان القضية الكلية شاملة لجميع الافراد فتخصيص دلالتها على بعض الافراد دون الآخر ليس في محله .

هذا اذا كان منبت الشعر المحيط داخل في حد الوجه واما اذا كان الشعر نابتا من خارج الوجه الذي تقدم تحديده واسترسل اليه فكفاية غسله عن غسل الوجه لا يخلو عن اشكال لعدم تحقق الاتحاد بينهما ولا دلالة للاخبار على كفاية غسله عن غسل الوجه فهو كحائل يجب رفعه عن المغسول حين الغسل .

ولا- يمكن التمسك بالكلية المشار اليها في المقام لان الظاهر ان المراد من الشعر المحيط هو النابت من المغسول لان اللام عوض عن المضاف اليه الذي هو المنقول في المقام .

ولو لم يظهر لك هذا الظهور فاكتف بالمتيقن فان الشعر النابت عن خارج الحد المحدود فرد مشكوك ومقتضى الاستصحاب عدم حدوث الطهارة بغسل الشعر النابت عن خارج الوجه المحيط عليه عوضا عنه.

ثم ان ما ذكرنا من قيام الشعر مقام الوجه على التفصيل المذكور في الرجل واضح واما في المرثة فيمكن القول بعدم الفرق بينها وبين الرجل لان احكام الوضوء من الاحكام المشتركة بين الرجال والنساء وتخصيص الرجال بها يحتاج الى الدليل المفقود في المقام .

ويمكن الفرق بينها وبين الرجل بتقرير ان هذا الحكم اعنى قيام الشعر

مقام الوجهه على خلاف الاصل لان وجوب الغسل أولاً وبالذات ثابت للوجهه وقيام الشعر مقامه لاجل الاتحاد الحاصل بينه وبين الوجهه و دلالة الاخبار عليه و مو المعلوم ان نبات اللحية للمرئيه فى غاية الندرة والافراد النادرة ليست بمشمولة للاخبار والاتحاد وان كان منشأ لهذا لحكم الا انه لغاية ندرة وقوعه فى المرئيه لا يلتفت اليه و يعد فى عداد المعدوم الذى لا حكم له فيجب عليها غسل البشرة والتخليل.

وليكن التحقيق ومقتضى النظر الدقيق عدم الفرق بينهما لان المناط موجود فى المرئيه ايضاً وندرة الوقوع فيها لا توجب تخصيص الحكم بالرجل بعدكون الاتحاد مناطاً للحكم وقوله (ع) فى الخبرين ليس للعباد و ليس عن العباد يشعر بتعميم الحكم بالنسبة الى الرجال والنساء فلو كان الحكم مختصاً بالرجال لغير بلفظ الرجل عوضاً عن لفظ العباد و اشتراك الاحكام بينهما يكفى فى التعميم بعد اتحاد مناط الحكم فيهما.

فلونبت المرئيه لحيه لم يجب عليها تخليلها بل يكفى غسل ظاهرها.

هذا تمام الكلام فى غسل الوجهه الذى هو اول اجزاء الوضوء :

فى المسح

الثانى من اجزاء الوضوء

غسل اليدين من المرفقين الى اطراف الاصابع .

والمرفق بكسر الميم وفتح الفاء هو آلة الرفق ويفتح الميم وكسر الفاء هو محل الرفق والرفق هو اتصال مخصوص يحصل من دخول العظم الذى من طرف الذراع فى البقره الموجوده فى عظم العضد ودخول العظم الذى من طرف العضد فى النقرة التى فى عظم الذراع وحيث ان العظمين والنقرتين على كيفية مخصوصه فالاتصال بين العظمين والنقرتين يكون على وجه الرفق والعظمين وقعر النقرتين مما يتحقق به هذا الرفق كما انها موضع الرفق فالمصداق من هذين المفهومين

ص: 73

واحد في الخارج وان كان المفهومان مختلفين ومن فسر المرفق بموصل عظمي الذراع والعضد عزل اللحظ عن خصوصية الوصل؛ كيفيته المخصوصة واكتفى ببيان المصداق وكذا من فسره بالمفصل لان مكان الفصل هو تعيينه مكان الوصل .

فالمرفق هو محل اتصال العظمين على وجه يحصل به الرفق لان الرفق هو وصل مخصوص و معية خاصة بين الشئيين لا الوصل على اى وجه اتفق وتفسيره بالموصل او المفصل الغاء للخصوصية .

والحاصل ان معنى المرفق بحسب المصداق هو قعر النقرة وراس العظم الداخل في النقرة من الطرفين.

فحد المغسول في ظاهر اليد موضع منها يحاذى النقطة الموهومة بين راس العظم وقعر النقرة فيدخل في المغسول مقدار من عظم العضد بحسب اصل الامر من دون ان يقال بدخول الغاية في المغيا وسيأتى في بيان مفاد الى انها ليست للغاية فالغاية في المقام خط موهوم ليس له عرض يوجب ازدياد المساحة في المغسول وليس دخول بعض الذراع في المغسول لاجل احراز مقدار الواجب من باب المقدمة لما عرفت من دخوله في المغسول بحسب اصل الامر فالوجوب المقدمى هو غسل المقدار الزايد عن هذا البعض لان الوجوب المقدمى هو مما يحكم به العقل لاحراز ما امر به وفراغ الذمه من الاشتغال اليقيني وفي المقام لاحراز الجزء الذي لا يتم امر الوضوء الا به.

فلو قطع اليد من المرفق يجب غسل مقدار النقرة من عظم العضد الباقي بعد القطع .

وصحيحه على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) الامرة بغسل ما بقى من عضده ناظرة الى ما بيناه من كون الحد ما يحاذى قعر النقرة المتصل برأس عظم الذراع فإن القطع من المرفق يخرج عظم الذراع من النقرة الواقعة في العضد و بالنكس فبقى بعد القطع مقدار حفرة البقره من ظاهر العضد من موضع المغسول و يجب غسله بعد القطع فلان منافات بين وجوب غسل بعض عظم الذراع بعد القطع من

المرفق من كون حد الغسل هو المرفق لان التعبير بالمرفق لاجل تعيين حد الغسل في ظاهر اليد وكونه موضعاً بحذاء النقطة الموهومة بين قعر النقرة ورأس العظم المماس به ومن فسر المرفق بمجمع عظمى الذراع والعضد وعلل تسميته بذلك بانه يرتفق به وان كان مراده من هذا التفسير بحسب المصداق ما يغاير ما بيناه الا انه بحسب المفهوم يقرب مما اخترناه.

والفرق بين ما اخترناه من معنى المرفق وبين كونه مجمع عظمي الذراع والعضد هو دلالة الآية الكريمة على وجوب غسل ما يسمونه بالمرفق لكونه اسفل مما بيناه وعدم دلالتها على وجوب غسله على المعنى الاخر لانه حينئذ حد للغسل والحد خارج عن المحدود فالحكم على وجوب غسله مع الاعتقاد بكونه حداً للغسل لا يمكن ان يستند الى الآية بل يحتاج الى دليل غيرها .

وينحصر في الاخبار الواردة عن اهل العصمة بعد ملاحظة ما بيناه من منع دليلة الاجماع والعقل .

وقد يستدل بالاية على وجوب غسله بدخول الغاية في المغيا لعدم تميزه عنه بمفصل محسوس .

وقد يستدل بها عليه لمجنى الى بمعنى مع غفلة عن ان الى ليست لبيان الغاية ولا يمكن مجيئها بمعنى مع فعدم جواز تطرق المجاز في الحروف من اقوى البراهين على استحالة مجيئها بمعنى مع وبعد انضمامه على تخلف معنى الغاية عنها لا يبقى مجال للمتوهم ان يتوهم ان الى تفيد معنى الغاية .

فكل ما يترأى في بعض الموارد من استفادة معنى الغاية او المعية عند اطلاق كلمة الى انما هو لخصوصية ملحوظة في ذلك المورد المخصوص تفقد بفقد الخصوصية .

وتفصيل هذا الاجمال هو ان الحروف لا انباء لها وليس لها معانى الاسماء تستعمل فيها بل هي آلات لايجاد المعانى في غيرها ولذا عرف المعلم (ع) الحرف بما اوجد معنى في غيره فهي آلات تستعمل لايجاد المعاني فيما دخلت عليه فحيث

ان مفادات الحروف ليست كمعاني الاسماء ولا نستعمل الحروف فيها بل تستعمل للايجاد لا يمكن تطرق المجاز فيها لان المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له لعلاقة حاصله بين المعنى المجازي وبين المعنى الحقيقي فالعلاقة تجوز استعمال الكلمة في غير ما وضعت له والحرف فاقد لهذه المنزلة فليس له معنى يستعمل فيه بل لا معنى له اصلاً لانه يوجد المعنى في الغير فليس بحقيقة ولا مجاز وبتقرير آخر الحقيقة صفة لكلمة لها معنى من المعاني تنبأ عنه عند الاطلاق لاجل مناسبة حاصله بينهما بالوضع او بالمناسبة الذاتية واذا حصلت مناسبة بينها وبين المعنى الاخر لاجل العلاقة الحاصلة بينه وبين معنى الكلمة يكون مجازاً فيه و يسمى استعمالها فيه استعمالاً مجازياً والحروف لا انباء فيها لانها لا معنى لها بل هي آلات لايجاد المعاني في مدخولاتها فلا يمكن اتصافها بالحقيقة كي يمكن اتصافها بالمجاز .

واما الفعل فلكونه مركباً من مادة هي الاسم وهيئة ملحقة بالحرف برزخ بين عالمي الاسمية والحرفية فمن حيث المادة لافرق بينه وبين الاسم في كونه حقيقة او مجازاً ومن حيث الهيئة ادنى من الحرف ولذا ترى ان البيانيين يؤلون المجازية في الحرف بانها صفة لمدخوله وفي الافعال انها صفة للمادة قبل تهيوئها بالهيئة وليان حقايق الكلم الثلث وخصوصياتها واحكامها على حد الاشباع مقام آخر وفيما بيناه كفاية لما نحن لصدوره من عدم جواز تطرق المجاز في الحروف و عدم كون الی بمعنی الغاية وعدم جواز مجيئها بمعنی مع ملاحظة تخلفها عن معنى الغاية و تخلف معنى الغاية عنها.

فمن امعن النظر فيما حققناه ايقن ان الی ليس للغاية لان معنى الغاية يتخلف عنها كما في قوله عز من قائل لا تاكلوا اموالهم الی اموالكم وقوله عز شانه ويزدكم قوة الی قوتكم فلو كان بمعنی الغاية لم يتخلف عنها ابداً لما عرفت من امتناع التجوز فيها وعدم جواز استعمالها في معنى آخر مجازاً واتفق ايضاً استحالة مجيئها بمعنی مع لما مر من امتناع التجوز وعدم كونها بمعنی مع بحسب الاصل.

ومحصل هذه البيانات هو ان وجوب غسل المرفق بمعنی عظمی الذراع لا يمكن

ان استفاد من الاية الكريمة الا بما بيناه من كون معنى المرفق هو اتصال راس العظم بقعر النقرة على كيفية مخصوصة يحصل الرفق بها وكون المرفق بالمعنى المذكور اسفل من الحد.

قال شيخنا البهائي قدس سره فى شرق الشمسىن بعد تفسير المرفق بمجمع الذراع والعضد ولادلالة فى الاية على ادخاله فى غسل اليد ولا على ادخال الكعب فى مسح الرجلين لخروج الغاية تارة ودخولها اخرى كقوله تعالى فنظرة الى ميسره وقولك حفظت القرآن من اوله الى اخره .

ودعوى دخول الغاية اذالم يتميز عن المغيا بمفصل محسوس موقوفة على الثبوت وغاية ما يقتضيه عدم التميز ادخاله احتياطاً وليس الكلام فيه ومجيبى الى بمعنى مع كما فى قوله تعالى ويزدكم قوة الى قوتكم وقوله جل وعلى حكاية عن عيسى (ع) من انصارى الى الله انما تحدى نفعاً لو ثبت كونها هنا بمعناها ولم يثبت ونحن انما استفدنا ادخال المرفق فى الغسل من فعل ائمتنا (ع).

انتهى كلامه رفع فى الفردوس مقامه والمحيط بما بيناه كمال الاحاطة يعرف ان الى ليست للغاية

فقوله رضوان الله عليه موقوفة على الثبوت وقوله ولم يثبت يكشف عن تخلف معنى الغاية عن كلمة الى ومع استحالة التجوز فى الحرف لا يبقى مجال للقول بكونها للغاية كما انها ليست بمعنى مع وما يترأى من دلالتها على الغاية او المعية فى الايات الكريمة المذكورة فى كلام الشيخ انما هو لاجل خصوصيات الموارد لا من حاق لفظ الى لما عرفت من استحالة دلالتها عليهما وعدم كونها بمعناها .

بيان ذلك ان كلمة الى آلة لايجاد الحد فى مدخوله لانها حرف من الحروف والحروف آلات لايجاد المعانى فى مدخولاتها فما يفهم من لفظ الى هو الحد فقط والزائد من الحد يفهم من خصوصيات الموارد .

فقوله عظم شأنه فنظرة الى ميسرة بعد قوله جل شأنه وان كان ذو عسرة يدل على ان حد الانظار هو اليسر وخصوصية سبق العسر على اليسر وتوقف حصول اليسر

على انقضاء مدت العسر وامتداء زمانه موجبة لفهم معنى الغاية عن هذه الجملة لان مفاد لفظ الى هو الغاية واما دلالة قولك حفظت القرآن من اوله الى آخره عليها وانفهامها منه فلاجل مقابلتها مع كلمة من فحيث ان مفاد كلمة من فحيث ان مفاد من هو المنشائية فيستفاد من التقابل انتهاء الغاية والا فكلمة الى يوجد الحد في المدخول كما شهد به الاطراد وخصوصية المورد موجبة لفهم الغاية.

واما قوله تبارك وتعالى ويزدكم قوة الى قوتكم فيستفاد المعية من الازدياد لان لفظ الى ضرورة ان زيادة شيء على الاخر موجبة للمعية بينهما.

واما قوله عظم ثنائه حكاية عن عيسى (ع) من انصارى الى الله فلا يدل على المعية بل مفادها في هذا الكلام هو مفادها في ساير الموارد اعنى الحد فان الله عظم شأنه هو منتهى المقاصد وحد المسير والسلوك والحاصل ان كلمه الى ليست موضوعة لمعنى الغاية ولا بمعنى مع ولا يستعمل فيهما مجازاً لما عرفت من انها لا معنى لها كالا سماء ولا يتطرق المجاز فيها بل هي آلة لايجاد الحد فيما دخلت عليه .

فالمرفق حد المغسل فلا يجب غسل فوق المرفق فان معنى كونه حداً للغسل عدم وجوب فوقه واما نفسه فعلى ما بيناه خط موهوم بين رأس العظم وقعر النقرة وليس له مساحة حتى نقول نقول بوجوب غسله ام لا .

واما على تفسيره بمجمع عظمى الذراع والعضد فحيث انه يتصور له امتداد فلا يمكن القول بشمول الاية اياه ولا بد للقائل بالوجوب ان يستند الى دليل غير الاية وقد عرفت سابقا ان الدليل بعد الاية منحصر فى الاخبار والاخبار على وجوب غسل المرفق بمعنى مجمع عظمى الذراع والعضد ولا يدل على كون المراد من المرفق هو مجمع العظمين فان وجوب غسل المرفق على هذا المعنى اعم من كونه مراداً في الاية لان المرفق بالمعنى الذي ذكرناه هو فوق مجمع العظمين فاذا كان المراد من المرفق ما هو فوق مجمع العظمين يدخل في المغسول مجمع عظمى الذراع والعضد من دون ان يدخل الحد في المحدود .

ومن الاخبار الواضحة الدلالة على وجوب غسل المرفق ودخوله في المغسول

مارواه محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن ابيه وعن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة قال قال ابو جعفر (ع) الا احكى لكم وضوء رسول الله (ص) فقلنا بلى فدعا بعقب فيه شيء من ماء فوضعه بين يديه ثم حسر عن زراعيه ثم غمس فيه كفه اليمنى ثم قال هكذا اذا كانت الكف طاهرة ثم غرف مالاها ماء فوضعها على جبهته ثم قال بسم الله وسدله على اطراف لحيته ثم امر يده على وجهه وظاهر جبينه مرة واحدة ثم غمس يده اليسرى فغرف بها مالاها ثم وضعه على مرفقه اليمنى فامر كفه على ساعده حتى جرى على اطراف اصابعه ثم غرف بيمينه مالاها فوضعه على فقه اليسرى فامر كفه على ساعده حتى جرى الماء على اطراف اصابعه ومسح مقدم راسه وظهر قدميه ببلة يساره وبقيه بله يمناه قال وقال ابو جعفر (ع) ان الله وتر تحب الوتر فقد يجزيك من الوضوء ثلث غرفات واحدة للوجه واثنان للذراعين وتمسح ببلة يمينك ناصيتك وما بقى من بلة يمينك ظهر قدمك اليمنى وتمسح ببلة يسارك ظهر قدمك اليسرى قال زرارة قال ابو جعفر عليه السلام سئل رجل امير المؤمنين عليه صلوات المصلين عن وضوء رسول الله فحكى له مثل ذلك.

ودلالة هذا الخبر على ان الامام (ع) كان يغسل المرفق كما ان النبي (ص) يغسل المرفق في كمال الوضوح .

والاخبار الاخر المتضمنة لبيان وضوء رسول الله يكشف عن ان النبي (ص) والائمة (ع) فعلهم غسل المرفق اعنى مجمع عظمي الذراع والعضد .

وقد عرفت دلالة الآية على وجوب غسل هذا الموضع لانه اسفل من المرفق بالمعنى الذي ذكرناه المراد من الآية .

فقول الشيخ ولا دلالة في الآية على ادخاله في غسل اليد مم الامر له بعد القول بان المرفق هو مجمع عظمي الذراع والعضد واما على ما بيناه من معنى المرفق فدلالة الآية على وجوب غسل ذلك الموضع الذي يسمونه بالمرفق من الواضحات.

وفعل الائمة يؤيد ما ذكرناه من كون هذا العضو داخلا في الحد وكون

المرفق اعلى من مجمع العظمين لان فعلهم دليلا على دلالة الآية .

ويدل على كون فعل الاثمة لاجل دلالة الآية على وجوب الغسل صحيحة الاخوين عن أبي جعفر (ع) فانهما سئلا (ع) عن وضوء رسول الله (ص) ان فدعا بطست اوتور فيه ماء فغمس يده اليمنى فغرف بها غرفة فصبها على وجهه فغسل بها وجهه ثم غمس كفه اليسرى فغرف بها غرفة فافرج على ذراعه اليمنى فغسل بها ذراعه من المرفق الى الكف لا- يردّها إلى المرفق ثم غمس كفه اليمنى فافرج بها على ذراعه اليسرى من المرفق وصنع بها مثل ما صنع باليمنى ثم مسح راسه وقدميه بببل كفه لم يحدث لهما ماءً جديداً ثم قال ولا يدخل اصابعه تحت الشراك .

قال ثم قال ان الله تعالى يقول يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم فليس له ان يدع شيئاً من وجهه الاغسله وامر بغسل اليدين الى المرفقين فليس له ان يدع من يديه الى المرفقين شيئاً الاغسله لان الله تعالى يقول فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرفق ثم قال وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين فاذا مسح بشيء من راسه وبشيء من قدميه ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع فقد اجزاه قال فقلنا اين الكعبان قال هيهنا يعنى المفصل دون عظم الساق فقلنا هذا ما هو فقال هذا من عظم الساق والكعب اسفل من ذلك فقلنا اصلحك الله فالغرفة تجزى للوجه وغرفة المذراع قال نعم اذا بالغت فيها والثنتان تاتيان على ذلك كله انتهى .

فترى انه (ع) يستدل على وجوب غسل ما غسله بالاية الكريمة ومن المعلوم ان الامام (ع) غسل المرفق بمعنى مجمع عظمى الذراع والعضد لاجل دلالة الاية فقوله (ع) وامر بغسل اليدين الى المرفقين فليس له ان يدع من يديه الى المرفقين شيئاً الاغسله لان الله تعالى يقول فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرفق شاهد على ان غسله لما غسل انما هو لشمول الاية لاجل امر وصل اليه من آبائه عليهم السلام غير ما دل عليه الاية فحيث ان المرفق بمعنى مجمع العظمين مشمول لقوله تبارك وتعالى الى المرفق باستدلال الامام (ع) وثبت ان الى ليس بمعنى مع

وليس لانتهاه الغاية بل يستحيل ان يكون بمعناها يثبت ان المرفق المراد في الآية هو فوق مجمع العظمين فمعناه ما بيناه والمرفق بالمعنى المذكور واقع تحت الحد فيجب غسله بسبب شمول الآية اياه وفعل الامام مع قوله المذكور دليل على دلالة الآية.

فظهر ان ماذهب اليه الشيخ في كلامه الذي ذكرناه من عدم دلالة الآية على وجوب غسل المرفق بالمعنى المذكور في غير محله .

نعم لوخيلنا وانفسنا ونظرنا في الآية من دون الرجوع الى الاحاديث المروية عن اهل بيت العصمة يقصر باعنا عن فهم هذه الدلالة من الآية .

ثم ان مقتضى كون حكمة الى المحد من دون ان يكون ناظراً الى خصوصية من خصوصيات الحد من الابتداء والانتهاه عدم دلالة قوله الى المرافق على وجوب غسل اليد من الاصابع لما سبق من كون المراد حينئذ تعيين العضو المغسول و تخصيص الذراع بوجوب الغسل دون العضد لايان مبدء الغسل ومنتهاه .

فما سبق الى بعض الاوهام من دلالة لفظ الى فى الى المرافق على وجوب كون المرفق منتهى الغسل مما لا معنى له اصلا ضرورة ان تعيين حد الغسل لا يستلزم تعيين المبدء والمنتهى.

كما ان القول بدلالة لفظ الى على وجوب البدنة من الاعلى في غير محله فالاية ساكتة من حيث ظاهر اللفظ عن مبدء الغسل ومنتهاه.

واما بحسب انصراف الاطلاق تدل على وجوب الابتداء من الاعلى لان الطباع مجبولة على غسل هذا العضو من المرفق الى الاصابع والنكس في الغسل بالنسبة الى هذا العضو على خلاف الطبع.

وبعد ما كان المتعارف بين العقلاء غسل هذا العضو من الاعلى الى الاسفل وكانت الآية مطلقة لا اشعار فيها على وجوب النكس تنصرف الى ما هو المتعارف فكون الغسل على الوجه المخصوص موافقا للطباع متعارفا بين العقلاء يقوم مقام التصريح بذلك الوجه والتقيد به.

ولا- يمكن القول بان مقتضى الاطلاق هو خيرة المكلف في كيفيات المأمور به وخصوصياته لان الخيرة فيما اذالم يكن لمصدق من مصاديق الكلى المأمور به مايميزه عن غيره ويعينه واما اذا كانت لاحد المصاديق خصوصية خاصة مميزة له معينة اياه من بين المصاديق لا يحكم بالخيرة فإتيان المأمور به على اى وجه اتفق وكون وجه مخصوص بين الوجوه من التعارفات الموجب لانصراف اطلاق الامر اليه مما لا يطمئن النفس به في فراغ الذمة ولا يحكم العقل بتحقق الامثال بهذا النحو من الاتيان بل العقل السليم عن شوائب الوسوس والاهام يحكم بوجوب اتيان المأمور على وجه يحصل انقطع بالامثال وفراغ الذمة عن الاشتغال اليقيني .

وتوهم ان القدر المتيقن من الاشتغال هو غسل اليد الى المرافق واما البدئة من الاعلى فلم يستفد من المطلق يندفع بما بيناه من قيام كون البدئة من الاعلى موافقا للمطباع متعارفاً بين العقلاء مقام التقييد والتعيين .

وان تعز عليك القول بدلالة الاية على وجوب البدئة بالاعلى من حيث انصراف الاطلاق فاكتف بالاحاديث المروية عن اهل بيت العصمة والطهارة فان كل انسان مثاب بعقله ومعاقب بعقله فمن الروايات الدالة على وجوب الابتداء بالاعلى في غسل اليد رواية ابن عروة التميمي قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فقلت هكذا ومسحت من ظهر كفى الى المرافق فقال (ع) ليس هكذا تنزيلها انما هي فاغسلوا وجوهكم وايديكم من المرافق ثم أمر يده من مرفقه الى اصابعه.

فانها صريحة في عدم جواز النكس ووجوب البدئة من المرفق بل هي صريحة في ان هذا لحكم مما يستفاد من الاية الكريمة فان قوله (ع) ليس هكذا تنزيلها انما هي فاغسلوا وجوهكم وايديكم من المرافق يكشف عن ان مفاد الاية هوذالك و امراره (ع) يده من مرفقه الى اصابعه اشارة الى ان المراد من كون التنزيل من المرافق انما هو بحسب المفاد لا بحسب اللفظ كما ان قول الراوى ومسحت من ظهر كفى الى المرفق دليل على ان سؤاله من مفاد الاية لا من لفظها فحمل الشيخ على

ان هذه قراءة جائزة في الآية لا يعتد به فان الامام (ع) يقول ليس هكذا تنزيها و اين هذا من ذلك.

وبعد ما كان مفاد الآية اعنى تنزيها بحسب المفاد ابتداء الغسل من المرفق الى الاصابع واستحاح كون الي بمعنى من كما بيناه يتعين دلالتها عليه من باب انصراف الاطلاق

ومنها مكاتبة علي بن يقطين التي رواها المفيد رضوان الله عليه في الارشاد محمد بن اسمعيل عن محمد بن الفضل ان علي بن يقطين كتب الي ابي الحسن موسى (ع) يسئله عن الوضوء .

فكتب اليه ابو الحسن فهمت ما ذكرت من الاختلاف في الوضوء والذي أمرك به في ذلك ان تتمضمض ثلثا وتستنشق ثلثا وتغسل وجهك ثلثا وتخلل شعر لحيتك وتغسل يديك الى المرفقين ثلثا وتمسح راسك كله وتمسح ظاهر اذنك وباطنهما وتغسل رجلك الى الكعبين ثلثا ولا يخالف ذلك الى غيره فلما وصل الكتاب الى علي بن يقطين تعجب بما رسم له ابو الحسن (ع) فيه مما جميع العصابة على خلافه ثم قال مولاي اعلم بماقال وانا امثل امره فكان يعمل في وضوئه على هذا الحد و يخالف ما عليه جميع الشيعة امثالاً لامر ابي الحسن (ع) وسعى بعلي بن يقطين الى الرشيد وقيل انه رافضى فامتحنه الرشيد من حيث لا يشعر فلما نظر الى وضوئه ناداه كذب يا علي بن يقطين من زعم انك من الرافضة وصلحت حاله عنده.

وورد عليه كتاب ابي الحسن (ع) ابتداء من الان يا علي بن يقطين و توضأ كما أمرك الله تعالى اغسل وجهك مرة فريضة واخرى اسبأغاً و اغسل يديك من المرفقين كذلك وامسح بمقدم راسك و ظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك فقد زال ما كنا نخاف منه عليك والسلام .

فقوله (ع) في جواب كتاب علي بن يقطين وتغسل يديك الى المرفقين مع قوله (ع) فيما كتب اليه بعد زوال ما كان يخاف عليه واغسل يديك من المرفقين من اقوى الشواهد على ان البدئة من الاعلى من خصائص الائمة والامامية والنكس

من خصائص العامة فلورويانا رواية تدل على جواز النكس يجب حملها على التقية لان جواز النكس مما يختص به المخالفون الذين يتقى منهم .

وما في تفسير العياشي عن صفوان في حديث غسل اليد عن ابي الحسن (ع) ايضاً يدل على ان غسل اليد يجب ان يكون من المرفق اذا لم يكن عند المخالف فانه قال قلت له هل يرد الشعر قال ان كان عنده آخر والا فلا والاخر من يتقى منه.

ومن الروايات الدالة على وجوب البدئة من المرفق مارواها على بن عيسى بن ابي الفتح الاربلي في كشف الغمة على ما حكاها صاحب الوسائل قال ذكر على بن ابراهيم بن هاشم وهو من اجل رواة اصحابنا في كتابه عن النبي (ص) وذكر حديثاً في ابتداء النبوة يقول فنزل جبرئيل وانزل عليه ماء من السماء فقال له ياقل قم توضأً للصلوة فعلمه جبرئيل الوضوء على الوجه واليدين من المرفق ومسح الراس والرجلين الى الكعبين .

فكل من قرع سمعه مفاد هذه الاخبار لا يرتاب في وجوب ابتداء الغسل من المرفق وايقن ان ماورد في الوضوءات البيانية الحاكية عن وضوء رسول الله (ص) من غسل اليدين من المرفق الى الاصابع ليس لاجل كونه احد جزئيات المأمور به بل لعدم كفاية غيره في تحقق الوضوء فراجع روايتي الا-خوين بكير و زرارة عن ابي جعفر (ع) لا- يبقى لك تأمل في ان حكايته (ع) عن وضوء الرسول (ص) ليست لاجل بيان احد جزئيات المأمور به .

بل تصدق تصديقاً قطعياً بان مراد الامام (ع) من الحكاية هو تعيين مايجب في كيفية الوضوء وكذلك ساير الروايات الحاكية عن وضوء رسول الله (ص) فان من له قلب سليم وادراك غير سقيم يقطع بان المقصود من هذه البيانات والحكايات هو قصر ما يكتفى به و حصر ما يصح من الوضوء فيما بين و حكي من وضوء رسول الله (ص) سيما مع ملاحظة الروايات الدالة بالفاظها على وجوب البدئة من المرفق كرواية ابن عروة ومكاتبة على ابن يقطين وصفوان و على ابن ابراهيم بن هاشم .

وفي احدى روايتي الاخوين التي رواها المفيد بطرقه عن ابن اذينه عنهما فغسل يده اليمنى من المرفق الى الاصابع لا يردّها الى المرفق ثم غمس كفه اليمنى في الماء فاغترف بها من الماء فافرغه على يده اليسرى من المرفق الى الكيف لا يرد الماء الى المرفق .

فعدم رد الماء الى المرفق مما يؤيد ما اختاره الجمهور من وجوب البدئة من المرفق .

وظهر مما ذكر ان مذهب اليه المرتضى والحلى من جواز النكس في غاية الضعف والسقوط "

واضعف من هذا القول الاستدلال عليه باطلاق الاية لما عرفت من انصرافه الى الفرد الشايح .

ولا يجب الابتداء بالاعلى فالاعلى الى رؤس الاصابع ضرورة تعسره بل تعذره وعدم شيوعه وعدم موافقته للطباع السليمة وعدم تعارفه وفقد ما يوجب انصراف الاطلاق اليه بل من له قلب سليم من الهواجس يتيقن ان الاعتقاد به من الوسواس فمنتهى ما يدل عليه الاخبار والاية بالانصراف هو وجوب الابتداء بالاعلى على الوجه المتعارف لا على سبيل المداقة الفلسفية لان ذلك موجب للعسر والخرج المنفيين في الشرع الانور .

قال في المدارك عند شرح قول المحقق ويجب ان يغسل من اعلى الوجه واعلم ان اقصى ما يستفاد من الاخبار وكلام الاصحاب وجوب البدئة بالاعلى بمعنى صب الماء على اعلى الوجه ثم اتباعه بغسل واما ما تخيله بعض القاصرين من عدم جواز غسل شيء قبل غسل وان لم يكن في سمته فهو من الخرافات الباردة والاهام الفاسده .

ثم قال عند شرح قوله والابتداء من المرفق والكلام في هذه المسئلة كما سبق في غسل الوجه .

وكلامه قده في الجودة والمتانة بمكان فان من امن من الوسواس لم يحكم

بما يوجب العسر والخرج بل ما يقرب من اللهو واللعب اعنى غسل الوجه واليدين من الاعلى فالاعلى من دون ملاحظة المسامته بل يرد القول بوجوب الاعلى فالاعلى بالنسبة الى المسامت لان الاختبار يحكم بتعسره بل تعذره بل شباهة هذا النحو من الفعل بافعال اللاعبين.

هذا تمام الكلام في غسل اليدين واما مسح الراس الذي احد اجزاء الوضوء اعنى الجزء الثالث

فالمستفاد من الاخبار والاية وجوب مسح بعضه لان الله تبارك وتعالى يقول وامسحوا براوسكم فوجود الباء يفيد البعضية في المقام من دون ان يكون للتبعيض بل البعض يفهم من خصوصية المورد بيان ذلك ان تعليق الحكم على موضوع من الموضوعات موجب لسريان ذلك الحكم في جميع اجزاء ذلك الموضوع اذا كان كلاها اجزاء والى جميع جزئياته ان كان كلياً الا ان يمنع مانع من السريان والشمول فحيث ان الموضوع في غسل الوجه هو الوجه الذي له الاجزاء ولم يمنع مانع من سريان الحكم في جميع الاجزاء وجب الاستيعاب في الغسل وكذلك في غسل اليد بالنسبة ما بين المرفق والاصابع لعدم تقييد ببعض الوجه او الذراعين.

واما الراس فلو كان الواجب فيه الاستيعاب كالوجه والذراعين لما ادخل الباء عليه ولم يغير الاسلوب ولم يفصل بين الكلامين فتفصيله تعالى بين الكلامين بادخال الباء على الرأس بعد ايراده الوجه واليدين من غير ادخال الباء عليه مع استفادة الاستيعاب من تعليق الحكم على الموضوع من غير تقييد يكشف عن ار المسح ببعض الراس لان الباء لايجاد مطلق الربط كما يشهد به الاطراد فالرجوع مما يفيد الاستيعاب الى ما يفيد مطلق الربط دليل على الاكتفاء بارتباط المسح الى الراس وهو معنى التبعيض.

توضيح المرام ان الباء حرف موضوعة لايجاد مطلق الربط في غيره ولا ينفك هذا التأثير عنها في مورد من الموارد وكل ما يتوهم كونه معنى للباء في الموارد فانفهامه من خصوصية المقام والمورد لا من حاق لفظ الباء ضرورة انفكاك تلك

المعاني عن الباء وعدم امكان التجوز فى الحروف فالظرفية المفهومة من قولك جلست بالمسجد تفهم من المدخول اعنى المسجد لان المسجد ظرف للجلوس كما ان الاستعانة المفهومة من قولك كتبت بالقلم يستفاد من كون القلم آلة للكتب فمفاد الباء فى جميع الموارد هو مطلق الربط الذي هو من المعانى الحرفية والباء آلة لا يجاد ذلك المعنى فى غيرها .

فكل ما قيل فى معانى كلمة باء من التبعض والظرفية والاستعانة وغيرها وهم فاسد لان الحرف آلة لا يجاد ولا كشف فيها كالاسماء فانها ليست مرآة للمعنى والمعانى المذكورة من المعانى الاسمية التي يستحيل كونها من المعانى الحرفية.

والتبعض المستفاد من الاية انما استفيد من الفصل بين الكلامين والرجوع من الكلام المفيد للاستيعاب الى ما يفيد مطلق الربط كما عرفت لا من حاق لفظ الباء كما يستفاد معانى الاسماء من الاسماء وبما بيناه من استفادة التبعض من تغير الاسلوب والعدول من الاستيعاب الى مطلق الربط اشار الامام ابو جعفر محمد بن على الباقر (ع).

فى رواية رواها زرارة قال قلت لابي جعفر (ع) الا تخبرنى من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس وبعض الرجلين

فضحك وقال يازراره قاله رسول الله (ص) و نزل به الكتاب من الله عز وجل لان الله عز وجل قال فاغسلوا وجوهكم فعرنا ان الوجه كله ينبغى ان يغسل ثم قال و ايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه فعرنا انه ينبغى لها ان يغسلا الى المرفقين ثم فصل بين الكلام .

فقال وامسحوا برؤوسكم فعرنا حين قال براؤوسكم ان المسح ببعض الراس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال و ارجلكم الى الكعبين فعرنا حين وصلهما بالرأس ان المسح على بعضهما ثم فسر ذلك رسول الله (ص) للناس فضيعوه الحديث.

فترى ان الامام (ع) استدل بتعليق الحكم اعنى الغسل على الوجه على

الاستيعاب وبوصل اليدين الى المرفقين بالوجه على استيعاب الغسل في اليدين الى المرفقين و بالفصل بين الكلام بادخال الباء على الرأس على التبويض وعدم الاستيعاب وبوصل الرجلين الى الكعبين بالرأس على اتحاد الحكم في الرأس والرجلين .

فيظهر من طريق استدلالها (ع) ان دلالة الآية على كون المسح ببعض الرأس لاجل الفصل بعد الوصل وادخال الباء على الرأس بعد تعليق الغسل على الوجه والايدي من دون ادخال الباء .

فلو كان التبويض من مفادات الباء لما فصل الاستدلال بهذا التفصيل بل قال لان الباء دخلت على الرأس لان السؤال كان من علة القول بان المسح ببعض الرأس لامن وجوب الاستيعاب .

فالاستدلال على تعليق الحكم بوجوب الاستيعاب في الوجه وبوصل اليدين الى المرفقين بالوجه على اتحاد الحكم في الوجه واليد توطئة و مقدمة للاستدلال بالفصل بين الكلامين بادخال الباء على الرأس بعد ايراد الوجه والايدي من دون باء على كون المسح ببعض الرأس و يصل الرجلين بالرأس على اتحاد الحكم في الرأس والرجلين .

وقوله (ع) لمكان الباء يدل على ان الباء لا يدل على التبويض بل الباء في هذا المقام مع الخصوصيات المندرجة فيه يفيد التبويض .

وما بيناه من كون الباء لايجاد مطلق الربط يلايم ما حكم به واستدل عليه فالمستفاد من الاية الكريمة وشرح الأمام هو ان المسح ببعض الرأس من دون ان تكون الباء للتبويض بل مع استحالة كونها للتبويض .

قال شيخنا البهائي اعلى الله في الفردوس مقامه في مشرق الشمسيين واعلم انهم حملوا الباء في قوله تعالى وامسحوا براؤسكم على مطلق اللصاق ومن ثم اوجب بعضهم مسح كل الرأس واكتفى بعضهم ببعضه .

واما نحن فالباء في الاية عندنا للمتبعيض كما نطقت به صحيحة زرارة عن

الباقر (ع) حيث قال فيها أن المسح ببعض الراس لمكان الباء وبعد ورود مثل هذه الرواية عنهم (ع) فلا يلتفت الى انكار سيويوه مجيئى الباء في كلام العرب للتبعيض في سبعة عشر موضعاً من كتابه على ان انكاره هذا مع انه كالشهادة على نفى معارض باصرار الاصمعي على مجيئها له في نظهم ونثرهم وهو اشد انسأ بكلام العرب واعرف بمقاصدهم من سيويوه ونظرائه وقد وافق الاصمعي كثير من النحاة فجعلوها في قوله تعالى عيناً يشرب بها عبادالله للتبعيض انتهى.

وانت عرفت من البيانات السابقة ان دلالة الآية على كون المسح ببعض الراس لا يستلزم كون الباء للتبعيض و ان الامام استفاده من الفصل بعد الوصل و الاسلوب لا من كون الباء المتبعيض بل عرفت استحالة كون الباء للتبعيض لان التبعيض من المعانى الاسمية والباء حرف من الحروف ومن اعجب الامور استفادة كون الباء للتبعيض من قوله (ع) فعرنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الراس لمكان الباء ضرورة ان استفادة البعضية من قوله تعالى براوسكم بعد قوله اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق على الترتيب الذي فصله الامام لايلام كونها للمتبعيض فلو كان التبعيض مفاداً للباء لما فصل الامام هذا التفصيل بل قال لان الباء المتبعيض او ما اشبه هذا الكلام .

فالانسب في المقام ان يقال واما نحن فمفاد الآية عندنا كفاية المسح ببعض الراس كما نطقت بها صحيحة زرارة لان الامام في مقام بيان الحكم ولم يستند بافاداة الباء ذلك بل استند بالتفصيل بين الكلام والاتيان بالباء بعد تعليق الغسل على الوجه واليدين من دون تقييد.

وحملهم الباء على مطلق اللصاق لا يلائم ايجاب بعضهم مسح كل الراس بل الاكتفاء بالبعض كما قال به بعضهم اوفق و انسب بمطلق اللصاق في هذا المقام . فان الاكتفاء في تعليق الغسل على الوجوه والايدي بالربط الحاصل بين الفعل والمفعول الموجب لسريان الغسل في تمام الوجوه والايدي الى المرافق والعدول في مسح الراس بما يدل على مطلق اللصاق مما يوجب القطع بالعدول عن

السريان والاكتفاء بمطلق الربط الذى عبارة أخرى عن مطلق الالتصاق لان الالتصاق هو الربط وما يطرد في مفاد الباء هو مطلق الربط كما يشهد به الفحص .

ومما يدل على اجزاء المسح ببعض الراس رواية الاخوين عن ابى جعفر (ع) قال فى المسح تمسح على النعلين ولا تدخل يدك تحت الشراك واذا مسحت بشيء من راسك او بشيء من قدميك ما بين كعبك الى اطراف الاصابع فقد اجزئك.

فقوله (ع) بشيء من راسك عبارة اخرى من البعض بل كلمة بشيء اوقع وانفذ في الاكتفاء بالبعض عن لفظ البعض.

واما قوله تمسح على النعلين ولا تدخل يدك تحت الشراك فالمقصود منه الاكتفاء بما يمكن من المسح على الرجل من دون ادخال اليد تحت الشراك لاجواز المسح على الشراك لما يأتى من عدم جواز المسح على غير الرجل والرأس .

ويؤيد ما تقدم من كفاية المسح ببعض الراس مارواه حماد بن عيسى عن بعض اصحابه عن احدهما (ع) في الرجل يتوضأ وعليه العمامة قال يرفع العمامة بقدر ما يدخل اصبعه فيمسح على مقدم راسه

وكذلك مارواه حماد عن اعين عن ابى عبد الله (ع) قال قلت لابي عبد الله رجل توضأ وهو معهم فنقل عليه نزع العمامة لمكان البرد فقال لي تدخل اصبعه لان الظاهر كفاية اصبع واحد في الادخال تحت العمامة .

والحاصل ان الاية الكريمة و الروايات المروية عن

اهل بيت العصمة تدل على ان المسح ببعض الراس الحاصل بما يسمى مسحاً وعلى الاكتفاء به وعدم وجوب الزائد على المسمى .

وحكى عن الشيخ فى النهاية انه قال والمسح بالرأس لا يجوز اقل ثلث من اصابع مضمومة مع الاختيار فان خاف البرد من كشف الرأس اجزا مقدار اصبع واحدة.

وفى المبسوط انه قال ولا يتحدد بحد ومفاد الاجزاء بما يسمى مسحاً.

وفى الخلاف انه قال الافضل ما يكون مقدار ثلث اصابع مضمومة وحكى عن

ابي حنيفه فى احدى الروايتين وجوب مقدار ثلث اصابع وعن علم الهدى ره فى احد القولين وعنه فى المصباح القول بالاستحباب .

ولا يعرف لهذه الاقوال المختلفة مستند الاصححة زرارة حيث قال قال ابو جعفر عليه السلام المرثة يجزيها من مسح الراس ان تمسح مقدمه قدر ثلث اصابع ولا تلقى عنها خمارها .

ورواية معمر بن عمر عن ابي جعفر (ع) قال يجرى فى المسح على الراس موضع ثلث اصابع وكذلك الرجل.

وانت خبير بان الاستدلال بهاتين الروايتين مع ذهاب ابي حنيفه الى وجوب مقدار ثلث اصابع خارج عن قوانين الاستنباط على مذهب الامامية لاحتمال كون صدورهما لاجل التقية يبقى الاقوال المذكورة بلا مستند يستند به وموافقتهما لمذهب هذا المخالف تمنعهما عن الدلالة وتمنعنا عن اتخاذهما دليلا لحكم من الاحكام من غير فرق بين ان يكون ذلك الحكم الوجوب او الاستحباب او غيرهما.

فما ذهب اليه بعض الاصحاب من حمل هاتين الروايتين على الاستحباب للجمع بينهما وبين ما دل على اجزاء مسمى المسح فى غير محله لان المستحب حكم من الاحكام لا يمكن القول به الا بدليل يدل عليه على ان اشتمالهما على لفظ الاجزاء يابى عن هذا الحمل لان استحباب الاجزاء مما لا معنى له .

واحتج ابو حنيفه على ما نقل عنه بان المسح امر مقصود والامر به امر باستعمال الآلة التى هى اليد وكانها مذكورة بدلالة الاقتضاء ولا عموم فثبت قدر ما يدفع به الضرورة وهو الاذن وثلث اصابع اليد اذنى الاله لانه يقوم مقام كل اليد لانه اكثر اليد الا انه دون كله فيصير مأموراً باستعمال هذا القدر ضرورة

وفساد هذا الاحتجاج من اجلى البديهيات لان ما ذكر فى المقدمة من ان الامر بالمسح امر باستعمال الآلة التى هى اليد بعد الاغماض عن فساد هذا البيان بل ركائته لا يدل على مقصوده لان المراد باليد .

ان كان تمامها فالعدول الى ثلث اصابع مما لا دليل عليه وكونها اكثر الاية

لا يدل على جواز الاكتفاء بها وان كان بعض اليد فتخصيص هذا المقدار في الاجزاء وعدم الاكتفاء بمادونه تخصيص بلا مخصص وان كان المراد هو الاعم فيستلزم عدم الفرق بين الاقل والاكثر والتمام.

والحاصل ان مذهبه واحتجاجه على مذهبه مما لا يعتد به ولا يصغي اليه على ان المنقول من مذهبه اجزاء المسح باصبع واحدة ثلث مرات باستيناف مقدار ثلث اصابع .

فمن قطع حبله عن حبل اهل بيت القدس والعصمة لا يبعد هذا النحو من الخرافات عنه.

واما ماذهب اليه الشيخ من الفرق بين الاختيار والخوف من البرد واجزاء اصبع واحد في حال الخوف وعدم جواز اقل من ثلث اصابع مضمومة مع الاختيار فكغيره في البطالان ولا دليل عليه سوى مارواه حماد عن اعين عن ابي عبد الله (ع) المقدم ذكره ولا دلالة له على مطلوبه باحدى من الدلالات .

فمقتضى النظر السليم عن الاعوجاج هو القول باكتفاء المسح ببعض الراس لان ادخال الاصبع لا ينافي مقدار ثلث اصابع بما يسمى مسحاً اعنى المس مع ادنى مرتبة من مراتب الامرار وهو المفروق بين المسح والمس بالاعم والاخص المطلق.

واما الاحتجاج بقول الشيخ بصحيحة احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي عن ابي الحسن الرضا (ع) كما صدر عن بعض الاجلة فهو في غاية الغرابة لانه قال سئلته عن المسح عن القدمين كيف هو فوضع كفه على الاصابع فمسحها الى الكعبين الى ظاهر القدم فقلت جعلت فداك لو ان رجلا قال باصبعين من اصابعه فقال لا الا بكفه و اين لزوم مسح الرجلين بالكف من لزوم المسح على الراس بازيد من المسمى وعدم الاكتفاء باقل من ثلث اصابع.

ولعل نظر المحتج في هذا الاحتجاج على ان هذه الرواية لدالاتها على عدم اجزاء الاصبعين تدل على وجوب مقدار ثلث اصابع في مسح الرجلين و مع عدم القول بالفصل بين الراس والرجلين تدل على وجوب مقدار ثلث اصابع في الراس

وانت خبير بان هذه الرواية لانظر الى المقدار الواجب من المسح لان السؤال عن الكيفية ففعل الامام (ع) هو بيان الكيفية وسؤال الراوي عن الجواز بالاصبعين وجواب الأمام بقوله لا- الا بكفه لا دلالة فيها على المقصود لجواز كون المراد تخصيص الكف للمسح لاتعيين المقدار.

فلا يدل على المدعى مع عدم القول بالفصل ايضاً .

والحاصل من هذا التطويل هو ان ما ورد في الشرع الانور هو اجزاء المسح على بعض الراس من دون ان يتحدد البعض بحد فيكفي ما يسمى مسحاً ولا يجوز القول باستحباب مقدار ثلث اصابع لعدم دليل يدل عليه في المقام و مقتضى عدم التحديد بحد معين حصول الامتثال بمسمى المسح سواء كان اقل من ثلث اصابع او اكثر او بمقداره فكل مقدار من المقادير اتفق فيه فهو مصداق من المسح ويتم به امر الوضوء وليس جزء من اجزاء الوضوء واجبا شرعياً يقع الاختلاف في المقدار الزائد عن حد الكفاية في اتصافه بالوجوب والاستحباب وقد عرفت في اوائل الباب أن الوضوء ليس من الواجبات الشرعية بل من الشرائط لصحة الصلوة فعدم اتصافه بالوجوب او الاستحباب اظهر من ان يختفى على احد.

فكل ما يقال في باب الوضوء المقدمى من الوجوب والاستحباب وبراء الذمة والاشتغال وغيرها فلا بد ان يرجع الى ما يلايم الشرطية المذكورة فمعنى وجوب ابعاض الوضوء عدم تمامية امر الوضوء في مقام الشرطية بدونه ومعنى حصول الامتثال تمامية امره في ذلك المقام .

فالاختلاف في ان القدر الزائد الحاصل على سبيل التدرج هل يوصف بالوجوب او الاستحباب في غير محله فحصول كل مقدار منه يتم امر الوضوء .

ومقتضى اجزاء مسمى المسح وعدم وجوب مقدار ثلث اصابع وعدم استحبابه عدم الفرق بين عرض الراس وطوله فليس للمنزاع في كون المقدار في العرض او الطول موضوع يبحث فيه .

ويتفرع على الاجزاء بمسمى المسح عدم الفرق بين المسح مقبلاً وبينه مدبراً

لعدم كون احد الوجهين من المتعارفات وعدم انصراف اطلاق الاية الى احدهما وعدم دليل يدل على تعيين احدهما او على رجحان احدهما فيجب الاعتقاد بمقتضى

اطلاق الاية.

فما ذهب اليه الشيخ والمرتضى رضوان الله عليهما من عدم جواز استقبال الشعر مستندا بوقوع الخلاف فيه لا يخلو عن الضعف و السقوط كما ان ذهاب المحقق الى افضلية الاقبال في مسح الراس ذهاب من غير دليل.

قال في المعتبر لو استقبل الشعر في مسح الراس قال في المبسوط يجزيه لانه ماسح وقال في النهاية والخلاف لا تجزى لنا قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم والامثال يحصل بكل واحد من الفعلين ومن طريق الاصحاح مارواه حماد بن عثمان عن ابي عبدالله قال لا بأس بمسح الوضوء مقبلاً ومدبراً واما وجه الكراهية فللتفصي من الخلاف انتهى والعجب انه رحمه الله بعد الاستدلال باطلاق الاية صراحة الرواية بعدم لباس يرى للخلاف تأثيراً في الحكم ويحكم بالكراهة للتفصي غفلة عن ان وقوع الخلاف في المسئلة لا يؤثر في الحكم سيما مع وجود دليل يدل على عدم الفرق فنعم ما قال به صاحب المدارك في هذا المقام من ان المقتضى للكراهة ينبغي ان يكون دليل المخالف لانفس الخلاف .

ثم ان مسح الراس لا بدان يكون على مقدمه فلا يجزى مسح المؤخر والجانبين والاخبار مستفيضة في هذا المقام فيجب تقييد اطلاق الاية بها بل النظر الدقيق والفكر العميق يرشدك الى ان لمقدم الراس اختصاصاً موجباً لانصراف الاطلاق اليه لان مسحه اوفق بالطبع فلولم يكن للماسح نظر مخصوص الى المؤخر والجانبين ومسح راسه فمقتضى طبعه يمسح مقدمه فلا يمكن التمسك باطلاق الاية و تجوز مسح غير المقدم.

واما الاخبار فمنها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبدالله (ع) قال مسح الراس على مقدمه التي رواها الشيخ بطريقه عن ابي ايوب عن محمد بن مسلم عن ابي عبدالله وهي صريحة في كون المسح على مقدم الراس.

و منها مارواه حماد بن عيسى عن بعض اصحابه عن احدهما فى الرجل يتوضأ و عليه العمامه و قال يرفع العمامه بقدر ما يدخل اصبعه فيمسح على مقدم راسه.

وفى بعض احاديث كيفية الوضوء تعيين مقدم الراس ففي حديث رواه زرارة عن ابى جعفر (ع) و مسح مقدم راسه و ظهر قدميه ثم قال فى آخر الحديث و تمسح بيلة يمينك ناصيتك و ما بقى من بلة يمينك ظهر قدميك و فى مرسله صدوق قده و مسح على مقدم راسه و ظهر قدميه.

فالاخبار الواردة فى المقام كافية لتقييد اطلاق الاية بها فلا يجوز الامسح مقدم الراس والمراد من المقدم هو ما قابل المؤخر فيكون اعم من الناصية و تخصيص الناصية بالذكر فى بعض الاخبار لكونها جزءاً من اجزاء المقدم او خصوص الناصية فيكون ذكر المقدم محمولاً على الناصية و جهان بل قولان.

وقديتصور فى المقام وجه آخر وهو اتحاد معنى الناصية و مقدم الراس فيكون الوجه فى المسئلة ثلثه و اوجه الوجه و اوقفها مع الاحتياط الثانى لان الثالث اعنى اتحاد معنيهما خلاف الظاهر و المتبادر من الناصية هو بعض مقدم الراس الذى يقرب من القصاص و لذا ترى بعض اللغويين يفسرون الناصية بقصاص الشعر فوق الجبهة و ينكرون تقديرها برقع الراس .

وقال فى التذكرة الناصية ما بين النزعتين و هو اقل من نصف الربع انتهى و من المعلوم ان مقدم الراس لا يقل من ربع الراس و اما تفسير الناصية بشعر مقدم الراس فلا يكشف عن اتحاد معنيهما لان بعض المقدم ايضاً مقدم و بالجملة ليس لنا دليل يدل على صحة اطلاق الناصية على مجموع المقدم من الراس بل الظاهر ان مقدم الراس اوسع من الناصية فلامجال للذهاب الى اتحاد معنيهما .

فيتعين احد الوجهين الأولين و بعد ملاحظة موافقة الثانى مع الاحتياط يجب القول بتعيينه و عدم اجزاء مسح فوق الناصية من مقدم الراس لوجوب الاحتياط

فى المقام .

توضيح الحال ان المقنن جعل الطهارة شرطاً لصحة الصلوة و جعل الغسلتين

والمسحتين المعبر عنهما بالوضوء منشأ لانتزاع الطهارة وسبباً لوجودها و تحققها كما عرفت آنفاً فبعد اشتغال الذمة بوجوب الصلوة على القطع واليقين لا تقط بالبراءة الا بعد اتيان المأمور به على الوجه الذي اعتبر فيه فبعد ما شككنا في انتزاع الطهارة من الوضوء الذي مسحنا فوق الناصية فيه لاحتمال كون المراد من مقدم الراس هو الناصية يسرى الشك في صحة الصلوة لان الشك في الشرط موجب للشك في المشروط هذا بالنسبة الى الممسوح واما الماسح بالنسبة الى الراس فلا بد ان تكون اليد اليمنى لقوله (ع) ثم تمسح بيلة يمينك ناصيتك في صحيحة زراره.

وفي بعض الاخبار ما يدل على كون المسح بيلة الكف كرواية الاخوين عن ابي جعفر (ع) فالجملة الاخيرة منها ثم مسح راسه وقدميه الى الكعبين بفضل كفيه و لم يجدد ماء وفي رواية اخرى للاخوين عن ابي جعفر (ع) ثم مسح راسه وقدميه ببلل كفه لم يحدث لها ماء جديداً فيجب حمل اليد المذكورة في الوضوءات البيانية على الكف لان فيه الاخذ بالقدر المتيقن.

فبعد بيان الامام كيفية الوضوء باتيان المسح بالكف لا يطمئن النفس ببرائة الذمة اذا اتى المسح بغير الكف لما عرفت مراراً من ان الوضوء منشأ لانتزاع الطهارة التي هي شرط للصلوة فالاخلال ببعض الكيفيات الواردة عن المعصوم في بيان كيفية الوضوء موجب للشك في تحقق الطهارة و انتزاعها منه الموجب للشك في صحة الصلوة فقوله (ص) لاصلوة الا بطهور يفيد اناطة تحقق الصلوة بالطهور فلا بد من القطع بتحقيق الطهور .

واما باطن الكف فليس في الاخبار ما يعينه باللفظ فمن عين كون المسح بباطن الكف يراها ظاهرة فيه وكون المسح به من المتعارفات والفطريات يؤيد هذا الظهور لايحابه المتبادر و صرف اطلاق المطلقات اليه فيتعين القول به مراعاتاً للاحتياط ولك ان تقول ان الاعتبار الزائد مدفوع بالاصل واعتبار خصوصية الكف اعتبار زائد والشك في تحقق الطهارة مسبب عن الشك في الاعتبار فاذا اندفع بالاصل لا يتحقق الشك في الانتزاع كي يترتب عليه الشك في صحة الصلوة ويمكن القول بان المراد

من الكف هو اليد لا ما بين الأصابع والزند .

واما كون المسح بباطن الاصابع فليس ما يدل على اختصاصه ولا ينصرف الاطلاقات اليه فلاوجه لتخصيصه وليس موافقاً للاحتياط ايضاً لعدم ما يوجب الاحتياط الا افتاء بعض الاصحاب وليس مما يوجب الشك الموجب للاحتياط في بعض الموارد هذا تمام الكلام فى مسح الرأس .

واما مسح الرجلين الى الكعبين ووجوبه ثابت بالكتاب الكريم والاخبار المتواترة من طرق الأمامية .

اما الكتاب فقوله تعالى وامسحوا براوسكم وارجلكم الى الكعبين فان لفظ الارجل معطوف على لفظ الراوس فيكون المعنى بارجلكم فان مقتضى العطف اتحاد الحكم فى المعطوف والمعطوف عليه وقد عرفت ان حكم الراوس المسح .

وما ترى فى المصاحف من نصب الارجل فهو من فعل العامة والمروى من اهل بيت العصمة الخفض كما انه يدل عليه الترتيب الذكرى وسياق الكلام فكل له انس بكلام العرب ولم يخرج عن الفطرة الاصلية بوساوس اهل الوسواس ونظر الى هذه الآية مجردة عن الاعراب يقرء لفظ الارجل بالخفض ولم يمنعه عن قراءة الخفض احتمال كون الارجل معطوفا على الوجوه وكون جملة وامسحوا بر اوسكم جملة معترضة واقعة بين المعطوف والمعطوف عليه فمن اعرب لفظ الارجل باعراب النصب قد اعترف بخروجه عن الفطرة الاصلية او عناده بالطريقة الحنيفة .

ومما يقرب بالوسواس القول بالجر على المجاورة سيما فى هذا المقام فان جر الارجل مع كونه تلو الراوس المجرور بالباء المحكوم بحكم المسح مع كون مراد المتكلم بهذا الكلام عظم ثنائه الغسل بالنسبة الى الارجل واتحاده مع الوجوه والايدي فى الحكم اغراء بالجهل تعالى شأنه العزيز عما ينسب اليه الجاهلون بل يشبهه بالانفاذ والمعميات مع ان ايراد واو العطف يابى عن جر المجاورة لان شرط جوازه امران عدم الاشتباه والالتباس وعدم اعادة العاطف مع ان اصل جر الجوار ضعيف جداً وانكره اكثر اهل العربية

وابعد من الصواب بالنسبة الى جر الجوار حملته على كون المراد تعليم مسح الخفين وليت شعري كيف يرضى هذا الحامل بحمل كلام الله العزيز على هذا النحو من المحامل ومن له ادنى مرتبة من مراتب البلاغة لا يرضى بحمل كلامه هذا النحو من الحمل فكيف يستعمل لفظ الارجل في الخفين من دون علاقة مجوزة وقرينة صارفه .

والحاصل ان القائلين بغسل الارجل يحملون قراءة الجر على حملين احدهما ان الجر المجاورة الراوس .

والثاني ان المراد تعليم مسح الخفين ومقصودهم من الحمل الأول ان قراءة الجر لا تدل على وجوب المسح لان الجر لا يقتضى العطف على المجرور اعنى الراوس لجواز كون العطف على الايدى والجر للمجاورة ويستدلون على صحة جر الجوار بقول قائله هذا حجر ضرب خوب بجر الخرب مع انه صفة للحجر المرفوع.

ومفاسد هذا الحمل والاستدلال اكثر من ان تحصى لان صدور هذا النحو الكلام من متكلمه لا يدل على صحته بعد مخالفته للقوانين العربية والقواعد الادبية وعدم كون المتكلم ممن لا يجوز رده فلا يمنعنا مانع ان نمنع صحة هذا الكلام من اى متكلم كان بعد ما لم يكن من المعصومين ضرورة ان المجاورة ليست من العوامل مع ان اهل العربية نصوا على ان الاعراب بالمجاورة لا يقاس عليه فكل ما ورد في الكلمات مما يوهم ان اعرابه بالمجاورة فلا بد ان يحمل على ما يوافق القواعد ولولم يكن قاعدة يحمل عليها يحكم بعدم صحته اذا امكن بان لم يكن من كلام المعصوم ومع عدم الامكان نتوقف ولا نحكم باعراب المجاورة لان الاعتراف بالعجز والجهل اولى من القول بالباطل.

والعجب من هذا الجاهل انه يحمل الكلام المشتمل على اقصى مرتبه من مراتب الفصاحة والبلاغة الموافق للقواعد العربية والقوانين الادبية على الكلام

المخالف للقواعد والقياسات الذى لا يحكم بصحته الا المكابر المتعسف.

ولو لم تنته من النهى عن الاعتقاد بصحة هذا النحو من الكلام والتزمت بصحته

ما منع حمل كلام الخالق للبلاغة والبلغاء عليه لشدة شدوذه عند القائل بصحته كما قال الاخفش انه لم يرد الاعراب بالمجاورة في كتاب الله تعالى على ان القائل به قيده في صورة عدم الالتباس وعدم العاطف و شرط صحته بهذين الشرطين و كلاهما مفقود ان في المقام ضرورة وقوع الالتباس كما عرفت من البيان السابق ووجود العاطف

ومقصودهم من الحمل الثاني ان الاية وان دلت على المسح لاجل عطف الارجل على الرأس الا ان المراد من الارجل هو الخفان والاية مقصورة على الوضوء الذي يمسح فيه الخفان وهذا الحمل مما يضحك الثكلى لماعرفت من ان هذا الحمل مع عدم الدليل عليه يستلزم استعمال الارجل في معنى الخف واردة الخف من الارجل وهذا استعمال بلا علاقة وقرينة ولا يقل من حمل الرأس على العمامة فكيف يتوهم ان الخالق الحكيم يطلق الارجل على الخف ويستعمله فيه مع عطفه على لفظ الرأس واردة معنى الرأس منه.

ومحصل هذا التطويل ان القراءة الصحيحة في الارجل هو الجر وقراءة الجر مستلزمة لوجوب المسح ولا يمكن التفكيك بين الجر والمسح في المقام باستناد الجر الى المجاورة وعطف الارجل على الوجوه او الايدي كما انه لا يمكن القول بالمسح وحمل كونه على الخف واما قراءة النصب فليست موافقة للقواعد مناسبة للقرآن الكريم ولا حجة في قراءة الكسائي وابن عامر ونافع وحفص عن عاصم بالنصب لعدم الملازمة بين قرائتهم وبين الواقع لعدم اعتصامهم بالعصمة المانعة عن الخطاء والاشتباه كما اننا لا نحتج بقراءة حمزة وابن كثير و ابي عمرو و ابي بكر عن عاصم بجر الارجل لتوافقهم في عدم العصمة مع القارئین بالنصب و عدم كاشفية قرائتهم عن الواقع .

وما ورد في بعض الاخبار من القراءة كقراءة الناس معناه عدم اظهار الخلاف بالنسبة اليهم فهو توصية بالثقية على ان وقوع الاختلاف بين القراء يمنعنا عن اتباعهم لعدم امكان متابعة الجميع و عدم امتياز بعضهم عن بعض بل المتبع هو البرهان القاطع والدليل الساطع.

فايراده عز وجل لفظ الارجل تلولفظ الرأس المجرور بالباء المقتضى لظهور عطفه عليه الموجب لوحدة اعرابهما مع كونه في مقام بيان الحكم من دون نصب قرينة من القرائن صارفة عن هذا الظهور من البراهين القاطعة على ان اعراب الارجل كاعرابه وحكمه كحكمه لاستلزام ارادة خلاف الظاهر سيما في هذا المقام الاغراء بالجهل الممتنع على المتكلم بهذا الكلام عظم شأنه فالقارئ بالنصب اما غافل من هذه النكته واما حاكم بعدم امتناعه عليه تعالى.

والحاصل ان قراءة النصب ليست بصحيحة ولا دليل على صحته بل البرهان قائم على بطلانه فلا حاجة لنا الى عطف الارجل على محل الرأس كي يجب المسح مع نصب الارجل مع انعطف الارجل على محل الرأس يوجب الاستيعاب في المسح لان الاجزاء بالبعض يستفاد من كلمة الباء في هذا المقام فلوكان الارجل معطوفا على محل الرأس لم يمنع من سريان حكم المسح في جميع اجزاء الممسوح مانع فيجب حينئذ مسح تمام الارجل ظهراً و بطناً الى الكعبين و هذا القول كما ترى مخالف بضرورة مذهب الامامية فلا بد من الذهاب الى جر الارجل وصاحب الكشف حيث راي شناعة الحملين المذكورين اخترع وجهاً آخر على ما حكى عنه الشيخ البهائي (قده) قال فان قلت فما تصنع بقراءة الجرو دخول الارجل في حكم المسح. قلت الارجل من بين الاعضاء الثلثة المغسولة تغسل بصب عليها فكانت مظنة للاسراف المذموم المنهى عنه فعطف على الرابع الممسوح لا لتمسح ولكن ليثبتته على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها وقيل الى الكعبين فجاء بالغاية لا ماطة ظن يحسبها ممسوحة لان المسح لم تضرب له غاية في الشريعة انتهى .

والعجب من هذا المحقق انه مع كونه من علماء المعقول والمنقول كيف يحمل كلام الحكيم على الاطلاق على خلاف ظاهره براهه المزييف غفلة عن ان هذا النحو من الكلام يستحيل ان يصدر من خالق الحكمة والحكماء فلا يتكلم بكلام فيه للكشف كاشف عن المسح صريح عن الغسل الخفيف والاقتصاد فيصب الماء و مما يضحك التكللى انه استدل بمجيبىء الغاية على كون المراد من المسح هو الغسل

زاعماً أن المسح لم تضرب له غاية في الشريعة و ليت شعري انه من اين علم و حكم بعدم ضرب الغاية للمسح في الشريعة فان كان مراده من المسح الذى لم تضرب له غاية هو مطلق المسح فهو عين المتنازع بين المسلمين فكيف يكون المتنازع فيه لاحد الخصوم دليلاً وان كان مراده هو مسح الرأس فكيف يستدل به على غسل من الارجل وما الملازمة بينهما^١

ومنشاء هذه الخرافات الباردة ان هذا المحقق اعتقد على وجوب الغسل اولاً او اوجب على نفسه القول به عناداً و اظهاراً لمخالفة اهل بيت القدس والعصمة ثم سعى في تطبيق الآية على اعتقاد و مراده.

ومن المعلوم ان تطبيق كلام الخالق الكاشف عن المسح على مراده او اعتقاده اعنى الغسل يستلزم هذه الخرافات فهذا الاستنباط من الآية الكريمة من مقتضيات اتباع النفس فيما تهويه وعدم نهيتها عن الهوى و الافلوخلى ادراكه من دون ان تستعبده الا هوية فاستنباطه على خلاف هذه الموهومات فانظر الى ما قال عند قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم .

فان قلت هل يجوز ان يكون الأمر للمحدثين وغيرهم لهؤلاء على وجه الوجوب ولهؤلاء على وجه الندب.

قلت لا لان تناول الكلمة لمعنيين مختلفين من باب الالغاز والتعمية فترى ان اعتقاده عدم جواز الانفار والتعمية على الله تبارك وتعالى شأنه العزيز ثم اذا غلبت عليه هو انفسه وزين له الشيطان عمله اسند اليه تعالى ما منع باسناده اليه .

وبالجملة ان اعراب الارجل فى الآية الجبر لمادل عليه من عدم جواز النصب من الدليل واستلزام النصب الاستيعاب وقراءة الجبر لا يلائم الغسل بوجه من الوجوه والمحامل المذكورة كلها في غير محله واما الاخبار فتتجاوز عن حد التواتر.

فمن طرق العامه ما رواه الجمهور عن يعلى بن عطا عن ابيه عن اويس بن ابى اوس الثقفى انه راي النبي (ص) الى كاظمة قوم بالطائف فتوضأ ومسح على قدميه

وماروه عن على (ع) انه مسح على نعليه و قدميه ثم دخل المسجد فخلع

نعليه وصلى ودلالة هاتين الروايتين على المقصود ظاهرة واضحة لا يحتاج الاستدلال بهما الى تجشم .

ومن الروايات الدالة على المسح المروية فى طرقهم مارواه البخاري في صحيحة عن عبدالله بن عمر قال تخلف عنا النبي (ص) في سفر فادركنا وقد ارهقنا العصر فجعلنا نتوضأ ونمسح على ارجلنا فنادى باعلى صوته ويل للاعقاب من النار.

وهذه الرواية مما يستدلون به الغاسلون لقوله (ص) في آخر الرواية ويل والله وسات للاعقاب من النار وانت خبير بان امره (ص) بغسل الاعقاب لا يستلزم وجوب غسل الرجل لاحتمال كونه لتطهير الاعقاب النجسة للصلوة لما اشتهر انهم كانوا يبولون على الاعقاب لعلاج تشققها .

واما دلالتها على وجوب المسح لقول الراوى فجعلنا نتوضأ ونمسح على ارجلنا لان مسحهم الارجل في زمن النبي (ص) انما يكون لتعليم النبي صلى الله عليه و اله وسلم اياهم او مشاهدتهم لفعله (ص) ضرورة ان اصحاب الرسول الله (ص) لا يعملون في العبادات الا بما امره او كما امروا .

ومنها مارواه حذيفة أنه رأى النبي (ص) توضأ ومسح على نعليه وماروى عن ابن عباس انه وصف وضوء رسول الله (ص) انه توضأ ومسح على قدميه ونعليه وماروى عنه ايضا انه قال الوضوء غسلتان ومسحتان وذكر النعل في بعض الاخبار لا يدل على جواز المسح عليه لان المقصود مسح الرجل من دون خلع النعل .

وذكر هذه الروايات انما هو لاجل حجيتها على المخالف لما ذكر فيها من المسح لا لتصحيح الاعتقاد لعدم احتياجنا اليها في الوصول الى الواقع.

ومن طرق الاصحاب مارواه الكليني باسناده عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال وذكر فقال المسح على مقدم رأسك وامسح على القدمين وابدء بالشق الأيمن .

وباسناده عن محمد بن مروان قال قال ابو عبد الله (ع) انه يأتي على الرجل ستون وسبعون سنة ما قبل الله منه صلوة قلت كيف ذاك قال لانه يغسل ما امر الله بمسحه و

هذه الرواية رواها الصدوق والشيخ وصحيحة زرارة قال قال لى لوانك توضأت فجعلت مسح الرجلين غسلًا ثم اضمرت ان ذلك من المفروض لم يكن ذلك بوضوء ثم قال ابدء المسح على الرجلين فان بدء لك غسل فغسلته فامسح بعده ليكون آخر ذلك المفروض.

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر المتقدمة في بيان مسح الرأس لانه (ع) قال بعد بيان دلالة الآية على كون المسح ببعض الرأس ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلهما بالرأس ان المسح على بعضهما ثم فسر ذلك رسول الله للناس فضيعوه فنسوا الرواية الساطعة عنها انوار العصمة والطهارة مع كونها دليلاً على الاستقلال تدل على وجوب المسح على الرجلين تدل على دلالة الآية الكريمة عليه وتكشف عن وجه الدلالة وتمنع القول بعطف الأرجل على الوجوه والأيدي بل يدل على عدم كونه معطوفاً على محل الرأس لما عرفت من استلزامه الاستيعاب.

فقوله عليه الصلوة والسلام ثم فصل بين الكلام فقال وامسحوا برؤوسكم الى آخر الحديث دليل قاطع على ان وصل الرجلين على الرأس موجب لتأثير الباء في حكم الرجلين وهذا عبارة عن كونه معطوفاً على ظاهر الرأس ورواية غالب بن هذيل قال سئلت أبا جعفر (ع) عن قول الله عز وجل وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين على الخفض هي ام على النصب قال بل هي على الخفض وهذه الرواية مؤيدة لما قبلها في دلالتها على كون الأرجل معطوفاً على ظاهر الرأس لا على المحل ورواية ابي همام عن ابي الحسن الرضا (ع) قال الفريضة في كتاب الله المسح والغسل في الوضوء للتنظيف.

ورواية رواها سالم وغالب ابن هذيل قال سئلت ابا جعفر (ع) عن المسح على الرجلين فقال هو الذي نزل به جبرئيل (ع) ورواية الاخوين المتقدمة في بيان اجزاء البعض في مسح الرأس عن ابي جعفر (ع) قال في آخر الرواية واذا امسحت بشى من رأسك او بشيء من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف الاصابع فقد اجزيك

ورواية علي بن يقطين الماضية ففي آخر ما كتب اليه ابوالحسن موسى (ع) بعد ما صلحت حاله عند الرشيد وامسح بمقدم راسك وظاهر قدميك من فضل نداوة وضونك ورواية زرارة عن أبي جعفر قال سمعته يقول جمع عمر بن الخطاب اصحاب النبي (ص) وفيهم علي (ع) فقال ما تقولون في المسح على الخفين فقام المغيرة بن شعبة فقال رايت رسول الله يمسخ على الخفين فقال علي (ع) قبل المائدة او بعدها فقال لا ادري فقال علي (ع) سبق الكتاب الخفين انما نزلت المائدة قبل ان يقبض شهرين او ثلاثة فيظهر من هذه الرواية ان استعمال عمر انما هو كان من الحائل وصحة الوضوء مع حيلولة الخف بين اليدين والرجلين و ان المسح كان وجوبه مفروغاً عنه في ذلك الزمان و ساير الروايات الواردة في المقام اى حرمة المسح على الخف ظاهرة في وجوب المسح ويمكن القول بعدم الدلالة على كون وجوب المسح مفروغاً عنه و كون السؤال عن الحائل لان العامة قائلون باجزاء المسح على الخف وعدم اجزائه على الرجل .

والروايات الواردة في بيان كيفية الوضوء فانها باسرها تدل على وجوب المسح وبعض الروايات الواردة في نسيان بعض اجزاء الوضوء فان فيها تصريح بمسح الرجلين والحاصل ان مسح الرجلين من ضروريات مذهب الامامية بل من اوائل البديهيات والاخبار في هذا الباب اوفر من ان تعدوا اكثر من ان تحصى.

وكل ماورد في هذا الباب مما يكشف عن جواز الغسل فمحمول على النقية.

ونقل شيخ الطائفة رضوان الله عليه ان جماعة من العامة يوافقوننا على المسح ايضاً الا انهم يقولون باستيعاب القدم ظهراً وبطناً وقد عرفت سابقاً ان عطف الارجل على محل الرأس يوجب استيعاب المسح فكانهم يقرئون بنصب الارجل ويعطفونه على محل الرأس ومن القائلين بالمسح ابن عباس (رض) عنه وكان يقول الوضوء غسلتان ومسحتان من باهلنى باهلته وواقفه انس من الصحابة ومن الفقهاء ابو العالية وعكرمة والشعبي على ما حكى عنهم .

واما المنكرون لوجوب المسح فقد اختلفوا على ثلاثة اقوال التخير بين الغسل

والمسح وهو قول الحسن البصرى وابى على الجبائي وابن جرير واتباعه والجمع بينهما وهو قول جماعة من الزيدية والناصر للحق وداود الظاهري ووجوب الغسل وهو مذهب الجمهور اعنى ارباب المذاهب الاربعة .

واستدل القائلون بالتخير على مذهبهم سوى الحسن البصرى بان من مسح فقد عمل بالكتاب ومن غسل عمل بالسنة ولا تنافى بينهما كالواجب التخيىر فالمكلف مخير بين الأمرين ايهما شاء فعله انتهى .

وهذا الاستدلال اعتراف منهم بان مدلول الآية هو المسح وان التخير بورود السنة على خلاف مدلول الآية اعنى الغسل وقد عرفت ورود الاخبار على وجوب المسح ايضاً فلا يمكنهم القول بالتخير مع تعارض الاخبار ودلالة الآية على المسح بل الواجب عليهم طرح الاخبار الدالة على الغسل والعمل بالاخبار الدالة على المسح لموافقتهما مع الآية .

واما الحسن البصرى فلم يوافقهم فى هذا الدليل وحمل الآية على التخير وقال بدلالتها عليه.

وكانه ماذون من قبل الله تبارك وتعالى في تفسير مدلول كلامه و تبديل ما ثبت من احكامه لانه لم يقره بالنصب ولا بالجبر بل قرء بالرفع على تقدير و ارجلكم مغسولة او ممسوحة .

واستدل القائلون بالجمع بان الكتاب ورد بالمسح والسنة وردت بالغسل فوجب العمل بهما معاً فالمسح والغسل واجبان من الواجبات ثبت احدهما بالكتاب والاخر بالسنة.

ولان برائة الذمة لاتحصل بيقين الا بالجمع.

وفيه ان السنة المعارضة بمثلها لا تثبت الحكم وان البرائة اليقينية لاتحصل الا بالجمع بعد ثبوت الوجوب بالنسبه الى المصدقين او ثبوت مفهوم في ضمن احد من المصدقين من دون تعين و ليس كذلك لعدم مقاومة السنة المعارضة بمثلها لاثبات الحكم .

وما اوردنا في جوابهم انما هو من باب المماشة والا فلاحجة فيما رووا من السنة وان لم تكن معارضة لانقطاع حبلهم عن حبل اهل بيت العصمة والطهارة .

واما الغاسلون فيستدلون بالاية الكريمة على القرائتين النصب والجر .

اما على قراءة النصب بعطف الارجل على الوجوه او بتقدير كلمة اغسلوا وقد عرفت بان عطف الارجل على الوجوه اغراء بالجهل وانه على خلاف الظاهر وتقدير

كلمة اغسلوا ايضاً على خلاف الظاهر ولا دليل عليه واحتمال العطف على محل الرأس يمنع القطع بهذين الوجهين والعطف على المحل معروف في العربية بل هو اولى من الوجهين المذكورين لانه اشهر فيجب القول باستيعاب المسح لا الغسل .

واما على قراءة الجر بجعل الجر للمجاورة وعطف الأرجل على الرأس وقد عرفت عدم صحته اولا وفقدان شرطيه ثانياً .

وبعد تسليم الصحة ووجود الشرط لا يمكن القول به ايضاً لعدم دليل يدل عليه ويستدلون بالروايات المروية في طرقهم ايضاً .
منها ما رواه البخاري في صحيحه الذي تقدم ذكره .

وقد عرفت ان تلك الرواية حجة لذا وعليهم لانها تدل على المسح .

منها ما رواه صاحب المصابيح عن ابي حية قال رايت على بن ابي طالب (ع) توضع فغسل كفيه حتى انتاهما .

ثم مضمض ثلثا واستنشق ثلثا وغسل وجهه ثلثا وذراعيه ثلثا ومسح براسه مرة ثم غسل قدميه الى الكعبين ثم قام فاخذ فضل طهوره فشر به وهو قائم ثم قال اردت ان اريكم كيف كان طهور رسول الله (ص) .

وبعد ملاحظة الروايات الواردة عن ابنائه المعصومين (ع) و تواترها و تجاوزها عن حد العد والاحصاء يحصل القطع بعدم صحة هذه الرواية وقد نقل غير واحد من علماء العامة من المفسرين وغيرهم ان مسح القدمين موافق لقول الامام محمد بن علي الباقر (ع) وقول آبائه الطاهر بن سلام الله عليهم .

منها مارووه عن ابن عباس انه حكى وضوء رسول الله (ص) وختم بغسل رجله وما نقلوه منه انه كان يقول الوضوء غسلتان ومسحتان من با هلنى با هلته مناف بهذه الرواية ومعارض لها فلا دلالة فيها .

منها ما رووه عن عايشه انها قالت لان يقطع احب الى من ان امسح على القدمين بغير خفين .

وهذه الرواية بعد تسليم ورودها عن عايشة تدل على ان المسح على القدمين بغير خفين مبغوض لها وان قطعها لاحب اليها من المسح وحبها لفعل من الافعال لا يدل على كونه مما امر الله به لعدم الملازمة بينهما فبغضها للمسح ايضا لا يدل على عدم وجوبه لعدم الملازمة.

منها مارووه عن عمر بن الخطاب انه رأى رجلا يتوضأ فترك باطن قدميه فامر ان يعيد الوضوء وبعد فرض صحة سند هذه الرواية لاتدل على المطلوب لا مكان كون الامر بالاعادة لاجل غسل ظاهر القدمين لترك باطنهما وليس فيها بيان علة الامر

ويجوز ان يكون لخلل آخر وقع في وضوئه مع ان امره يشارك بغض عايشة في عدم الملازمة بينه وبين الواقع .

منها أكثرية القائلين بالغسل وقلة الماسحين والجامعين والمخيرين .

والجواب ان الاكثرية لاتدل على الواقع لعدم الملازمة ودلالاتها الى الاكثرية على البطلان اقرب ضرورة ان اهل الحق اقل من اهل الباطل فانظر الى المسلمين ونسبتهم الى الكافرين في القلة والكثرة تراهم كشعرة بيضاء في بقرة سوداء .

منها استبعاد اختراع اسلاف الغاسلين الغسل بعد وفاة النبي (ص) مع كون فعل النبي (ص) المسح في حيوته وهذا الاستبعاد معارض بمثله .

ومنها استبعاد اختصاص الماسحين بالاطلاع على هذا الامر البين اعني المسح وهذا كالسابق فانه معارض باستبعاد اختصاص الغاسلين بالاطلاع على الغسل .

مع ان تطرق الشبهة بالنسبة الى الغسل اقرب واولى من تطرقها الى المسح لما مر من ان الاعراب كانوا يبولون على اعقابهم بعلاج تشققها المعلول من ببس

هوانهم ومماسة ارجلهم الرمال فيجوز ان يكون امر النبي (ص) اياهم بغسل ارجلهم لازالة النجاسة لالكون الغسل جزءاً للموضوع ولكن استمرارهم على الغسل وجريان عاداتهم به صار سبباً للاشتباه والاعتقاد على الجزئية ولما بعد عهدهم عن عهد النبي (ص) اكتفوا بالغسل ظانين ان الغسل مسح وزيادة واما المسح فلا يتطرق فيه هذه الشبهة .

منها ان الماسحين باجمعهم يدعون ان الكعب هو المفصل وهو في كل رجل واحد فلو كان المأمور به في الاية هو المسح كما يدعونه لكان المناسب ان يقول وارجلكم الى الكعاب على لفظ الجمع كما انه لما كان في كل يد مرفق واحد قال الى المرافق فقوله سبحانه الى الكعبين انما يوافق ما نقوله نحن معاشر الغاسلين من ان في كل رجل كعبين .

وفيه ان الايتان بالثنية لودل على ثنية الكعبين في كل رجل لا يرجح الغسل على المسح فلا يمكن الاحتجاج به على الغسل لان محصل هذا الاستدلال ان وحدة المرفق في كل يد ناسب الايتان بالجمع ووحدة الكعب ايضاً يناسب الايتان بالجمع وهذه المناسبة جارية في الغسل والمسح .

مع ان هذا النحو من المناسبات لا ينهض دليلاً لاثبات الاحكام الشرعية والنواميس الالهيه فلايدل الثنية على تعدد الكعب ايضاً .

منها ان الغسل موجب لبرائه الذمة والخروج من عهدة الطهارة بيقين لانه مسح وزيادة اذ مسح العضو امسسه بالماء وغسله امسسه به مع جريان ما فالغاسل آت بالامرین معاً وعامل بالاية على كل تقدير فهو الخارج من عهدة الطهارة بيقين بخلاف الماسح.

وفيه ان الاختلاف بين الغسل والمسح ليس بالزيادة والنقصان بلهما حقيقتان مباينتان لان امرار اليد لا يعتبر في الغسل ويعتبر في المسح و جريان الماء يعتبر في الغسل ولا يعتبر في المسح فالغسل لا يبرء الذمة ان كانت مشمولة بالمسح على ان محصل هذا الاستدلال بعد فرض تماميته هو وجوب الاحتياط ومورده الشك في المسئلة

وبعدما دلت الآية دلالة قطعية على وجوب المسح لم يبق شك في المسئلة حتى يكون مورداً للاحتياط فالافتاء بوجوب الغسل حينئذ تشريع وادخال لما ليس من الدين فيه.

منها ان كل من قال بالمسح قال ان الكعب عظم صغير مستدير موضوع تحت قصبه الساق في المفصل كالذى يكون في ارجل البقر والغنم وهذا شيء خفى مستور لا تعرفه العرب ولا تطلع عليه الا اصحاب التشريح واما نحن فالعظمان النابتان عن جانبي القدكم ظاهر ان مكشوفان ومناطق التكليف ينبغي ان يكون شيئاً ظاهراً أمكشوفاً لا خفياً مستوراً ومن اين تعرف عامة الناس ان في المفصل عظماً نابتاً عن ظهر القدم يقال له الكعب لينتهوا في المسح اليه.

ومحصل هذا الاستدلال ابطال القول بكون الكعب العظم المستدير لعدم معرفة الناس به ثم ابطال القول بالمسح ثانياً باستلزام بطلانه بطلانه لعدم التكفيك بين القائلين بالقولين وهذا من غرائب الاستدلال وعجائب الاحتجاج لان دعوى الملازمة بين بطلان القولين المذكورين يقرب من الملاعب فهل يتوهم من له ادنى مسكة ان الكعب لولم يكن عظماً مستديراً موضوعاً تحت قصبه الساق في المفصل لوجب الغسل ولو كان لوجب المسح بالنسبة الى الارجل ان ومن اخطأ في اعتقاده في كون الكعب هو العظم المخصوص لقد اخطأ في اعتقاده بوجوب المسح فهل هذا التوهم الا بغرور.

وتوهم الكلية بين القائلين بان الكعب هو العظم المستدير وبين القائلين بالمسح افسد و اعجب ضرورة وقوع الاختلاف بين القائلين بالمسح بذهاب بعضهم ككثر المتأخرين الى انه قبة القدم وذهاب بعض الاخر الى ما ذكر كالعلامة (قده) وقليل من المتأخرين .

ومن اقبح الاغلاط جعل عدم معرفة الناس التشريح دليلاً على عدم كون الكعب العظم المستدير لان عامة الناس لا يلزم ان يعرفوا المراد من الاية فان معرفة المراد من خصايص المستنبط.

منها ان الايدي التي هي مغسولة باتفاق الامة محدودة في الاية الكريمة بغاية والراس الذي هو ممسوح بالاتفاق غير محدود فيها بالغاية والارجل المختلف فيها لولم تكن محدودة فيها بغاية الكان ينبغي ان تقاس على غير المحدود وهو الراس وتعطى حكمه من المسح لكنها محدودة فيها بالغاية فينبغي ان تقاس على ماهوم حدود فيها بها وهو الايدي وتعطى حكمها من الغسل لا حكم غير المحدود من المسح .

وفيه ان الاحكام المولوية لا تثبت بالأقيسة والاستحسانات بل طريق ثبوتها ينحصر في السماع عنن يقوم مقامه من الانبياء والاصياء المعصومين صلوات الله عليهم وان الثابت عندنا ان السنة اذا قيست محق الدين وان دين الله لا يصاب بالعقول على ان القياس المذكور لا حجية فيه على طريق العاملين بالقياس ايضا ضرورة ان التحديد بالغاية ليس بعلة للغسل في الايدي فلا يكون علة له في الارجل مع ان هذا القياس معارض بمثله بان ما يغسل في الوضوء يمسخ في التيمم وما يمسخ في الوضوء يسقط في التيمم لان الوجه والايدي فيه والراس يسقط والارجل لو كان ممسوحاً في يمسخ التيمم لكان ينبغي ان يقاس على الوجه والايدي حتى يغسل في الوضوء لكنه ساقط في التيمم فينبغي ان يقاس على الراس حتى يمسخ.

والحاصل ان الاحكام الشرعية لا تثبت بالخرافات الباردة والتوهّمات الفاسدة والقياسات الكاسدة في سوق الاستنباط والاستخراج بل يتوقف اثباته على السماع من النبي (ص) او الائمة المعصومين سلام الله عليهم اجمعين .

ومحصل هذه التفصيلات هو ان الجزء الاخير من اجزاء الوضوء هو مسح الرجلين لاغسلهما وان الكتاب الكريم ناطق بوجوب المسح لا الغسل والابخار الواردة عن اهل بيت العصمة والطهارة التي متجاوزة عن حد التواتر تدل عليه لا عليه وان ادلة الغاسلين مخدوشة مغشوشة لا يعتنى بها كادلة المخيرين والجامعين.

واما الكعب فالكلام فيه يقع في مقامين الأول بيان معناه الحقيقي اى ما وضع له لفظ الكعب والثاني بيان المراد منه في الاية الشريفة اما المقام الاول فمعناه الحقيقي هو العظم المكعب المائل الى الاستداره الواقع في ملتقى الساق والقدم

الناتي وسط القدم العرضى نتواغير محسوس له زائدتان في اعلاه يدخلان حفرتى قصبه الساق وزائدتان فى اسفله يدخلان حفرتى العقب و هو الذي يكون في رجل البقر والغنم ويلعب به الصبيان وغيرهم وهو عظم صغير معروف يعرفه كل احد ويعبر عنه بالفارسية بيژول وقاب وصرح بهذا المعنى علماء التشريح وهو موجود في البقر والغنم في ركبتى رجليهما وفى الانسان في مفصل الساق و يعلم بالاختبار في ارجل الاموات وليس لهذا العظم المخصوص اسم سوى الكعب فمعنى الحقيقي للكعب هو هذا المعنى وهو المتبادر منه اذا اطلق عاريا عن القرينة ويؤيد ما بيناه ما رواه جابر عن أبي جعفر (ع) قال لما انزل الله على رسوله انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه قيل يا رسول الله ما الميسر قال (ص) كلما تقومون به حتى الكعب والجوز الحديث فقوله (ص) حتى الكعب يكشف عن ان الكعب ادنى ما تقومون به وهذا المعنى يناسب ما بيناه لان الصبيان يقامرون به فيعطونه ويأخذونه مع انه لا مالية له.

وكلما استعمل في غير هذا المعنى استعمل فيه مجازاً تشبيهاً للمعنى المجازى بالمعنى الحقيقي قال في مجمع البحرين ونقل بعض الافاضل عن بعض العارفين عن علماء التشريح ان القدم مؤلف من سنة وعشرين عظماً اعلاها الكعب وهو عظم مايل الى الاستدارة واقع في ملتقى الساق والقدم له زائدتان في اعلاه انسية ووحشية كل منهما في حفرة من حفرتى قصبه الساق انتهى .

و اتصاف الكعب بالدرم يؤيد ما بيناه من كونه عظماً مانلاً الى الاستدارة واقعاً في ملتقى الساق والقدم لان الدرمة كما صرح اهل اللغة موارد الكعب في اللحم قال في مجمع البحرين في حديث النساء ان درم كعبها عظم كعبها انتهى .

ومن المعلوم ان الكعب بالمعنى المذكور انسب بهذا الوصف وقال في الباب الرابع من الكتاب السامى لاحمد بن محمد بن احمد الميداني الذي صنفه فى ترجمة اللغات العربية بالفارسية .

الكعب پژول الكعب جمع كعب ادرم پژولى در كوشت نا پيدا انتهى

وفسر هذه اللفظة في البرهان القاطع الذي صنّف في اللغة الفارسية بقاب وكون المراد من هذا اللفظ في لسان الفرس العظم المائل الى الاستدارة الواقع في ملتقى الساق والقدم مما لا اشكال فيه فترجمة الكعب به يكشف عن كونه معنى حقيقياً له وفي الفصل الخامس من الباب الأول من الركن الثاني من كتاب خلاصة الحكمة لمير محمد حسين خان العلوى فى تشريح الرجلين واما القدم بفتح القاف والبدال المهملة والميم عبارة عن مادون الساق الى انتهاء الاصابع مؤلف من سنة وعشرين عظما واحد من الكعب وواحد من العقب وواحد من الزورقي وواحد من الزدى وثلاثة من الرسغ وخمسة من المشط واربعة عشر من اصل الاصابع بهذا التفصيل.

اما الكعب بفتح الكاف وسكون العين المهملة والباء الموحدة الذي يسمونه بالفارسية شتالنيك موضع اتصال القدم مع الساق وواسطة بين الساق والعقب وفوق العقب وتحت الساق واحتوى عليه نتو طرفى قصبه الساق وفيه من طرف الاعلى زائدتان اللنان استقرتا في حفرتى الساقين الكبرى والصغرى وتتا الساقين من جانب الاسفل لاستحكامه ومن جانب الخلف ارتكزا واستقرا في العقب انتهى .

وبعد التامل التام فيما ذكرناه ونقلناه بالمعنى يظهر لك ان المراد بالكعب هو العظم المستدير الواقع في ملتقى الساق والقدم بل يظهر ان غيره من عظام القدم لا يسمى باسم الكعب بل لكل واحد منها اسم مخصوص غير الكعب فمعنى الحقيقى للكعب هو العظم المائل الى الاستدارة وتفسير هذا المحقق الكعب في الفارسية بشتالنيك لا ينافي كونه ذلك العظم لجواز تعدد اساميه في الفارسية .

وقال في الفصل الرابع من الباب السادس من المقالة الاولى من كتاب جواهر التشريح بعد تقسيم القدم على ثلاثة اجزاء الرسغ والمشط والاصابع الرسغ عبارة من عدة عظام اجتمعت تحت الساق وخلف المشط وسطحه التحتاني مقعر يشبه طاقاً وسطحه الفوقاني محدب وارفح نقطة منه ضرارة الكعب وحصل من عظام سبعة ويدعى من الانسى الى الوحشى بهذا الترتيب الاول العقب الثاني الكعب الثالث الزدى الرابع الزورقي الخامس والسادس والسابع العظام الثلاثة المخروطية الواقعة في

الصفين حيث ان العقب والكعب واقعان في الصف الخلفى والخمسة الآخر واقعة في الصف القدامى .

ثم شرح العقب اولاً ثم قال في تشريح الكعب عظم غير منتظم واقع تحت القصبة الكبرى وخلف الزورقي وفوق العقب والطرف الانسى من الظنوب الوحشى وحامل للاتصال المفصلى مع هذه العظام .

ولا يخفى على المتامل في كلامه من اوله الى آخره ان تعريف الكعب لا ينطبق الا على العظم المخصوص الذى بيناه ضرورة ان ما يحيط به العظام الاربعة المذكورة اعنى القصبة الكبرى والزورقي والعقب والظنوب الوحشى عظم مايل الى الاستدارة يلعب به الصبيان ويعبر عنه فى الفارسية بقاب فيجب القول بكونه معنى حقيقياً للكعب.

وفي الصحاح فسرهُ بشتالوك وبعد ملاحظة ما في خلاصة الحكمة من تفسيره بما فسرهُ في الصحاح وتعيين موضعه من الرجل يستفاد من هذا التفسير ان مراد المفسر هو العظم المائل الى الاستدارة كما ان توصيفه بالدرم فيدرم ايضا دليل على كونه مراداً من هذا اللفظ .

وفي كنز اللغة فسرهُ بقاب بعد عده من غير المصادر وهو دليل على ان الاشتقاق لا يناسب بلفظ الكعب عنده بل عند كل من فسرهُ بالعظم المستدير .

و محصل هذه التطويلات ان المعنى الحقيقى للكعب هو العظم المستدير الواقع في ملتقى الساق والقدم الذى يلعب به والتبادر ايضاً شاهد على ما بيناه لان اهل اللسان الغير المشوبة اذهانهم يفهمون من لفظ الكعب اذا اطلق بلا قرينة صارفة هذا العظم المخصوص وهو علامة الحقيقة .

ولا يخفى على المتتبع فى موارد استعمالات هذا اللفظ انه لا يستعمل في غير هذا المعنى الا مع قرينة صارفة.

فكل ما استعمل فيه هذا اللفظ من غير هذا العظم فهو معنى مجازى له استعمل فيها لمشابهة بينه وبين المعنى الحقيقى فاستعماله فى بدوئى المرثة للنهود و اشتقاق

الكعب منه المشابهة حاصلة بين العظم المائل الى الاستدارة وبين ما يحدث في الثدي عند البلوغ في الشكل والارتفاع.

فلا يخفى على المختبر ان الحادث في ثدى المرثة عند البلوغ في نهاية المشابهة مع العظم المائل الى الاستدارة .

واما كعوب الرمح فمشابهتها مع العظم المذكور في الارتفاع والوقوع في المفصل في غاية الوضوح .

واما المفصل فليس من ما يستعمل فيه الكعب لا حقيقة ولا مجازاً بل المفصل عنوان منطبق على الكعب اعنى العظم المستدير لان معناه آلة الفصل لانه مفعول من هذه المادة ومن المعلوم ان العظم المخصوص هو آلة للفصل بين الساق والقدم وهذا مراد من فسر الكعب بالمفصل لان المقصود من المفصل هو العظم المائل

الى الاستداره .

ومما يؤكد ما بيناه من كون معنى الكعب هو العظم المائل الى الاستدارة ما حكى شيخنا البهائي عن قانون الشيخ ابي على السينا والشارح القرشي في شرحه قال قال الشيخ في بحث تشريح عظام القدم من القانون واما الكعب فان الانساني منه اشد مكعباً من كعوب سائر الحيوانات وكانه اشرف عظام القدم النافعة في الحركة كما ان العقب اشرف عظام الرجل النافعة في الثبات.

والكعب موضوع بين الطرفين الناتيين من القصبتيين محتويان عليه من جوانبه اعنى من اعلاه وقفاه وجانبه الوحشى والانسى ويدخل طرفاه في العقب في النقرتين دخول ركز والكعب واسطة بين الساق والعقب به يحسن اتصالهما ويتوثق المفصل بينهما وهو موضوع في الوسط بالحقيقة وان كان قديظن بسبب الاحمص انه منحرف الى الوحشى انتهى كلام الشيخ وقال القرشى في شرح القانون ان اجزاء القدم الى سنة اقسام وهى الكعب والعقب والعظم الزورقي وعظام الرسغ وعظام المشط وعظام الاصابع ونحن الان نتكلم على كل واحد منها فنقول اما الكعب فالانساني منه اكثر مكعباً واشد تهندياً مما في ساير الحيوانات وذلك لان ارجليه قدماً واصابع

ص: 114

ويحتاج الى تحريك قدميه الى انبساط و انقباض وذلك بحركة سهلة يسهل عليه الوطى على الارض المائلة الى الارتفاع والانخفاض وعلى المستويه فذلك يحتاج ان يكون مفصل مع قدمه مع قوته و احكامه سلبياً سهل الحركة و هذا المفصل لا يمكن ان تكون بزائده واحده مستديرة تدخل في حفرة الساق فكان يحدث للقدم ان يتحرك مقدمه الى جهة جانبيه بل الى جهة مؤخرة وكان يلزم فساد التركيب و مصاكة احدى القدمين للاخرى فلا بد ان يكون بزائدين حتى يكون كل واحد منهما مانعة من حركة الاخرى على الاستدارة ولا يمكن ان يكون احدى الزائدين خلفا والاخرى قداماً لان ذلك مما يعسر معه حركة الانبساط والانقباض اللتين بمقدم القدم فلا بد ان يكون هاتان الزائدتان احديهما يميناً والاخرى شمالاً ولا بد ان يكون بينهما تباعد له قدر يعتد به ليكون امتناع تحرك كل واحدة منها على الاستدارة اكثر واشد فلذلك لا يمكن ان يكون ذلك مع قصبة واحدة فلا بد ان يكون مع قصبتيه ولو كان بقدر مجموعهما عظم واحد لكان يجب ان يكون ذلك العظم منحنيًا جداً وكان يلزم من ذلك ثقل الساق فلذلك لا بد ان يكون اسفل الساق عند هذا المفصل قصبتيه واما اعلى الساق حيث مفصل الركبة فانه يكتفى فيه بقصبة واحدة فلذلك احتج ان يكون احدى قصبتي الساق منقطة عند اعلى الساق ويجب ان يكون الحفرتان في هاتين القصبتيه والزائدتان في العظم الذي في القدمين لان هاتين القصبتيه يراد فيهما الخفة وذلك ينافي ان يكون الزوائد فيهما لان ذلك يلزمه زيادة الثقل والحفرة يلزمها زيادة الخفة فلذلك كان هذا المفصل بحفرتين في طرفي القصبتيه وزائدتين في العظم الذي في القدم انتهى كلامه ونقله.

وقال ايضاً قبيل هذا الكلام ثم اعلم ان المستفاد المستفاد من كلام علماء التشريح كجالينوس والشيخ الرئيس و شراح القانون كالقرشي و غيره ان القدم مؤلف من ستة وعشرين عظماً اعلاها الكعب وهو عظم مايل الى الاستدارة واقع في ملتقى الساق والقدم له زائدتان ناتيتان في اعلاه انسية و وحشية يدخل كل منهما في حفرة من حفرتي قصبتي الساق وزائدتان في اسفله يدخلان في حفرتي العقب وان

الساق مؤلف من قصبتين متلاصقتين انسية و وحشية والانسية منهما اعظم و تسمى القصبه العظمى وهو المتصل بالركبة والوحشية صغيرة تستدق شيئاً فشيئاً و تنقطع قبل الوصول الى الركبة وفي اسفل كل من هاتين القصبتين حفرة يدخل منها احدى الزائدتين الناتيين في الكعب ويحتوى طرفا القصبتين على الكعب من جوانبه سوى جانب المشط فالكعب عظم فى ظهر القدم متوسط بين الساق والقصب وعليه يتصل الساق بالقدم انتهى .

ولا يبقى ريب المناظر في هذه الكلمات فى ان الكعب عند علماء التشريح هو العظم المائل الى الاستدارة الواقع بين الساق والقدم و ان هذا العضو اعنى العظم المخصوص لا- اسم له الا- الكعب و ان غير هذا العظم من عظام القدم لا- يسمى بالكعب بل لكل عظم اسم مخصص يعبر عنه به.

كما سمعت من المحققين من علماء التشريح ان فى القدم ستة وعشرين عظماً كل واحد منها يسمى باسم من الزورقي والزدى والعقب وغيرها والكعب يختص بالعظم المستدير واختصاص معنى من المعاني بلفظ من الالفاظ يكشف عن كونه معنى حقيقياً له فلو كان العظم المستدير معنى مجازياً للفظ الكعب لكان له اسم آخر وضع له حتى يكون معنى حقيقياً لذلك اللفظ ولا يمكن ان لا يكون له لفظ موضوع ويكون بلا اسم مع كونه من آلات اللعب المتداول بين اهله.

قال القاساني (قده) فى الصافى والكعب عظم مائل الى الاستدارة واقع فى ملتقى الساق والقدم نات عن ظهره يدخل نتوه فى طرف الساق كالذي فى ارجل البقر والغنم وربما يلعب به الاطفال وقد يعبر عنه بالمفصل لمجاورته له و انما اختلف الناس فيها لعدم غورهم فى كلام اهل اللغة واصحاب التشريح واعراضهم عن التأمل فى الاخبار المعصومية (ع) انتهى .

وهذا الكلام صريح فى ان الكعب هو العظم المخصوص لغة و تشريحاً وانه المراد فى الاخبار واما قوله (قده) وقد يعبر عنه بالمفصل المجاورته له ففيه ان المجاورة ليس من العلائق المجوزه للاستعمال كما بين فى محله و انما التعبير عنه لما ذكرنا

ان المفصل عنوان منطبق على هذا العظم لانه آلة للفصل بين الساق والقدم فالمفصل يستعمل في معناه الحقيقي المنطبق على المورد المخصوص وليس مجازاً حتى يحتاج الى العلاقة.

قال مولانا الاردبيلي (قده) في زبدة البيان الرابع مسح الرجلين بالمسمى كالرأس وفي الرواية الصحيحة انه بكل الكف ويفهم من الاخرى بكل الظهر والى اصل الساق ومفصل القدم وهو المراد بالكعب ويدل عليه اللغة وهو مذهب العلامة وكانه موافق لمذهب العامة فافهم انتهى .

فقوله (قده) ويدل عليه اللغة ظاهر في ان المفصل معنى للكعب وليس كذلك لان في المفصل معنى الآلية وليس الكعب كذلك الا ان يكون المراد ما قلنا من كون العظم المستدير آلة للفصل فليس المفصل من معانى الكعب الا ان الكعب يطلق على العظم المخصوص لانه معناه الحقيقي والمفصل عنوان منطبق على ذلك العظم وقوله من الاخرى اشارة الى صحيحة الاخوين وسيجيء انشاء الله تعالى المراد منها وانها لاتدل على كون المفصل معنى للكعب.

وقال امرء القيس ابن حجر الكندي في قصيدة يصف فيها فرسه وساقان كعباهما اصمعان لحم حواميهما منتبر فيستفاد من قوله كعباهما ان في رجلى الفرس كعبين فيدل على ان معناه العظم المائل الى الاستدارة وليس للفرس ما يطلق عليه الكعب سوى هذا العظم سيما في ساقيه قال بعض افاضل العصر بعد نقل ما نسب الى الشيخ الرئيس فى القانون ومثله قال في محكى الشفاء ونسب هذا القول الى الخليل في العين والراغب فى مفرداته و ابن فارس في المجمل قال الاول في محكى العين كعب الانسان ما اشرف فوق رصفه عند قدمه وقد قيل ان ظاهره هذا المعنى.

وقال الثاني في محكى مفرداته كعب الرجل العظم الذي عند ملتقى القدم والساق وقال ايضاً وكل ما بين العقدتين من القصب والرمح يقال له كعب تشبيهاً بالكعب في الفصل بين العقدتين كفصل الكعب بين الساق والقدم.

وقال الثالث في محكى الجمل الكعب كعب الرجل وهو عظم طرف الساق

عند ملتقى القدم والساق انتهى النقل.

فانظر الى صراحة كلمات هؤلاء الاعلام المتبحرين في علم اللغة في ان الكعب معناه الحقيقي العظم الواقع عند ملتقى الساق والقدم وصراحة قول الراغب في ان اطلاق الكعب على غير هذا العظم مما بين العقدتين من القصب والرمح من باب الاستعارة فلوفرض استعماله في غير المعنى المذكور يكون مجازاً لعلاقة من العلايق المصححة للاستعمال فلا ينبغي التوهم في ان غير العظم المائل الى الاستدارة مما يستعمل فيه لفظ الكعب معنى حقيقى له.

قال الشيخ رضوان الله عليه في التهذيب واما مارواه احمد بن محمد بن عيسى عن بكر بن صالح عن الحسن بن محمد بن عمران عن زرعه عن سماعة بن مهران عن ابي عبد الله (ع) قال اذا توضأت فامسح قدميك ظاهرهما وباطنهما ثم قال هكذا فوضع يده على الكعب وضرب الاخرى على باطن قدمه ثم مسحهما الى الاصابع فهذا الخبر محمول على التقية لانه موافق المذهب بعض العامة ممن يرى المسح ويقول باستيعاب الرجل وهو خلاف الحق على ما بيناه انتهى.

ومفاد هذه الرواية انه (ع) وضع يده على المفصل والاخرى على الباطن لتحصيل الاستيعاب تقية فالكعب اطلق على المفصل والا لما حصل الاستيعاب وسماعة من اهل اللسان فاطلاقه كاشف عن كونه معنى للكعب وليس المفصل معنى للمكعب من حيث هو كذلك فلا بد من كون الاطلاق لاجل العظم المائل الى الاستدارة وهو ايضاً مفصل بمعنى الذى تقدم وكون الرواية فى مقام التقية لا ينافي ما ذهبنا اليه لان اطلاق سماعة ليس للمتقية ومما يؤيد ما ذكرنا رواية غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله عليه السلام المروية فى الكافي قال سمعته يقول (ع) قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سيل وادى مهزوران يحبس الاعلى على الاسفل للنخل الى الكعبين والزرع الى الشراكين ثم يرسل الماء الى اسفل من ذلك للمزرع الى الشراك والنخل الى الكعب ثم يرسل الماء الى اسفل من ذلك والمروية فى التهذيب عن غياث بن ابراهيم ايضاً قال سمعته يقول (ع) قضى رسول الله (ص) فى سيل وادى مهزور للزرع الى الشراك وللنخل

ص: 118

في تحقيق الكعب الى الكعب الحديث.

وفي رواية اخرى عن غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله (ع) قال قضى رسول الله (ص) في سيل وادى مهزوران يحبس الأعلى على الاسفل للنخل الى الكعبين ولمزرع الى الشراكين وفي الفقيه روى غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله (ع) عن آباءه (ع) عن علي (ع) قال قضى رسول الله (ص) في سيل وادى مهزوران يحبس الاعلى على الاسفل الماء المزرع الى الشراك والمنخل الى الكعب ثم يرسل الماء الى الاسفل من ذلك وفي خبر آخر للزرع الى الشراكين وللنخل الى الساقين انتهى وجه التائيد ان المراد من الكعبين هو منتهى الساقين كما صرح في الاخير لانهما فوق الشراكين وفي الدروس يقسم سيل الوادى المباح والعين المباحة على الضياع فان صاق عن ذلك وتشاحوا بدء عن احبي اولاً فان جهل فيمن يلى فوهته بضم الفاء و تشديد الواو فلزرع الى الشراك و للشجر الى القدم وللنخل الى الساق ثم يرسل الى المحبي ثانياً والذى يلى الفوهة مع جهل السابق ولو لم يفضل عن صاحب النوبة فلاشيء للاخر بذلك قضى النبي (ص) في سيل وادى مهزور بالزء اولاً ثم الرء وهو م الله عليه بالمدينة الشريفه انتهى .

فقوله قدس سره قضى النبي (ص) اشارة الى الروايات المروية في الكتب الثلاثة فالمراد من الكعب هو العظم المخصوص ضرورة ان المراد ان حبس الماء المنخل ازيد منه المزرع فالشراك اسفل من الكعب وقوله (قده) قضى النبي (ص) مع قوله وللنخل الى الساق يدل على انه فهم من الكعب والكعبين المفصل والتعبير بالساق لاتصاله به والغاية خارجة عن المغيى .

والحاصل ان المراد من الكعب والكعبين فى الروايات هو العظم المخصوص المائل الى الاستدارة فليس فيما يتصل بالساق عضويسمى بالكعب سوى ذلك العظم والتعبير في الخبر الاخير الى الساقين لا ينافي الكعب والكعبين لما عرفت سابقاً ان احد طرفي الكعب داخل فى الساق فاذا وصل الماء الى الكعب اتصل الى الساق.

قال في الوسائل بعد نقل رواية الكعب والساقين .

اقول ولا- منافاة لان الكعب متصل بالساق ولعل المراد هنا اول الساق انتهى فلا بد ان يكون المراد من الكعب هو العظم المستدير لانه المتصل بالساق بل بعضه داخل فى الساق ولا يرتفع المنافاة بغير هذا المعنى .

ومما يؤيد ما ذكرناه بل يكشف عنه كتاب ابى الحسن (ع) الى على بن يقطين في جواب كتابه الذى يسئله (ع) فيه عن الوضوء اذ قال (ع) في آخره وتغسل رجلبك الى الكعبين ثلثا ولا تخالف ذلك الى غيره وجه الكشف هو ان تعليمه (ع) هذه الكيفية لاجل ما كان يخاف منه عليه من أمر الرشيد (لع) فلولم يكن المقصود من الكعبين هو العظم المستدير لما ارتفع عنه ما يخاف عليه فالرشيد لم يتيقن كذب ما قيل فيه الا باستيعاب غسل الرجلين الذى لا تحصل الى بوصله الى المفصل الذى هو محل العظم المستدير بل يظهر من هذه الجملة ان معنى الكعب عند العامة ايضاً ذلك العظم وانما الاختلاف فى الغسل والمسح ولذا فهم ابن يقطين من الكعبين استيعاب الرجل فى الغسل بل يكشف عن ان المراد من الكعبين فى الاية هو هذا العظم المخصوص فى الرجلين والا- لما عبر بهذا اللفظ بل يعبر بغير هذا اللفظ مثل الظنوب او ما يتقارب منه.

وبالجملة التعبير بالكعبين لتحصيل استيعاب القدم وفهم المخاطب منه بدون قرينة يكشف كشافاً قطعياً ان ما فهمه المخاطب هو المعنى الحقيقى للكعب وان المراد فى الآية هو ذلك المعنى وسيجى فى المقام الثانى اعنى بيان المراد من الكعب زيادة توضيح لهذا المعنى والمقصود هنا بيان ان هذه المكاتبه تدل على ان الكعب استعمل فيما يتحقق بغسله الاستيعاب وحيث اطبق الاصحاب على عدم كون المراد فيه هو الظنوب تعين العظم المخصوص.

ومما يؤيد ما ذكرنا من كون العظم المستدير معنى حقيقياً للكعب دون غيره ما روى عن امير المؤمنين (ع) في ديات الاعضاء فى الكافي والفقيه والتهذيب على الترتيب فان فى تلك الرواية اثبات الدية للاعضاء من الراس الى القدم عضواً فعضواً فبين دية الكعب بعد الساق وقبل القدم وليس بين الساق والقدم سوى هذا

العظم فهو في اعلى القدم واسفل الساق بل استقلال الكعب في الدية مع ذكر القدم يرشدك الى ماذكرنا مع قطع النظر عن الترتيب لان القبتين وصفان للقدم والعظمين الناتين جز آن لها وبعد اطباق اهل الحق على عدم كون الظنبوب كعباً يتعين ما ذكرناه .

ويظهر من الرواية ايضاً أن المفصل ليس من معنى الكعب لان عنوان المفصل ليس فيه الدية ولا يمكن فيه الرضاض .

وما يزيد في التائيدانه صلوات الله عليه اكتفى في دية الكعب بالرضاض والانجبار على غير عثم ولا عيب لانه عضو ليس فيه نقب ولا ايضاح وشد كسره لانه عضو محفوظ بين الساق والقدم.

ومما يؤيد ما ذكرنا ما في مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري الى صاحب الزمان روى وارواح العالمين له الفداء تسئله (ع) هل يجوز للمرجل ان يصلى وفي رجله نبطيظ لا يغطي الكعبين ام لايجوز فكتب في الجواب جائز الحديث قال في الوسائل بعد نقل المكاتبة قال صاحب القاموس النبطيظ رأس الخف بلاساق فان ظاهر السؤال ان النبطيظ يغطي ظهر القدم ولا يغطي الساق فيجب كون الكعبين فوق القدم وينحصر في العظم المخصوص لان العقدتين لهما اسم مخصص كما سيحيىء ومر

ويؤيد ايضاً ماورد في استحباب تقصير الثوب ففي رواية عبدالله بن هلال عن ابي عبدالله (ع) ما جاوز الكعبين ففي النار ولا بد ان يكون الكعبان هما العظمين الموصوفين كي يناسب التشمير الوارد في الاخبار والتطهير المأمور به في الكتاب المفسر بالتشمير والتقصير لان القبتين اذا وصل اليهما الثوب يصل من طرف العقب الى الارض كما لا يخفى.

قال شيخنا الانصاري رضوان الله عليه ثم ان مما يمكن ان يستدل به لمذهب العلامة ما ورد في حد السارق من صحيحة زرارة المروية في الفقيه ورواية عبدالله بن هلال المروية في الكافي والتهديب من ان السارق يقطع رجله اليسرى من الكعب ويترك له من قدمه ما يقوم عليه ويصلى ويعبد الله بضميمة ما دل على انها يقطع من

المفصل كما فى الفقه الرضوى ورواية معوية بن عمار المروية عن نواذر ابن عيسى عن احمد بن محمد يعنى ابن ابى نصر عن المسعودى عن معوية بن عمار عن ابى عبدالله عليه السلام انه يقطع من اربع اصابع ويترك الابهام ويقطع الرجل من المفصل ويترك العقب يظاً عليه الخبر مع ان ظاهر الاخيرة من روايتي الكعب حصر التروك فيما يمكن ان يقوم عليه ولا ريب انه العقب لا غير ومنه يظهر وجه تأيد الروايتين ومطابقتهما الاخبار الاخر فى انه يقطع الرجل ويترك العقب فان ظاهرها قطع ماعد العقب و لذا صرح الشيخان فى المقنعة والنهاية التى هى مضامين الاخبار وسلاربانه يقطع من اصل الساق ويترك له العقب بل يظهر من الحلوى دعوى الاجماع قال فى السرائر وقطعت رجله اليسرى من مفصل المشط ما بين قبة القدم واصل الساق ويترك بعض القدم الذى هو العقب يعتمد عليها وهذا اجماع فقهاء اهل البيت (ع).

والمراد بالمشط بقرينة جعله ما بين القبة واصل الساق تمام ظهر القدم كما يطلق عليه الان اذلا مفصل بين القبة واصل الساق عدا مفصل الساق مع ان داب الحلوى الفرض لمخالفة الشيخين فى المقنعة والنهاية ونسب فى كنز العرفان الى اصحابنا والاخبار الواردة عن أئمتنا (ع) انه يقطع الرجل ويترك العقب وهو ظاهر فى عدم ترك غيره ومنه يعلم معنى المشط وفى المحكى عن الحلبي انه يقطع مشط رجله اليسرى من المفصل ويترك له مؤخر القدم والعقب وصرح جماعة كالمحقق والعلامة والشهيدى بانه يقطع من مفصل القدم.

نعم ربما يظهر من المحكى عن جماعة من القدماء كالسيد والشيخ والحلبي وابن حمزة التصريح بخلاف ذلك مدعيا عليه فى الخلاف اجماع الفرقة و اخبارهم وانه المشهور عن على (ع) الا انه لا يبعد حملها على ما نص عليه الجماعة المتقدمة بعد اتحاد مراد الجميع لدعوى جماعة الاجماع فى المسئلة وعدم الخلاف فيما بين الخاصه كما ان روايتي الكعب وان امكن تفسيرها برواية سماعة الواردة فى انه يقطع الرجل من وسط القدم الا ان الاخبار الدالة على المفصل اظهر واكثر وارجح لموافقتهما الاخبار الظاهرة فى قطع ماعد العقب فيحمل رواية الوسط على ارادة

ما بين عجز القدم وهو العقب و ما عداه الى الاصابع فيلتئم الاخبار باتحاد الكعب والمفصل وقطع ما عد العقب كما التئم كلمات الاصحاب بناء على عدم الخلاف في المسئلة بارجاع الظاهر منها الى النص وقد عكس في الرياض في باب الحدود وهو بعيد للزوم طرح النص منها بالظاهر و ابعده منه حملة اخبار المفصل على التقية لموافقته لمذهب العامة مع تلك الاحاد صريحة في مخالفة العامة من حيث صراحتها في وجوب ابقاء العقب وقد ظهر مما ذكر ناضع الاستدلال لظاهر المشهور بالنصوص والفتاوى المذكورة في قطع السارق كما فعله العلامة البهبهاني قدس سره بل عرفت ان الاستدلال بها للعلامة اولى ثم اولى انتهى ويظهر من هذا البيان ان معنى الكعب الحقيقي هو العظم المخصوص فأن الأمر بقطع الكعب في بعض الروايات و بقطع المفصل في الاخر يدل على ان موضع القطع هو المفصل وحيث ان المعنى الحقيقي المكعب ليس هو المفصل لان لفظ المفصل اسم للالة وليس في لفظ الكعب معنى الالية فلا بد ان يكون اطلاق الكعب على هذا الموضع اعنى المفصل لاجل وقوع العظم المستدير فيه بل المستعمل فيه هو العظم المستدير لا المفصل مجاز فقوله (ع) يقطع رجله اليسرى من الكعب عين قوله يقطع من المفصل بحسب المراد لان المقصود الهداية الى موضع القطع و هو يحصل بلفظ المفصل و بلفظ الكعب الحاصل فيه .

و حيث انه قدس سره اورد هذه العبارة للاستدلال لمذهب العلامة ومنعه الاجماع المحكية في عبار بعض الاصحاب عن الحكم بما حكم به العلامة قال ولكن الانصاف ان هذا كله فرع اتحاد موضوع المسئلتين والعلم بكون محل القطع هو الكعب المبحوث عنه في الطهارة وهو قابل للمنع فان احداً لم ينكر اطلاق الكعب لغة وعرفاً على غير هذا المعنى المشهور الاترى ان الشهيدين مع طعنهما على العلامة هنا بمخالفة الاجماع صرحا كالفاضلين بقطع السارق من مفصل القدم الظاهر في مفصل الساق لا مفصل القبة وبالجملة فصرف كلمات الاصحاب في معاهد اجماعهم عن ظواهرها في غاية الاشكال خصوصاً مع تصريح بعض مدعى الاجماع

بعدم مشروعية مسح الرجلين الى عظم الساق كالشيخ في المبسوط بل لا يجرى في بعضها كدعوى الشهيد وصاحب المدارك اجماع اللغويين منا على معنى الكعب و دعوى الشهيد وغيره الاجماع على ان المراد قبة القدم وغيرهما من دعاوى الاجماع المتأخرة عن العلامة المطعون بها عليه انتهى.

ويظهر من هذه العبارة ان المانع من اعتقاده و حكمه بما حكم به العلامة من كون المراد من الكعب في المسح هو المفصل هو الاجماعات المحكية والافيانه السابق ليس فيه قصور للدلالة عليه وسنين في المقام الثاني والمقصود في هذا المقام ان اطلاق الكعب على موضع القطع تارة واطلاق المفصل عليه اخرى مع عدم كونه من معانى الكعب يستفاد منهما كون المراد منه هو العظم المائل الى الاستدارة وكونه معنى حقيقياً له يدل عليه اختصاصه بهذا اللفظ و عدم وجود لفظ آخر يستعمل فيه فلا يمكن القول بان الاستعمال اعم من الحقيقة لان المستند ليس هو صرف الاستعمال فقط بل استعمال اللفظ فى معنى من المعاني و انحصار ذلك المعنى فى هذا اللفظ.

وما يمكن القول باعمية الاستعمال فيه من الحقيقة والمجاز هو المعنى الذي له لفظ موضوع سوى اللفظ المستعمل مثل العقدين الواقعتين فوق القدم جنبي الساق لان لهما اسماً سوى لفظ الكعب كالمنخمين والرههين والظنبوب فلواتفق استعمال لفظ الكعب فيهما لا يدل على كونه حقيقة فيهما لان الاستعمال اعم من الحقيقة ومثل القبة فى ظهر القدم بين المفصل والمشط لو فرض استعمال الكعب فيها ولكنه فرض غير واقع فى القرآن و اخبار اهل العصمة فليست القبة معنى مشهوراً للكعب.

قال نعمان بن بشير كنت مزاملاً لجابر بن يزيد الجعفى الى ان قال فلما داخلنا الكوفة بت ليلتى فلما اصبحت اتيتہ اعظاماً له فوجدته قد خرج على وفى عنقه كعاب قد علقها وقد ركب قصبه الى آخر كلامه فقوله فى عنقه كعاب قد علقها لا ينطبق الا على العظم المستدير .

وقال الجوهري على ما حكى عنه شيخنا البهائي الكعب العظم الناشر عند ملتقى الساق والقدم وقال ابو عبيدة الكعب الذى فى اصل القدم ينتهى اليه الساق بمنزلة كعاب القناة والاول ظاهر فى العظم المائل الى الاستدارة والثاني اظهر منه بل صريح فيه وقال ابن الجنيد الكعب فى ظهر القدم دون عظم الساق وهو المفصل الذى قدام العرقوب فكانه قدس سره اخذه من رواية الاخوين ولم يكن فى مقام تعيين المعنى الحقيقى بل مقصوده بيان منتهى المسح .

والحاصل ان الناظر فيما قدمناه من استعمالات لفظ الكعب فى الاخبار و كلمات الاخبار وبيانات اهل التشريح وتصريحات اللغويين المتامل فيه حق التامل لا- يرتاب فى ان لفظ الكعب حقيقة فى العظم المخصوص وان استعماله فى غير العظم المخصوص انما هو لمشابهة حاصله بين المستعمل فيه وبين المعنى الحقيقى.

واما المفصل فليس معنى المكعب كما بينا مراراً لانه اسم لالة الفصل ان كان بكسر الميم و لمكان الفصل ان فتحت ميمه وليس معنى الالة والمكان فى الكعب وانما المفصل عنوان منطبق على ذلك العظم لانه واقع بين الساق والقدم وبه ينفصل القدم عن الساق بل الكعب لم يستعمل فيه مجازاً ايضاً لعدم العلاقة بين معنى الكعب و معنى المفصل وما يترائى من استعمال الكعب فى مفاصل الرمح وغيره ليس لعنوان المفصل بل لمشابهة فيها لمعنى الكعب من النتو والارتفاع مع وضع مخصص فالمعنى المجازى هو المرتفع بالارتفاع المخصوص القريب بنتو الكعب و ارتفاعه على ان معنى المفصل مركب من مادة هى الفصل وهيئة مفادها الآلية او المكان والمادة ليست بينها وبين معنى الكعب علاقة والهيئة لا يتصور فيه المجاز لانها ليست بكلمة والمجاورة والنسبة والحلول ليست من العلائق المصححة للاستعمال كما بين فى محله .

فظهر ان استعمال الكعب فى معنى المفصل مما لا يجوز فلا حقيقة فيه ولا مجاز

فما قيل فى المقام من ان المفصل احد معانى الكعب ليس فى محله والاستعمالات المستشهده بها قد عرفت انها ليست بهذا العنوان.

واما العقدتان الواقعتان في جنبى الساقين المسميتان بالمنخمين والرهريين بضم الراءين عند بعض ولفتحهما عند بعض آخر والظنوبيين فليستا من معانى الكعب لعدم ثبوت استعماله فيهما ولو ثبت لمادل على كونه حقيقة فيهما لان الاستعمال اعم من الحقيقة واحتج من قال بان العقدين من معانى الكعب بقول ابي عبيدة الكعب هو الذي في اصل القدم ينتهى الساق اليه بمنزلة كعاب القناة وبما نقل عن النعمان ابن بشير كان احدنا يلصق كعبه بكعب صاحبه في الصلوة وبما روى ان قريشا كانت ترمى كعبي رسول الله (ص) من ورائه.

اما الاول فقد عرفت سابقاً أنه صريح في العظم المستدير لانه هو الواقع في اصل القدم وينتهى اليه الساق .

واما قول نعمان بن بشير فيمكن ان يكون لكمال المبالغة لا الصاق الكعب في الكعب حقيقة لان اصل الرواية انه قال رسول الله (ص) لتسون صفوفكم او ليخالفن الله بين قلوبكم قال فلقد رايت الرجل منا يلصق كعبه بكعب صاحبه ومنكبه بمنكبه ولا يخفى على المتأمل ان الصاق العقدين لا يمكن في الصفوف الا بعد انفراج الرجلين بما يوازي السعة بين المنكبين لان قطرى الساقين اقل من السعة بين المنكبين وهذا وضع غريب غير معهود فبعد تسليم صحة الرواية يحمل على المبالغة وحينئذ لا ينافي ارادة العظم المخصوص من الكعب لانها يزيد في المبالغة ولو سلم فلا يدل على كونه حقيقة فيهما.

واما رواية رمى القرش كعبي رسول الله (ص) من ورائه فلاحجة فيها لان الرواية ان رسول الله كان في سوق ذي المجاز عليه حبة حمراء وهو يقول يا ايها الناس قولوا لا اله الا الله تفلحوا ورجل تبعه يرميه بالحجارة حتى ارمى عرقوبيه و كعبيه فقيل من هو فقالوا عمه ابولهب لعنه الله وهذه الرواية لاتدل على ان ابالهب لعنه الله كان من ورائه (ص) في جميع الانات بحيث لا يصل الرمي الى ما يحاذي العظم المخصوص لاحتمال توليه (ص) في بعض الاحيان سيما مع التفاته (ص) برمي لعنه الله وتثنيه الكعب في الرواية ينا في مراد المستدل لان المناسب بالعقدتين الاتيان

بلفظ الكعب لان في كل رجل عقدتين .

وقديستدل على هذا القول الاتيان بالثنائية في الاية انه اراد كل رجل تغسل الى الكعبين اذ لو اراد جمع كعاب الارجل يقال الى الكعاب كالمرافق .

والجواب ان ثنائية الكعب ليست باعتبار كل رجل بل باعتبار كل رجل . واما اتيان المرافق بلفظ الجمع انما هو باعتبار المكلفين جميعاً و يمكن ان يكون باعتبار كل واحد من المكلفين بلحاظ ان المرفق في كل يدمن اليدين ينحل الى المرفقين لمامر في بحث غسل الأيدي من ان محل الرفق هو راس عظم الذراع وقعر عظم العضد وبالعكس فكل من عظمى الذراع والعضد مرفق ففي كل يد مرفقان وللشخص مرافق .

والحاصل ان العقدتين الواقعتين جنبى الساقين ليستا من معانى الكعب ولم يستعمل لفظ الكعب فيهما ولا تسميان كعبا فقول المحقق (قده) في المعبر ان غابة ذلك انما ذكره يسمى كعباً ولا يلزم من ذلك ان لا يسمى الناتي في وسط القدم كعبا مماشات منه مع الجمهور فحيث انه قده تمكن من اثبات مدعاه من دون ابطال هذ القول لم يتعب نفسه فيه لعدم تصور فائدة فيه وليس هذا اعتراف منه بتسمية العقدتين باسم الكعب وما صرح به اللغويون من العامة لا يعتمد عليه لانهم حكموا على طبق مذهبهم ومقتضى طريقتهم ولا يخفى على العارف الخبير ان مخالفة الحق واهله والانحراف عن طريق الاستقامة مما أوجبوا على انفسهم واما القبة الواقعة في وسط ظهر القدم فقد تقدم ان الكعب لم يستعمل فيه وليس معنى مشهوراً له لاحقيقة ولا مجازاً .

قال شيخنا بهاء الدين العاملى اما اللغويون فالمستفاد من تتبع كلامهم ان الكعب فى كلام العرب يطلق على اربعة معان .

الاول نفس المفصل بين الساق والقدم كما قال في القاموس الكعب كل مفصل للعظام انتهى واهل اللغة يسمون المفصل التي بين انايب القصب كعاباً قال في

الصحاح كعوب الرمح النواشر فى اطراف الانايب وقال في المغرب الكعب العقدة

بين الانبويتين في القصب.

الثاني العظم الناتى فى وسط ظهر القدم بين الساق والمشط وبه قال من اصحابنا اللغويين عميد الرؤساء فى كتاب الذى الفه فى الكعب كما نقله عنه شيخنا الشهيد

رحمه الله تعالى.

الثالث انه احد الناتيين عن جانبي القدم كما قاله فقهاء العامه.

الرابع انه عظم ما يل الى الاستدارة واقع فى ملتقى الساق والقدم كالذي فى ارجل البقر والغنم وربما يلعب به الاطفال وقد ذكره صاحب القاموس انتهى .

وتقدم ان الكعب ليس من معانيه المفصل بل يستحيل استعمال الكعب فيه الاغلط وان العقدتين مسميان بالمنخمين والرههين و الظنبيين و عرفت عدم دلالة ما استدلوا به على مرامهم .

وما استند فى هذا القول على كلام لغوى بل اكتفى نسبه الى فقهاء العامه . واما العظم الناتى فى وسط ظهر القدم بين المفصل والمشط فليس معنى حقيقياً للكعب ولم يستعمل فيه ولو فرض الاستعمال فهو اعم من الحقيقة واما كتاب عميد الرؤساء الذى الفه فى الكعب فلم نعر عليه وما حكى الشهيد شواهد اللتي اقامها لاثبات معنى الكعب وبعد دلالة الادلة على كون معنى الكعب هو العظم المائل الى الاستدارة وحصول القطع لا ينبغى الاستيحاش لاجل هذا النقل.

فتخلص من جميع ما ذكر ان لفظ الكعب ليس له معنى سوى العظم المائل

الى الاستدارة الذى يلعب به الاطفال .

هذا تمام الكلام فى المقام الاول اعنى تحقيق المعنى الحقيقى للكعب.

فى الكعب

واما المقام الثانى

اعنى بيان المراد منه فى الاية فقد وقع الخلاف بين المسلمين فذهب العامة منهم سوى محمد بن الحسن الشيبانى تلميذ ابي حنيفة الى ان المراد الكعب من هو

العقدتان في جنبى الساقين واستدلوا بما مر من الوجوه المذكورة التي لا دلالة فيها وقد عرفت الجواب عنها .

واما الامامية فبعد اطباقهم على بطلان ما ذهب اليه العامة اختلف عباراتهم في الساق بيان المراد منه فقال ابو على بن الجنيد قده الكعب في ظهر القدم دون عظم وهو المفصل الذى قدام العرقوب وقال ابن ابي عقيل قده الكعبان ظهر القدم وقال المفيد قده الكعبان هما قبتا القدمين امام الساقين ما بين المفصل والمشط وقال السيد رضوان الله عليه الكعبان هما العظمان الناتيان في ظهر القدم عند معقد الشراك وقال الشيخ واكثر الجماعة ان الكعبين هما الناتيان في وسط القدم وقال ابو الصلاح هما معقد الشراك وهذه الاقوال منقولة في مختلف العلامة وزاد المفيد بالكعب ما بين القدم في كل قدم واحد وهو ما على منه في وسطه على الوصف المتقدم وهذا الزائد كالنتيجة لتعريفه وفي السرائر العظمان الذان في ظهر القدمين عند معقد الشراك وفي الفقيه الناتيان في وسط القدم عند معقد الشراك وقال في مجمع البيان واما الكعبان فقد اختلف في معناهما فعند الامامية هما العظمان الناتيان في ظهر القدم عند معقد الشراك ووافقهم في ذلك محمد بن الحسن صاحب ابي حنيفة وان كان يوجب غسل الرجلين الى هذا الموضع وقال جمهور المفسرين والفقهاء الكعبان هما عظم الساقين وقال المحقق في المعتمد وعندنا الكعبان هما الناتيان في وسط القدم وهما معقد الشراك وهذا مذهب فقهاء اهل البيت وبه قال محمد بن الحسن الشيباني من الجمهور وخالف الباقر في ذلك وقال في الشرايع وهما قبتا القدمين وفي النافع وهما قبتا القدم.

هذه جملة من اقوال اصحابنا الامامية الذين كانوا قبل العلامة رضوان الله عليهم

وكانهم قدس الله اسرارهم متفقون على معنى واحد مع ان عباراتهم ليست متفقة الالفاظ فترى ان ابن الجنيد (ره) يصرح بكون الكعب هو المفصل الذى قدام العرقوب والمفيد (ره) يقول ما بين المفصل والمشط وكل واحد منهم يعرفه بعبارة مخالفة لعبارة غيره ولا ينكر خلف منهم على سلف تعيينه وتعريفه للكعب و انما

ينكرون على المخالفين القائلين بكون الكعبين العقدين في جنبي الساقين ومبنى احتجاجاتهم واستدلالاتهم على رد المخالفين القائمين بالقول المذكور .

فانظر الى استدلال الشيخ قده في التهذيب لقول المفيد باجماع الامة على قولين واتفاق القائلين بالمشح على كون الكعب ما هو عرفه المفيد اعنى القبة الواقعة بين المفصل والمشط وهو يرى تصريح ابن الجنيد بكونه المفصل الذى قدام العرقوب واستدلالة قده برواية الاخوين اللتى يشير الامام الى المفصل بعد ما سئله بقولهما اين الكعبان بعد ما استدل بروايته ميسر عن أبي جعفر ووصفه في احديهما الكعب فى ظهر القدم وقوله فى اخرى هذا هو الكعب بعد وضع يده على ظهر القدم وقوله ان هذا هو الظنبوب بعد الايماء بيده الى اسفل العرقوب يرشدك الى ان محط نظره قده ابطال القول بكون الكعب هو الظنبوب و ان ظهر القدم فى الروايتين والمفصل فى رواية الاخوين يكشفان عن امر واحد ولا تنافى بينهما فكذا لاتنافى بين قول ابن الجنيد المصرح بكون الكعب هو المفصل و بين قول غيره مما لم يذكر فيه المفصل ولا يمكن توهم ان استدلال الشيخ قده لادلالة فيه على مراد المفيد (قده) لانه كان من خواص تلامذته وصنف اوائل التهذيب فى حيواته.

ان قلت كيف يمكن حمل كلام المفيد (ره) على مفصل الساق وهو (ره) صرح بخلاف ذلك حين قال امام الساقين ما بين المفصل والمشط قلت قد عرفت سابقاً أن العظم المائل الى الاستدارة واقع فى ملتقى الساق والقدم ولكنه يعد من اجزاء القدم كما ان العقب ايضاً كذلك واحد طرفي هذا العظم مرتكز فى الساق والاخر داخل فى العقب اول نقطة من العظم الواقع فوق القدم الذى ينتهي ويتصل الى العظم الغير المنتظم المسمى بالكعب حقيقة هو موضع ينتهى اليه المسح عند المفيد والمفصل قبل هذا الموضع وهذا الموضع متوسط بين المشط الذى اقرب الى الاصابع وبين المفصل الذى يتصل الى العظم الغير المنتظم وتعبيره قده بهذه العبارة لاجل دفع توهم انه قائل بقول العامة ولذا تراه قده ما اكتفى بهذا التعبير لدفع

التوهم بل فرع على الجملة الاولى منه فالكعب ما بين القدم في كل قدم واحد وهو ما على منه في وسطه على الوصف الدقدم منه فقوله قد
ما بين القدم في قبال من يقول بوقوعه يمين الساق وشماله وكذا قوله في وسطه وقوله في كل قدم واحد دفع لمن قال تثنيته في كل قدم.

والحاصل ان في كلامه انواع من التأكيد لافساد كلام المخالف وليس مقصوده من قوله ما بين القدم وقوله في وسطه ما يترانى من ظاهره من
وسط ظهر القدم لان وسط ظهر القدم ليس وسطاً للقدم لان احد طرفي القدم هو الاصابع والطرف الاخر خلف العقب واذا لاحظت طول
جميع القدم فهذا الموضع يقرب من الوسط الطولى مع ان قوله في وسطه ينبغي ان يراد به الوسط العرضى لانه في قبال اليمين واليسار كما
ان التصريح بوحدته ايضاً كذلك لان المخاصمة قائمة مع القائلين بالتثنية ووقوعه يمين الساق ويساره و ملاحظة استدلال المحقق قدس
سره في المعتمد بعد قوله وعندنا الكعبان هما الناتيان في وسط القدم وهما معقد الشراك تزيد في قوة ما ذهبنا اليه من حمل كلام المفيد
فانه قد قال لنا ان الكعب مأخوذ من كعب تدى المرثة اى ارتفع فهو بالاشتقاق انسب من عظمى الساق ولان القول بتحتيم المسح ان مع
الكعب غير ما ذكرناه منى بالاجماع اما عندنا فلتثبت الامرين و اما عند الخصم فلاتفائهما.

ومن طريق الخاصة مارواه زرارة وبكير انهما سئلا ابا جعفر عن وضوء رسول الله فوصف لهما ثم قال له اصلحك الله فاين الكعبان قال هنا
يعنى المفصل دون عظم الساق فقال هذا ما هو فقال لهذا عظم الساق انتهى فى كلامه قد شواهد على المراد منها قوله فهو بالاشتقاق
انسب من عظمى الساق فانه يدل على ان همه مصروف فى ابطال قول المخالف القائل بكونه عظم الساق ومنها قوله ولان القول بتحتيم
المسح مع ان الكعب الخ فانه ظاهر في ان نظره مقصور في نفي

قول المخالف.

ومنها التمسك برواية زرارة مع صراحتها في الدلالة على كون المراد هو

ص: 131

المفصل مع صراحة دعواه قده في ان الكعبين هما الناتيين في وسط القدم ففي هذا التمسك لاجل هذا الدعوى دلالة على ان المراد من الوسط في قوله وسط القدم هو الوسط العرضي في قبال عظمى الساق لان عظمى الساق واقعان في يمينه ويساره وفي تركه قدس سره الاحتجاج بروايتي ميسر اللتين استدلت الشيخ لهما واقتصاره بهذه الرواية تائيد لكون المراد من الوسط هو العرضي لا الطولي لعدم ذكر المفصل فيهما وذكره فيها واما قوله ان الكعب ماخوذ من كعب ثدى المرثة اي ارتفع فلايدل إلا على الوسط العرضي لان المتصل بالمفصل من ظهر القدم ارفع من وسط الظهر الطولي.

فظهران مراده قده من الناتيان عين مراد المفيد ره من لفظ القبتان و كلاهما يريد ان ارفع نقطة من ظهر القدم المتصل بالمفصل فاقوى الدلائل على مراد المتكلم هو الدليل الذي يقيمه على صحة دعواه .

واما قوله وهما معقد الشرك لا ينا في ما بينا لاختلاف النعال واختلاف معاقد شراكها كما ان وروده في الاخبار لا يدل على كون الكعب في الوسط الطولي من

ظهر القدم .

فمحصل هذا التطويل ان المتقدمين من الامامية رضوان الله عليهم السابقين على العلامة مع اختلاف عباراتهم وظواهر كلماتهم متفقون في معنى الكعب ويدل على الاتفاق استدلالاتهم واحتجاجاتهم الكاشفة عن مراداتهم ومقصود الجميع هو ما ارتفع من ظهر القدم واتصل على المفصل لانهم في مقام بيان موضع ينتهي اليه المسح لا تحقيق المعنى الحقيقي للفظ الكعب .

وما وقع فيهم اختلاف في هذا المعنى واحتجاجهم لافساد قول العامة وابطاله وكل ما يرسم في كلماتهم من لفظ ما بين القدم او ظهره او قبة القدم ليس الا- لاجل بيان بطلان قولهم غاية الامر اختلفت انظارهم في ايراد الالفاظ والعبارات الكاشفة عن البطلان ولذا ترا بعضهم يدعون الاجماع و اتفاق فقهاء اهل البيت مع اختلاف الظواهر من عباراتهم وكان هذا الاتفاق ممتداً الى زمن العلامة قدس سره وهو ايضاً

اقتفى آثارهم ووافق معتقداتهم في بطلان قول العامة القائلين بوجوب الغسل الى العقدين جنبي الساق والمفسرين للكعب بهما واعتقد وجوب ايصال المسح الى المفصل واستيعاب ظهر القدم طولاً فانظر الى تعريفه للكعب في المنتهى تجده موافقاً لتعريف المحقق قده موافقة تامة ونسب المحقق الى فقهاء اهل البيت وهو نسب الى علمائنا واستدل المحقق برواية الاخوين وكذلك العلامة جعل رواية زرارة ضابطاً لمعنى الكعب ووجوب محل المسح فكيف يمكن توهم الاختلاف بين شخصين احدهما مثل المحقق والاخر مثل العلامة مع جلالتهما وعظم شأنهما مع وحدة العصر بل تلمذ احدهما عن الآخر في معنى من المعاني مع توافق تعريفهما لهذا المعنى بحسب اللفظ تمام الموافقة واتحاد مستندهما في صحة ما ذهب اليه وتعريفه في بقية كتبه لا يخالف ما في المنتهى.

فانه عرفه في المنتهى بما عرفه المحقق في المعبر وهو العظمان الناتيان في وسط القدم وهما معقد الشراك وفي التذكرة هما العظمان في وسط القدم وهنا معقد الشراك اعنى مجمع الساق والقدم ذهب اليه علمائنا اجمع وقال في التحرير ان الكعبين هما المفصلان اللذان يجتمع عندهما القدم والساق وفي القواعد وهما حد المفصل بين الساق والقدم وفي محكى الارشاد هما مجمع القدم واصل الساق .

وقال في المختلف يراد بالكعبين هذا المفصل بين الساق والقدم.

وبعد التامل في عبارات القوم من الصدر السالف الى زمان العلامة ووحدة معتقداتهم مع الاختلاف الواقع في ظواهر العبارات واستدلال الشيخ قدس سره برواية زرارة الحاكية بوقوع الكعب في مفصل القدم لقول المفيد الكعبان هما قبتا القدمين واستدلال المحقق بهذه الرواية لكون الكعبين ما عرفه به اعنى العظمين الناتيين في وسط القدم واستدلال العلامة بهذه الرواية مع وحدة تعريفه وتعريف المحقق وجعلها ضابطه لم يبق للمتأمل شك في موافقة العلامة مع من تقدم عليه وايقن ان اختلاف ظواهر عباراته قده في كتبه المختلفة كاختلاف ظواهر عبارات السابقين عليه في تعريفاتهم للكعب في كتبهم فهمه ايضاً مصروف في ابطال مذهب العامة في

معنى الكعب فتعريفه فى المنتهى والتذكرة موافقة لتعريف من عرفه بالعظمين الناتيين فى وسط القدم وفى التحرير يوافق تعريف ابن الجنيد مع ان مستنده رواية زرارة وجعل فى المختلف المفصل مراداً من لفظ الكعب وعلله بانه اقرب الى ما حدده اهل اللغة الكاشف عن كونه اقرب الاشياء الى الكعب اللغوى المستلزم للمتعدد مع ان اول دليله فى المختلف هو رواية زرارة وبكبير ولم يقل احد بان للعلامة اقوالاً مختلفة فى كتبه المتعددة ولم يكن له الاقوال واحد لان وحدة الدليل تستلزم وحدة المدلول سيما مع وحدة المستدل.

فلا ينبغي توهم وقوع الاختلاف بين المتقدمين ولا بينهم وبين العلامة ثم انه قدس سره اورد عبارتين فى المنتهى والمختلف اوجبتا اعتراض من تاخر عنه عليه فقال فى المنتهى بعد تعريف الكعب بما مر وافساد ما ذهب اليه العامة فرع قد يشتهر عبارة علمائنا بعض من لا مزيد تحصيل له فى معنى الكعب والضابط مارواه زرارة فى الصحيح عن الباقر قلنا اصلحك الله فاين الكعبان قال ههنا يعنى المفصل دون عظم الساق

وقال فى المختلف يراد بالكعبين هذا المفصل بين الساق والقدم وفى عبارة علمائنا اشتباه على غير المحصل فان الشيخ واكثر الجماعة قالوا ان الكعبين هما الناتيان فى وسط القدم قاله الشيخ فى كتبه وقال السيد الكعبان هما العظمان الناتيان فى ظهر القدم عند معقد الشراك وقال ابو الصلاح هما معقد الشراك وقال المفيد رحمة الله الكعبان هما قبتا القدمين امام الساقين ما بين المفصل والمشط وقال ابن ابي عقيل الكعبان ظهر القدم وقال ابن الجنيد الكعب فى ظهر القدم دون عظم الساق وهو المفصل الذى قدام العرقوب .

لنا مارواه الشيخ فى الصحيح عن زرارة وبكبير بنى اعين عن ابي جعفر قلنا اصلحك الله فاين الكعبان قال ههنا يعنى المفصل دون عظم الساق و مارواه ابن بابويه عن الباقر وقد حكى صفة وضوء رسول الله الى ان قال و مسح على مقدم واله وستر راسه وظهر قدميه و هو يعطى استيعاب المسح بجميع ظهر القدم ولانه اقرب الى ما حدده اهل اللغة به انتهى.

فاول من اعترض عليه شيخنا الشهيد قدس الله سره قال في محكى الذكرى تقرد الفاضل رهبان الكعب هو المفصل بين الساق والقدم وصب عبارات الاصحاب كلها عليه وجعله مدلول كلام الباقر المتضمنة لمسح ظهر القدمين وهو يعطى الاستيعاب وانه اقرب الى حد اهل اللغة وجوابه ان الظهر المطلق هنا يحمل على المقيد لان استيعاب الظهر لم يقل به حد منا وقد تقدم قول الباقر اذا مسحت بشيء من راسك وبشيء من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف الاصابع فقدا جزيك ورواية زرارة واخيه بكير وقال فى المعبر لا يجب استيعاب الرجلين بالمسح بل يكفى المسمى من رؤس الاصابع الى الكعبين ولو باصبع واحدة وهو اجماع فقهاء اهل البيت ولان الرجلين معطوفة على الرأس الذي يمسح بعضه فيعطيان حكمه ثم قال شيخنا الشهيد واهل اللغة ان اراد بهم العامة فهم مختلفون وان اراد بهم لغوية الخاصة فهم متفقون على ما ذكرنا ما مر ولانه احداث قول ثالث مستلزم رفع ما اجمع عليه الامة لان الخاصة على ما ذكرنا والعامة على ان الكعبين ما عن يمين الرجل وشمالها ومراده قدس سره على ما ذكرنا حسب ما مر هـ- وقوله عند تعريف الكعب الكعبان عند معقد الشراك وقتنا القدم

وقد عرفت سابقا ان مراد الامامية رضو الله عليهم من الكعب هو النقطة الرفيعة من ظهر القدم المتصلة الى المفصل وان مقصودهم من ظهر القدم او ما بين القدم او وسط القدم هو هذه النقطة وان همتهم نفي ما ذهب اليه العامة وفساد قولهم في معنى الكعب وان الوسط هو الوسط العرضى في قبال يمين الساق وشماله.

وقوله ان الظهر المطلق هنا يحمل على المقيد لان استيعاب ظهر القدم لم يقل به احد منا فلاجل انه قدس سره فهم من كلام العلامة فى استدلاله بهذه الرواية انه يريد استيعاب ظهر القدم طولا وعرضاً وليس كذلك لان الاستيعاب العرضى لا يفيد مراده ولا يثبت مقصوده لانه فى مقام اثبات ان الكعب يراد به المفصل وهو يثبت بامتداد المسح من رؤس الاصابع الى المفصل واستيعاب القدم من حيث الطول سواء كان المسح باستيعاب عرض القدم او باصبع واحدة وليس المقام مقام اثبات استيعاب عرض

القدم او كفاية اصبع واحدة فالمفيد ره لرد احتجاجه هو بيان عدم لزوم الاستيعاب الطولى وقول المحقق يكشف عن وجوب ايصال المسح الى الكعب وهو مفاد الرواية والعلامة يستدل باطلاق الرواية وعدم تقييد المسح الى الوسط الطولى على ان المراد استيعاب ظهر القدم طولاً ينتهى المسح الى المفصل مع انه يجب انتهائه الى الكعب فيراد من الكعب المفصل وحمل الشهيد رضوان الله عليه واستشهاده بما في المعتبر من كفاية الامتداد الى الكعب من دون استيعاب ظهر القدم ودعوى الاجماع لا يرتبط بما يدعيه العلامة كما ان تعليقه بان الرجلين معطوفة على الراس الذي يمسح بعضه فيعطيان حكمه لاربط له بما عليه العلامة بل يفيد كفاية المسح ببعض الرجل وهو مبحث آخر يبحث فيه وجوب امتداد المسح من رؤس الاصابع الى الكعب و كفاية تحقق مسمى المسح بين الحدين.

اما قوله قده ولانه احداث قول ثالث مستلزم رفع ما عليه جميع الامة لان الخاصة الى آخر العبارة ليس على ما ينبغي بعد ما رايت تصريح ابن الجنيد بكون الكعب هو المفصل بين الساق والقدم واستدلال الشيخ برواية الاخوين الصريحة في ان المراد من الكعب هو المفصل وكذلك استدلال المحقق مع ان قوله قده وفي عبارة علمائنا اشتباه على غير المحصل تدل على انه معتقد بان ماذهب اليه مما افتي به الامامية وانه مما اجمع عليه علمائنا وان من حكم لغير هذا غير محصل و اما اللغة فقد عرفت مما سبق تصريح بعض اهل اللغة ودلالة الاخبار واطلاقات الاخبار على ان العظم المستدير هو معنى الكعب الحقيقي والمفصل اقرب الاشياء الى هذا العظم وان كان معناه ارفع نقاط ظهر القدم فهو ايضاً اقرب الى المفصل من غيره وان كان المراد هو المفصل فقد صرح بعض اهل اللغة على ان المفصل كعب وان كان تصريحهم على خلاف الواقع لان المفصل ليس من معانى الكعب وبالجملة فالعلامة ما احداث قولاً ثالثاً مستلزم لرفع ما عليه جميع الامة وما خالف اهل اللغة بل عرفت سابقاً في المقام الاول ان الكعب هو العظم المستدير ويأتى انه المراد ايضاً وان كل ما قيل في المقام يرجع الى هذا المعنى وقول الشهيد ان اراد بهم العامة فهم مختلفون لا يوجه

اشكالا الى العلامة لان اختلاف لغوى العامة لاينافى صحة قول العلامة ضرورة امكان صحة قوله مع اختلافهم ان كان موافقاً لاحدى الطائفتين واما قوله وان اراد بهم لقوله الخاصة فهم متفقون على ما ذكرنا محض ادعاء لا دليل عليه لعدم ثبوت استعمال الكعب في ما ذكره في غير الاية واما الاية فلادلالة فيها على ان المراد من الكعبين قبتا القدمين بل يحتاج الى دليل يدل عليه وهو مفقود بل الدليل على خلافه.

وقال المحقق الثاني الشيخ على رضوان الله عليه في شرح القواعد ما ذكره في تفسير الكعبين خلاف ما عليه جميع اصحابنا وهو من متفرداته مع انه ادعى في عدة من كتبه انه المراد في عبارات الاصحاب وان كان فيها اشتباه على غير المحصل واستدل عليه بالاخبار وكلام اهل اللغة وهو عجيب فان عبارات الاصحاب صريحة في خلاف ما يدعيه ناطقة بان الكعبين هما العظامان الناتيان في ظهر القدم امام الساق حيث يكون معقد الشراك غير قابلة للتاويل والاخبار كالصريحة في ذلك وكلام اهل اللغة مختلف وان كان اللغويون من اصحابنا لا يرتابون في ان الكعب هو الناتى في ظهر القدم وقد اطنب عميد الرؤساء فى كتاب الكعب في تحقيق ذلك و اكثر من الشواهد على ذلك على ما حكى من كلامه على ان القول بان الكعب هو المفصل بين الساق والقدم ان اراد به ان نفس المفصل هو الكعب لم يوافق مقالة احد من الخاصة والعامة ولا كلام اهل اللغة و لم يساعد عليه الاشتقاق الذي ذكره فانهم قالوا ان اشتقاقه من كعب اذار تقع ومنه كعب ثدى الجارية وان اراد به ان ماتتا عن يمين القدم وشماله هو الكعب كمقالة العامة لم يكن المسح منتهياً الى الكعبين انتهى.

فدعوى صراحة عبارات الاصحاب فى خلاف ما يدعيه فلاجل عدم تقطنه بان مراد الاصحاب هو افساد مذهب العامة وان مقصودهم من الظهر والوسط هو دفع توهم يمين الساق وشماله .

وقوله والاخبار كالصريحة في ذلك ينافى استدلال الشيخ برواية الاخوين الصريحة فى ان المراد من الكعب هو المفصل وكذلك استدلال المحقق بها مع ان

مرادهما من الكعبين القبتان والعظامان الناتيان كما في المقنعة والمعتبر.

واختلاف كلام اهل اللغة لا يمنع من الذهاب الى احد الاقوال ضرورة استحالة الذهاب الى جميعها ونسبته عدم الارتياح الى اللغويين من اصحابنا في معنى الكعب مستندة الى ما وصل اليه من حكاية كلام عميد الرؤساء من غير ملاحظة لكلامه و تحقيقه واكثر شواهدة.

واما ترديده و تشقيقه ارادته من قوله بان الكعب هو المفصل بشقين احدهما ارادة نفس المفصل و ثانيهما ارادة مانتا عن يمين القدم و شماله فليس على ما ينبغي لعدم انحصار الشقوق في هذين الشقين ضرورة ان العظم المستدير الواقع في المفصل احد احتمالاته وكذا ارفع نقطة من نقاط ظهر القدم وقوله لم يوافق مقالة احد من الخاصة والعامة ولا كلام اهل اللغة فقد مر منافاته الاستدلال الشيخ والمحقق واما كلام اهل اللغة فلا يخلو من تفسير الكعب بالمفصل كما يظهر بالتبع في كلماتهم وان لم يكن المفصل من معاني الكعب لا حقيقة ولا مجازاً كما مر مراراً قوله ولم يساعد عليه الاشتقاق الذي ذكره .

فيه ان كونه العقدتين في يمين الساق و شماله انسب واولى بهذا المعنى الذي ذكره في معنى الكعب و ثدى الجارية بالعقدتين اشبه بل النتو المأخوذ في معنى الكعب اقرب الى العقدتين لان معناه الخروج عن محله من دون ابانة وهو عين العقدة وكذا النقطة المتصلة بالمفصل اقرب بمعنى الارتفاع من وسط ظهر القدم طولاً فليس في هذا الموضوع شباهته بئدى الجارية بل لها شباهاة تامة بالعقدة وارتفاع النقطة ازيد من الوسط فهو اولى بالارادة منه بل اشبه شيء بئدى الجارية هو العظم المستدير بل عرفت مما سبق ان اشتقاق الكعب انما هو بعد تشبيه الندى بذلك العظم .

وقوله قدس سره وان اراد به الى آخر ما افاده فليس فيه ما ينفع في الاعتراض فان قوله لم يكن المسح منتها الى الكعبين يصح بعد احراز فساد ما ذهب اليه العامة من معنى الكعب واما بعد فرض ارادة الناتيين في جنبي الساقين من المفصل والذهاب الى كونهما معنى الكعب فلا يصح هذا القول فان القائل به يقول لوجب انتهاء المسح

اليه كبعض العامة القائلين بكونهما المراد من الكعبين المخيرين بين الغسل والمسح.

ومن المعترضين على العلامة الشيخ السعيد الشهيد الثاني اعلى الله في الفردوس مقامه فانه قال في محكى شرح الارشاد بعد نقل الروايتين الدالتين على ان الكعب في ظهر القدم لا يرب ان الكعب الذى يدعيه المصنف ليس في ظهر القدم وانما هو المفصل بين الساق والقدم والمفصل بين الشيين يمتنع كونه في احدهما ثم قال والعجب من المصنف حيث قال فى المختلف ان في عبارة اصحابنا اشتباها على غير المحصل مشيراً الى ان المحصل لا يشتبه عليه ان مرادهم بالكعب المفصل بين الساق والقدم وان من لم يفهم ذلك من كلامهم لم يكن محصلاً ثم حكى كلام جماعة منهم والحال ان المحصل لو حاول فهم ذلك من كلامهم لم تجد اليه سييلاً ولم يقد عليه دليلاً انتهى كلامه .

وفيه ان المقصود من الرواية ابطال قول من يقول في جنبي الساق والكعب يعد من اجزاء القدم اعنى العظم الواقع فى المفصل وماحكم العلامة قده بان الكعب هو المفصل بل قال يراد من الكعب المفصل فى المقام اعنى انتهاء المسح بل صرح بعدم كون المفصل كعباً حين قال ولانه اقرب الى ما حدده اهل اللغة فان القرب يكون بين الشيين وقوله قدس سره لم يجد اليه سييلاً ولم يقد عليه دليلاً جوابه ان سييله استدلال الشيخ والمحقق برواية الاخوين الصريحة فى الاشارة الى المفصل بعد

السؤال عن موضع الكعب ثم استدلال الشيخ قده براويى ميسر عن ابى جعفر (ع) ووصفه (ع) فى احدهما الكعب فى ظهر القدم وقوله (ع) فى اخرى هذا هو الكعب بعد وضع يده على ظهر القدم وقوله (ع) ان هذا هو الظنبوب بعد الايماء بيده الى اسفل العرقوب فلو كانت هذه الروايات مختلفة بحسب المفاد لما وقع الاستدلال لامر واحد بها ممن هو اعرف بعقايد شيخه المفيد.

فظهر ان كلامه رحمه الله لا يخالف مفاد رواية الاخوين وكذلك روايت ميسر مع دلالتها على كون الكعب فى ظهر القدم ودليله وقوع المخاصمة بين الفريقين

وذهب المخالف الى كونه يمين الساق و شماله وقصر نظر الامامية ابطال قول المخالف.

وقال في المدارك عند شرح قول المحقق قده و هما قبتا القدمين ما ذكره المصنفه في تفسير الكعبيين من انهما قبتا القدمين هو المعروف من مذهب الاصحاب ونقل عليه المرتضى رضى الله عنه في الانتصار والشيخ في الخلاف الاجماع وقال في المعبر انه مذهب فقهاء اهل البيت واحتج عليه من طريق الاصحاب بما رواه زرارة وبكير ابنا اعين في الصحيح عن أبي جعفر (ع) انهما قالوا اصلحك الله فاين الكعبان قال ههنا يعنى المفصل دون عظم الساق وهذه الرواية لاتدل على ما ذكره صريحاً والظاهر انه ره انما احتج بها على ابطال ما ذهب اليه العامة من ان الكعبيين هما العقدتان اللتان في اسفل الساقين انتهى.

فهو قدس سره لما تقطن بان رواية الاخوين على ما ذهب اليه العلامة ادل اول احتجاجه الى انه في قبال العامة مع ان ابطال مذهب العامة انما يمكن بعد صحة مفاد الرواية ومع الصحة تثبت مذهب العلامة الذي هو قده في صدر الاعتراض عليه .

ثم قال والاجود الاستدلال مضافاً الى الاجماع ونص اهل اللغة بما رواه الشيخ ره في الصحيح عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن الرضا (ع) قال سئلته عن المسح على القدمين كيف هو فوضع كفه على الاصابع فمسحها الى الكعبيين الى ظهر القدم وفي الحسن عن ميسر عن أبي جعفر (ع) الوضوء واحدة واحدة ووصف الكعب في ظهر القدم وفي رواية اخرى له عنه (ع) انه وضع يده على ظهر القدم ثم قال هذا هو الكعب قال واوماً بيده الى اسفل العرقوب ثم قال ان هذا هو الظنبوب ولقد عرفت اتحاد مفاد هذه الروايات مع رواية الاخوين ولذا جمع الشيخ ده بينهما وبين روايتي ميسروان المراد من الظهر لابطال مذهب العامة القائلين بكون الكعب هو الظنبوب كما اشار اليه في الاخيرة قوله والاجود الاستدلال الخ فيه ان الاجود في نظر المحققه الاستدلال برواية الاخوين لان مراده من العظمين الناتين كما في المعبر والقبتين كما في الشرايع هو العظم المتصل الى المفصل او العظم الواقع في المفصل

المستدير وحينئذ فرواية الاخوين اصرح فى مراده ولو كان المراد هو مذهب اليه الشارح لكان استدلاله بما استدل عليه الشارح انسب فاكتفائه بهذه الرواية مع استدلال الشيخ بها وبروايتي ميستر يكشف عن عدم اعتقاده كونه وسط القدم الطولى مع ان رواية ابن ابى نصر مسبوقة لبيان كيفية المسح لا بيان منتهى المسح لان اصل السؤال قوله كيف هو على ان قوله الى ظهر القدم بعد قوله الى الكعبين يوهم ان المراد منتهى الظهر والا فلفظ الظهر يطلق على جميع ظهر القدم وفي بعض النسخ الى ظاهر القدم المشعر بان المراد الخارج من الثوب.

ثم قال ويؤيده الاخبار الواردة بالمسح على النقلين من دون استبطن الشراك كصحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) ان عليا (ع) المسح على النعلين ولم يستبطن الشراكين قال الشيخ يعنى اذا كانا عربيين لانهما لا يمنعان وصول الماء الى الرجل بقدر ما يجب فيه عليه وقد عرفت الجواب فيه ثم قال وذهب العلامة ره فى المختلف الى ان الكعب هو المفصل بين الساق والقدم ثم قال ثم نقل عبارة المختلف المتقدمة الى آخر الاقوال ثم قال قلت هذه العبارات صريحة في خلاف ما ادعاه ناطقة بان الكعبين هما العظامان الناتيان فى وسط القدم غير قابلة للتاويل بوجه فان المفصل بين الساق والقدم لا يكون وسطاً للقدم فقوله ان في عبارات الاصحاب اشتباهاً على غير المحصل مريداً به ان المحصل لا يشتبه عليه ان الكعب عند الاصحاب هو المفصل بين الساق والقدم عجب واعجب من ذلك ان شيخنا الشهيد ره في الذكرى نسب العلامة الى التفرد بما ذكره من ان الكعب هو المفصل والى مخالفة اجماع الامة مع انه قال بمقالته في الرسالة انتهى.

ليت شعري كيف يمكن دعوى صراحة هذه العبارات في خلاف ما يدعى العلامة لمن يرى المحقق والشيخ يستدلان برواية الاخوين بل بنقل استدلال المحقق و يحكم بعدم صراحة الدلالة وهما رضوان الله عليهما يعرفان الكعب بالعظمين الناتيين والقبطين وكيف يقطع بكون الوسط الطولى مراداً للجميع مع ان احد الاقوال هو قول ابن الجنيد ره الحاكم بان الكعب فى ظهر القدم دون عظم الساق و هو المفصل

الذى قدام العرقوب وهو من الاقدمين وكيف يحمل عبارة ابن ابي عقيل ره على الوسط وهو يقول الكعبان ظهر القدم والظهر اعم من الوسط والاعلى فهل يمكن منع احتمال ارادته ره من الظهر اعلى الظهر على ان وسط ظهر القدم ليس وسطاً للقدم بل وسط القدم يقرب الى المفصل وان لم يصل اليه لما عرفت من ان العقب من القدم فيقاس الوسط الى آخر العقب.

ثم قال واحتج في المخ على ان الكعب هو المفصل لصحيحة ابنى اعين المتقدمة وبما روى عن الباقر (ع) انه حكى وضوء رسول الله (ص) فمسح على مقدم راسه و ظهر قدميه قال وهو يعطى استيعاب المسح لجميع ظهر القدم وبانه اقرب الى ما حدده اهل اللغة ويمكن الجواب عن الرواية الأولى بانها معارضة بصحيحة ابن ابي نصر المتقدمة الدالة على ان الكعب فى ظهر القدم فان المفصل بين الشئين يمتنع كونه فى احدهما فيمكن حمل ما تضمنه من اىصال المسح الى المفصل على الاستحباب او على ان المراد بالمفصل ما قاربه بضرب من المجاز .

وفيه انه لا- تعارض بين الروايتين بل بين الروايات لان المراد من الظهر هو ما يقابل اليمين واليسار فى قبال العامة القائلين بكون الكعبين قبتى القدمين فلا ينافي ما يدل على اىصال المسح الى المفصل ولا يعارضه بل هما ظاهرة فى كون منتهى المسح هو المفصل مع انها فى مقام بيان الكيفية فترى الراوى يقول فوضع كفه على الاصابع .

واما حمل رواية الاخوين على الاستحباب ليس فى محله لانها تدل على كون الكعب واقعا فى المفصل لانهما سنلاه الا عن مكان الكعب بقولهما اين الكعبان واجاب بقوله هنا اى المفصل و اين هذا من تضمن اىصال المسح الى المفصل حتى يحمل على الاستحباب وبعد فرض التعارض مع انه فرض غير واقع فالواجب حمل رواية ابنى نصر الى كون المراد تعليم كيفية المسح لان السؤال عنهما ولكنهما لا تعارض بينهما ولا- يجب علينا فرض التعارض ثم العلاج واما الحمل على ان المراد ما قارب المفصل بضرب من المجاز ليس أولى من عمل ظاهر القدم او ظهر القدم على

ما ارتفع من ظهر القدم المتصل بالمفصل.

ثم قال وعن الرواية الثانية بالمنع من دلالتها على وجوب الاستيعاب سلمنا ذلك لكنها معارضة بما رواه الشيخ ره في الصحيح عن زرارة واخيه بكير عن ابي جعفر عليه السلام انه قال اذا مسحت بشيء من راسك او بشيء من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف الاصابع فقد اجزتك ومع التعارض يجب الجمع بينهما بحمل الرواية الأولى على الاستحباب انتهى .

فقوله ده بالمنع من دلالتها على وجوب الاستيعاب ليس على ما ينبغي لان قوله مسح على مقدم راسه وظهر قدميه من دون تعيين منتهاه له ظهور في الاستيعاب ولا يجوز منع هذا الظهور ولا تعارض بينها وبين صحيحة زرارة واخيه بكير لانها ايضاً تدل على الاستيعاب بحسب الطول يعنى استيعاب بين الكعب وطرف الاصبع و مراد العلامة من الاستيعاب هو استيعاب طول القدم لانه النافع لمقصوده فاستدلاله بهذه الرواية لاثبات كون المفصل هو المراد بالكعب يتم باستيعاب طول القدم المستلزم لوصول المسح الى المفصل مع وجوب ائصال المسح الى الكعب فيتحد الكعب والمفصل والصحيحة حاكمة باجزاء مسح شيء من القدم بحسب العرض فلا يتصور التعارض بالنسبة الى الطول واما التعارض بحسب العرض والحمل المذكور فلا ينافي ما بصده العلامة.

ثم قال وقوله ان ما ذكره اقرب الى ما حده به اهل اللغة ضعيف جداً فان اهل اللغة منا متفقون على ان الكعب هو الناتى من ظهر القدم حيث يقع معقد الشراك لانه مأخوذ من كعب اذا ارتفع ومنه كعب ثدى الجارية اذا علا بل الظاهر انه لاخلاف بين اهل اللغة فى اطلاق الكعب وان ادعى العامة اطلاقه على غيره ايضاً قال فى القاموس الكعب العظم الناشز فوق القدم والناشزان فى جانبها وقال ابن الاثير و كل شيء ارتفع فهو كعب ونحوه قال الهروى فى الغرنيين قال ومنه سميت الكعبة ونقل الشهيد ره فى الذكرى عن الفاضل اللغوى عميد الرؤساء ره انه صنف كتابا فى الكعب واكثر فيه من الشواهد على انه الناشز فى ظهر القدم امام الساق انتهى.

وفيه ان كونه بمعنى الارتفاع اقرب بما عليه العلامة لان المتصل بالمفصل ارفع وثنى الجارية شبيهة بالعظم المستدير وما فى القاموس ينافى ما ذهب اليه و كذلك قول ابن الاثير والهروى لان وسط القدم ليس فيه ارتفاع ازيد من فوق القدم ونقل الشهيد عن عميد الرؤساء لا يدل على حقانيته سيما مع رجوعه عما كان عليه و موافقته في الرسالة مع العلامة مع تصلبه واصراره فى المخالفة والاعتراض عليه رضوان الله عليهما وعبارة الشهيد في الدروس يقرب مما ذهب اليه العلامة ده لانه ده قال ثم مسح بشرة الرجلين من رؤس الاصابع الى الكعبين وهما اعلى القدمين بالبلبة الغالبة على رطوبتهما فان اعلى القدمين هو المتصل بالمفصل فيجب استيعاب الرجل طولاً وقد عرفت سابقاً ان المعنى الحقيقي للكعب هو العظم المائل بل ستعرف ومررت الاشارة ان العامة ايضاً كانوا موافقين مع الخاصة في معنى الكعب وانه هو العظم المائل الواقع بين الساق والقدم المعدود من القدم و يظهر ان العقيدة بالعقدة التي جنب الساق عرضت لهم لاجل اعراضهم عن اهل بيت العصمة وذهابهم الى وجوب الغسل مكان المسح .

توضيح الحال ان العامة لما اهملوا حكمة الباء بالنسبة الى لفظ الارجل و عطفوها على الوجوه لافادة وجوب الغسل امتنع عندهم التبعض المفاد منها و كذلك عند طائفة عطفوها على محل الرأس وان كان الواجب عندهم المسح لان المانع من الاستغراق والاستيعاب هو ما يفيد التبعض والا فمقتضى اسناد الحكم الى موضوع ذى اجزاء سريانه الى جميع الاجزاء فاضطروا الى القول بوجوب غسل جميع الرجل من رؤس الاصابع الى الكعبين الواقعين في ملتقى الساق والقدم فوق عظم العقب طرف ظهر القدم فبين العقدتين الواقعتين جنبى الساق منهما واقعتان طرفي الكعب فالكوب بين العقدتين من الطرفين وتحت الساق و فوق عظم العقب فظهر القدم يتصل اليه اولاً ثم ينحرف الى الساق فمن يدعى وجوب الغسل المستلزم للاستيعاب لا يخرج عن العهدة الا بايصال غسله من طرف الظهر الى المفصل كي يتصل الى الكعب ومن طرف البطن الى آخر العقب ثم الخلف الى محاذى الكعب و من طرف

اليمين واليسار الى العقدين المذكورتين فاستمر عملهم على هذا النحو من الغسل في الزمن الأول وكان عمل الامامية الآخذين احكامهم عن معادن الوحي والعصمة المسح الى المفصل من طرف الظهر وكان النزاع بين الفريقين منحصرأ في الغسل والمسح مع اطباقهم في معنى الكعب ثم تقطن المحققون من اهل الاجتهاد منهم السخافة هذا الاعتقاد وضعف هذا الرأي وركاكة كون الكعب واقعاً عند مفصل الظهر وايصال المسح الى خلف الساق استنقذوا من هذه السخافة بتغيير معنى الكعب و تفسيره بالعقدتين ولم يرضوا بالرجوع الى الحق والاعتراف بوجوب المسح المناسب للتبويض ومعنى الحقيقي للكعب طلباً لخلاف امير المؤمنين على (ع) و اولاده المعصومين (ع).

ويدل على ما بينا من اتفاق الفريقين في اول الامر على كون الكعب هو العظم المستدير الواقع عند مفصل الساق والقدم فوق ظهر القدم رواية محمد بن الفضل الحاكية عن مكاتبة على بن يقطين الى ابي الحسن الكاظم صلوات الله عليه المذكورة في ارشاد المفيد عليه الرحمة ان على بن يقطين كتب الى ابي الحسن موسى (ع) يسئله عن الوضوء فكتب في جوابه ابوالحسن (ع) فهمت ما ذكرت من الاختلاف في الوضوء والذي أمرك به في ذلك ان تتمضمض ثلاثاً وتستشق ثلاثاً وتغسل وجهك ثلاثاً وتخلل شعر لحيتك وتغسل يديك الى المرفقين ثلاثاً وتمسح راسك كله وتمسح ظاهر اذنيك وباطنهما وتغسل رجلك الى الكعبين ثلاثاً ولا تخالف ذلك الى غيره فلما وصل الكتاب الى على بن يقطين تعجب بما رسم له ابوالحسن فيه مما جميع العصابة على خلافه ثم قال مولاى اعلم بما قال وانا امثل امره فكان يعمل في وضوئه على هذا الحد و يخالف ما عليه جميع الشيعة امثالاً لامراي الحسن (ع) وسعى بعلى بن يقطين الى الرشيد وقيل انه رافضى فامتحنه الرشيد من حيث لا يشعر فلما نظر الى وضوئه ناداه كذب يا على بن يقطين من زعم انك من الرافضة وصلحت حاله عنده و ورد عليه كتاب ابي الحسن ابتداء من الان يا على بن يقطين وتوضأ كما امرك الله تعالى اغسل وجهك مرة فريضة واخرى اسبأغاً واغسل يديك من المرفقين كذلك وامسح بمقدم

راسك و ظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك فقد زال ما كنا نخاف منه عليك والسلام.

فهذه الرواية الساطعة عنها انوار العصمة والطهارة الحاوية على الاعجاز مشتملة على احكام شتى صريحة فيما نحن بصدد اثباته لان الامر بغسل الرجلين الى الكعبين انما هو لرفع توهم الرفض بالنسبة الى المأمور ولا يتصور الا باستيعاب الغسل ان الامام (ع) حده الى الكعبين فيظهر ان بايصال المسح الى الكعبين مع يحصل الاستيعاب ويرفع التوهم فبعد اطباق اهل الحق بطلان القول بكونهما العقدين واستحالة استعماله في المفصل يتعين العظم المستدير فلو لم يكن العامة موافقين مع الخاصة في معنى الكعب لما اتى بلفظ الكعبين وما زال الخوف من الرشيد فتحصل ان الاختلاف بين الفريقين في زمان ابي الحسن موسى (ع) كان منحصراً في الغسل والمسح ثم قوله عليه صلوات الله بعد زوال الخوف وامسح بمقدم راسك و ظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك يرشدك ان المراد من ظاهر قدميك هو تمام ظاهر القدم لان منتهى المسح هو الكعبان فالتعبير لظاهر القدم انما هو في قبال تغسل رجلك الى الكعبين المفيد للاستيعاب فهو ناظر الى خلاف العامة وابطال زخارفهم لا لاجل وقوع الكعب في وسط ظهر القدم فظهر ان رواية ابي نصر عن ابي الحسن الرضا (ع) التي استدلت بها صاحب المدارك على مذهبه يدل على ما ذهبنا وكذلك روايتا ميسر عن ابي جعفر المشتملتان على ظهر القدم وان مفاد هذه الروايات متحد مع مفاد رواية الاخوين التي استدلت به الشيخ والمحقق ولذا جمع الشيخ رضوان الله عليه بين رواية الاخوين وروايتي ميسر في الاستدلال مع اختلاف ظواهرها فينبغي تقطن الفطن من هذه الاخبار والاستدلالات بان مراد اصحاب الاثمة (ع) ومن تأخر عنهم من الامامية من ظاهر القدم وظهره والمفصل انما هو ابطال الاستيعاب اللازم للغسل فترى ابا الحسن (ع) يكتب في كتابه تغسل رجلك الى الكعبين عند الخوف ولا يؤكد بجميعةما او تمامهما لان الغسل مستلزم للاستيعاب و بعد زوال الخوف يكتب امسح بمقدم راسك و ظاهر قدميك لان مقتضى المسح هو الاكتفاء

بالبعض وهو الظاهر او اظهر واما المنتهى فلا يختلف في الغسل والمسح ولذا اتى (ع) بلفظ الكعبين في الغسل وتركه في المسح وقوله براسك و ظاهر قدميك تفسير للاية الكريمة والاتيان بالباء تعليل للحكم لعدم الاستيعاب والاكتفاء بالظاهر و تعيين المسح وبالجمله فهذه المكاتبه مشتملة على معان كثيرة دقيقة واحكام متكثرة بيانها خروج عن المبحث.

وظهر ايضا ان الفقهاء الاقدمين رضوان الله عليهم مع اختلاف عباراتهم وكلماتهم في تعريف الكعب متفقون في دفع ما صدر عن العامة وابطال ما ذهبوا اليه وان انظارهم مقصورة في افساد مذهب المخالف غاية الامر اختلف انظارهم في كيفية الدفع والابطال والافساد فتولد من هذا الاختلاف اختلاف آخر.

والحاصل ان هذه المكاتبه كافية لتحقيق الحق وتميزه عن الباطل و تزييف المزيف و تأصيل المتاصل وافية لتفسير الروايات وتعيين المراد منها و كشف حجابها ورفع نقابها حاكية عن مقامات الائمة (ع) ومراتب علومهم ووقوفهم على ضمائر الناس واسرارهم حاوية لامهات احكام الوضوء فنجعلها اول دليل من الادلة الدالة على ما ذهبنا اليه من كون العظم المستدير الواقع في ملتقى الساق والقدم مراداً من الكعبين الوارد في الاية والروايات.

ومنها رواية سماعة بن مهران عن ابي عبد الله (ع) المروية في التهذيب التي ذكرناها في المقام الاول قال اذا توضأت فامسح قدميك ظاهرهما وباطنهما ثم قال هكذا فوضع يده على الكعب وضرب الاخرى على باطن قدمه ثم مسحهما الى الاصابع قال الشيخ (ره) فهذا الخبر محمول على التقية لانه موافق لمذهب بعض العامة ممن يرى المسح ويقول باستيعاب الرجل وهو خلاف الحق على ما بيناه انتهى فهي صريحة في ان المراد من الكعب هو العظم المائل الى الاستدارة بعد بيان استحالة ارادة المفصل بل هي اصرح من المكاتبه لعدم احتمال العقدين فلا يحتاج دفعه باطباق الفرقة المحقة لقوله (ع) ظاهرهما وباطنهما فقول سماعة فوضع يده على الكعب بعد قوله (ع) هكذا صريح بتمام الصراحة على المدعى لاستحالة تحقق الاستيعاب.

الموافق للنتيجة من غير الامتداد الى فوق القدم لان استعمال سماعة ليس للمتقية بل مسح جميع الظاهر بحسب الطول ايضاً ليس للمتقية وانما النقية في مسح باطن القدم لان وصول المسح الى الكعب مجمع عليه وهو فوق القدم من ظهره.

منها رواية الاخوين زرارة وبكير ابني اعين الصحيحة المروية في التهذيب انهما سئلا ابا جعفر (ع) عن وضوء رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم فدعا بطست او تور فيه ماء ثم حكى وضوء واله رسول الله الى ان انتهى الى آخر ما قال الله تعالى وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين فاذا مسح بشيء من راسه او بشيء من رجليه ما بين الكعبين الى آخر اطراف الاصابع فقد اجزائه قلنا اصلحك الله فاين الكعبان قال ههنا يعني المفصل دون عظم الساق فقالا هذا ما هو قال هذا عظم الساق فهي صريحة في المدعى حيث ان الاخوين سئلا عن مكان الكعب ومحل وقوعه من الرجل فاجاب الامام (ع) انه في المفصل دون عظم الساق وليس في المفصل غير العظم المستدير والاتيان بلفظ ههنا المختص بإشارة المكان يدل على ان المفصل ليس من معاني الكعب بل هو مكان للمكعب واما السؤال عن الكعب بعد مشاهدة المسح الى المفصل من الامام انما هو لاجل وقوع الاختلاف بين الخاصة والعامة وغسل العامة الرجل الى العقدتين فارادا ان يعلما مكان الكعب الذي هو منتهى المسح او الغسل على الاختلاف فالمسح يناسب التبويض وايصاله الى المفصل ولو ببعض ظهر القدم والغسل يناسب الاستيعاب فمعرفة مكان الكعب الذي لا خلاف في كونه مراداً في الآية يسهل الاستدلال والاحتجاج على بطلان ما ذهب ماله العلة .

وشيخنا البهائي رحمه الله علل السؤال بان الامام لما تجاوز قبة القدم التي هي احد المعاني الاربعة للكعب بحسب اللغة وبلغ بالمسح المفصل ارادا ان يعلم ان الكعب في الآية الكريمة هل المراد به نفس المفصل او العظم الواقع في المفصل اذ كل منهما يسمى كعباً بحسب اللغة وقد انتهى مسحه (ع) اليهما معاً فسألاه اين الكعبان ولواتتهى مسحه (ع) بقبة القدم لعلمنا بمجرد ذلك انها هي الكعب المامور بانتهاء المسح اليه في الآية الكريمة ولم يحسن سؤالهما بعد ذلك اين الكعبان لظهور ان عدم

تجاوزها في مقام بيان وضوء النبي (ص) نص على انها هو انتهى.

وبينا ان المفصل ليس من معانى الكعب لانه اما آلة للفصل او مكان له وليس فيه معنى الآلية والمكان بل القبة ايضاً ليست من معانى الكعب لعدم ثبوت الاستعمال فيها ولواتفق فلاجل المشابهة بين الكعب وبينها فالعلة ما عرفت فقولهما هذا ما هو اشارة الى ما يتصل الى الساق او جزء من اجزاء الساق الذى ينتهى اليه الغسل من الطرفين فقال هذا عظم الساق والمقصود ان الحد لا ينتهى الى الموضع المسئول عنه فلا يناسب الاستيعاب فلا يناسب الغسل بل الكعب الذى هو الحد اسفل من ذلك و يناسب التبويض كما صرح به الامام في حسنة زراءه ويكبر المروية في الكافي قال فيها فقلنا اين الكعبان قال ههنا يعنى المفصل فقلنا هذا ما فقال هذا من عظم الساق والكعب اسفل من ذلك فالظاهر ان المشار اليه بقولهما هذا ما هو الظنوب وهو فوق الكعب ومن عظم الساق والكعب يعد من اجزاء القدم واما احتمال اشتباه الراويين وكون الاشارة الى القبة مع كونهما في مقام تحقيق معنى الكعب في ما يرفع الاعتماد على الرواة والروايات وينافى مقام هذين الراويين الذين هما من اعظم تلامذة الباقر والصادق عليهما صلوات الله سيما مع كون الرواية عن الحسن فله در شيخنا البهائي حيث تنبه ونبه على هذا المعنى وليس فى قوله (ع) والكعب اسفل من ذلك شهادة على كونه هو المفصل في وسط القدم لان الواقع بين القدم والساق اسفل من الساق واعلى من القدم.

والحاصل ان هاتين الروايتين صريحتان فى ان الكعب ليس هو القبة بين القدم اعنى وسطه الطولى وليس هو العقدتين فى جنبى الساق وانه واقع فى المفصل وان المفصل مكانه لا نفسه وليس فى المفصل غير هذا العظم المستدير.

ومنها رواية ابن بابويه عن الباقر (ع) الحاكية عن صفة وضوء رسول الله (ص) فانه قال فى آخرها مسح على مقدم راسه و ظهر قدميه و هذه الرواية ظاهرة فى استيعاب ظهر القدم طولاً وعرضاً ودلت الروايات على كفاية البعض بالنسبة الى عرض القدم كما سيجيء واما بالنسبة الى الاستيعاب الطولى فلم يمنع ظهورها مانع فهى

باقية في ظهورها والاستيعاب الطولى يدل على وجوب وصول المسح الى المفصل ومنتهى المسح هو الكعب فيجب كونه هو العظم المستدير لوقوعه فيه.

منها ما ورد من الروايات الدالة على قطع السارق من الكعب اذا انضم على ما يدل من الروايات على قطع السارق من المفصل فيستفاد من هاتين الطائفتين وقوع الكعب في المفصل .

وقد مضى في المقام الاول استدلال شيخنا الانصارى بها على مذهب العلامة بشرح واف وتقرير كاف وبيان لامرد له وان رجع عنه قدس سره.

وقد نقلنا عبارته في المقام الاول وليس في تلك العبارة قصور لاثبات الدعوى روى الكليني في الكافي عن عبدالله بن هلال عن ابي عبدالله قال قلت له اخبرني عن السارق لم يقطع يده اليمنى الى ان قال (ع) ان القطع ليس من حيث رايت يقطع انما يقطع الرجل من الكعب وترك من قدمه ما يقوم عليه ويصلى ويعبد الله وهذه الرواية تدل على ان القطع من الكعب يبدء ويمتد القطع الى تحت القدم فيبقى تمام العقب للقيام والصلوة والعبادة وروى في الفقيه بطريق صحيح عن زرارة عن ابي جعفر (ع) في رجل الى ان قال واذا قطع الرجل قطعها من الكعب فهي كسابقتها وان لم تصرح ببقاء ما يقوم عليه .

وفي نوادر احمد بن محمد بن عيسى على ما أورد في الوسائل عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن المسعودي عن معاوية بن عمار قال قال ابو عبد الله (ع) يقطع من السارق اربع اصابع ويترك الابهام ويقطع الرجل من المفصل ويترك العقب يظاً عليه وهذه الرواية كالمفسرة للروايتين المذكورتين فهي تفسير الكعب بالمفصل وتفسير ما يقوم عليه بالعقب وفي رواية ابي بصير عن ابي عبدالله قال واذا قطعت الرجل ترك العقب لم يقطع وفي رواية اسحق بن عمار عن ابي ابراهيم (ع) و تقطع رجله و ترك له عقبه يمشى عليها والاخبار الدالة على ابقاء العقب في قطع الرجل فوق حد الاستفاضة والقطع من المفصل الى تحت الرجل يبقى العقب بتمامه فيجب حمل ما رواه سماعة بن مهران الحاكمة بقطع الرجل من وسط القدم على هذا الموضع فانه ايضاً

وسط لان العقب من القدم والمقصود هو الرد على العامة القائلين بقطع الرجل من الساق فليس في اخبار هذا الباب معارضة .

والحاصل ان شيخنا الانصاري رضوان الله عليه استدل على مذهب العلامة بما ورد في قطع الرجل من المفصل والكعب بيان اوفى وقال في تقريره وقد ظهر مما ذكرنا ضعف الاستدلال لظاهر المشهور بالنصوص والفتاوى المذكورة في قطع السارق كما فعله العلامة البهبهاني قدس سره بل عرفت ان الاستدلال بها للعلامة اولى ثم اولى وقال قيل هذا وقد عكس في الرياض في باب الحدود و هو بعيد للزوم طرح النص منهما بالظاهر و ابعده منه حمل اخبار المفصل على التقية لموافقتهما لمذهب العامة مع ان تلك الاخبار صريحة في مخالفة العامة من حيث صراحتها في وجوب ابقاء العقب انتهى .

والتأمل في هذه الاخبار وفي بياناته مع العلم بمعتقدات العامة في الغسل والقطع يوجب القطع بان الكعب واقع في المفصل وان التعبير بالكعب تارة وبالمفصل اخرى لاجل اتحادهما بحسب النتيجة لان المقصود الاهتداء بموضع القطع و انتهاء المسح وان التعبير لوسط القدم لا ينافي التعبير بالمفصل والكعب وان هذه الاختلافات نشئت من انحراف العامة عن طريق الاستفاضة و ان الاخبار الواردة الأئمة عن الاطهار سلام الله عليهم وكلام علماء الامامية الى زمان العلامة مع اختلاف الطواهر متحدة المفاد والاختلاف المعنوي حدث بعد العلامة فرجوع الشيخ عما استدل به لاجل الاجماع المنقولة ليس على ما ينبغي واستند قده بعدم اتحاد موضوع المسئلتين وتعدد معاني الكعب مع ان الكعب ليس له الا بمعنى واحد و هو في الوضوء حد للمسح وفي قطع الرجل في الحدود حد للقطع وحد لطول الثوب و ميزان لسقاية النخل من الاعلى فالاعلى عند معارضة الشاربيين وله دية مستقلة وقد يلعب بكعب الاغنام الاطفال وكلما وجد في الاخبار استعمال لفظ الكعب فهو منطبق على هذا العظم المخصوص فلك ان تقول ان الكعب عند اهل البيت هو العظم المخصوص وليس في الاخبار ما ينطبق على قبة القدم او العظم الناتى وسط ظهر القدم الطولى او الظنبوب

واما المفصل فقد يترأى الانطباق عليه الا ان بعد التأمل الدقيق يظهر ان المراد هو ذلك العظم المخصوص بل قد عرفت ان مخالفة العامة نشأت من ايجابهم ن ايجابهم الغسل مكان المسح فتعدد معنى الكعب وكون احدهما موضوعاً للقطع والآخر للمسح قابل للمنع لاتحاد الموضوعين .

وقال الوحيد قد في تعليقاته على المدارك عند قوله وذهب العلامة رحمه الله قال رحمه الله فيه والمراد من الكعب هنا المفصل بين الساق والقدم تنبيهاً على ان الكعب في الوضوء غير الكعب في غيره وهو خلاف ما ثبت من الاخبار كما لا يخفى .

وهو قد وان كان مراده من هذا الكلام ان الكعب في الوضوء وغيره هو القبة لكنه حكم بعدم اختلاف معناه في الابواب.

(وبالجملة) فالكعب موضوع من الموضوعات وله في كل باب حكم من الاحكام فبعد ما ثبت أن محل القطع هو المفصل بين الساق والقدم لكونه كعباً اولوقوع الكعب فيه وجب الحكم بايصال المسح اليه لوجوب الايصال الى الكعب لكن المفصل ليس بكعب لم اعرفت سابقاً فالمقصود من الكعب هو العظم الصغير المستدير فالدية ثابتة لهذا العظم ايضاً وعنوان المفصل ليس موضوعاً للدية.

ومنهما ما ثبت في المقام الاول من كون العظم المستدير معنى حقيقياً للفظ الكعب وانه مختص بهذا اللفظ وليس له لفظ موضوع غيره فيجب القطع بكونه مراداً منه واما القبة والمفصل والظنبوب فليست من معاني الكعب فلا يجوز حمل الكلام على ارادة احد الثلثة بل لفظ الكعب لم يستعمل فيها مجازاً ايضاً ولو فرض ثبوت الاستعمال في احد هذه المعاني لا يصح الحمل عليه من دون قرينة قبل اشتهاه وهجر المعنى الحقيقي وهذا ظاهر لاخفاء فيه فكل ما دل على كونه معنى حقيقياً للكعب دليل براسه على كونه مراداً في الاية بمعونة وجوب الحمل على المعنى الحقيقي فمادل على ثبوت الدية في ذلك العضو وغيره مما فيه دلالة على كونه حقيقة فيه في المقام الاول اوله في هذا المقام اعنى بيان المراد منه.

فتلخص من هذين المقامين ان الكعب موضوع العظم الصغير المستدير الواقع

فى ملتقى الساق والقدم وان استعماله فى غيره لواتفق لىس حقيقة بل هو مجاز لعلاقة وان المراد منه فى الاية الكريمة هو المعنى الحقيقى له وان المعانى الاخر المذكورة لىست من المعانى الحقيقية له ولىس مجازاً فىها وىدل على عدم تعدد معانيه مضافاً على ما مر ان الله تبارك و تعالى اورد لفظ الكعبين وجعل معناهما حدّاً للمسح بلاقرينة معنية ولا قرينة صارفة فثبت ان هذا اللفظ لىس مشتركاً ولا مجازاً فىما قىل من المعانى الثلاثة اعنى المفصل والقبه والظنبوب المتقاربة للكعب بحسب المكان و المحيط بهذه البيانات ىسهل عليه الامر فى جواب الوجوه التى ذكروها لاثبات كون المراد هو القبه الواقعة فى وسط القدم الطولى .

اما الاجماع فقد ظهر حاله لان المتقدمين لم يظهر منهم قول فضلا من الاتفاق واصرح ما ىكون فى مرادهم هو عبارة المفيد وقد عرفت استدلال الشىخ لمفادها برواية الاخوين الصرىحة فى المفصل واما من تأخر عن العلامة فهم مختلفون حتى حكى عن شخص واحد قولان كالشهىد رضوان الله عليه فانه بعد ما شدد الانكار على العلامة وقال انه متفرد فى هذا القول ذهب فى الالفية بما ذهب الیه وقال بمقالته .

وعرفت ذهاب القاسانى والوردىلى والبهاى الى انه عظم مستدير وذهب الیه رىس المحققين رضوان الله عليه فى طهارة ودائع النبوة و كشف الحجاب عن الوجه المطلوب بحيث لا ىبقى للناظر فىها رىب وكان استنادنا الاعظم یرى هذا الرأى على ان الاجماع لىس من الادلة كما قرر فى محله ودعوى السىد رضوان الله عليه الاجماع فى كتبه فلاجل دخول المعصوم المفقود فى المقام ومقالته فى الاصول مشهورة مسطورة فى كتابیه الذرىعة والشافى واما الاجماع بغير انضمام قول المعصوم فلىس بحجة لعدم الملازمة بینه و بین الواقع .

واما تنصیص اهل اللغة فقد عرفت اىضاً ان المعنى الحقيقى للكعب هو العظم المستدير وانه لم ىستعمل فى قبه القدم مع ان الاستعمال اعم واما روايتى مىسر فقد عرفت عدم دلالتهما على مرامهم بل دلالتهما على المقصود اظهر و كذلك رواية ابى نصر المتقدمة .

قال المحقق البهائي في مشرق الشمسيين بعد نقل رواية ميسر وقوله ووصف الكعب في ظهر القدم ولا يخفى على من له انس بلسان القوم ان ما تضمنه هذا الحديث من قول ميسر ان الباقر (ع) وصف الكعب في ظهر القدم يعطى انه (ع) ذكر للكعب اوصافاً ليعرفه بها السائل ولو كان الكعب هذا المرتفع المحسوس المشاهد لم يحتج الى الوصف بل يكفي ان يقول هو هذا .

واما الروايات المشتملة على عدم استبطان الشراك فلادلالة فيها ولا تائيدلان بعض النعال يعقد شراكها عند المفصل فلا يجب الاستبطان ولذا عرفه العلامة في التذكرة انهما العظمان في وسط القدم وهما معقد الشراك اعنى مجمع الساق والقدم وقال ذهب اليه علمائنا اجمع فجمع بين معقد الشراك و مجمع الساق والقدم و وسط القدم ومن هذا التعريف يتفطن الناظر فيه ان المقصود من الوسط في تعاريف القوم هو الوسط العرضي وان معقد الشراك في النعال ليس هو الوسط الطولي من دون اختلاف في النعال .

فحيث انه رحمه الله كان يرد هذا، التعاريف متحدة المفاد ورأى الشيخ والمحقق يستدلان لها برواية الاخوين والشيخ بروايتي ميسر نسب القائل بغير هذا القول الى عدم التحصيل ولم يبين قائل ذلك القول والظاهر من كلماته ان القائل من العامة لانه ادعى في بعض كتبه اجماع علمائنا على ما ذهب اليه ومع عدم القائل لا يصح نسبه عدم التحصيل اليه.

ثم ان البهائي رحمة الله عليه بذل وسعه في رفع الاعتراض عن العلامة ره في كتبه الثلاثة واورد الدلائل على صحة معتقده من اراد الاطلاع عليها فليراجعها فلا ينبغي لنا التطويل بذكرها و تميز الصحيح من السقيم منها الا ان حملة التتو المستفاد من كلمات القوم بالتتو الغير المحسوس لينطبق على العظم المستدير بعيد في غاية البعد.

ثم ان مقتضى عطف الارجل على الرأس الاكتفاء هو بمسح بعض الرجل لمكان الباء ومقتضى ادخال لفظ الى على الكعبين اللتي مفادها الحد ووجوب ايصال

المسح الى الكعب فيجب القول بتبويض العرض واستيعاب الطول اعمالا- لهاتين الحرفين ولا- يصح القول بالاستيعاب طولاً وعرضاً لاستلزامه اهمال الباء والعطف على محل الرأس وهو خلاف الظاهر وكذا القول بالتبويض مطلقاً لاستلزامه اهمال الى فالرواية الظاهرة في الاستيعاب يحمل على الاستيعاب الطولي كما عرفت في جواب اعتراض الشهيد ويكشف عن ما ذكرناه رواية الاخوين التي تبين مفاد الاية .

قال فيها ثم قال ان الله عز وجل يقول يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم فليس له ان يدع شيئاً من وجهه الاغسله وامر ان يغسل اليدين الى المرفقين فليس له ان يدع من يديه الى المرفقين شيئاً الاغسله لان الله يقول اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ثم قال فامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين فاذا مسح بشيء من راسه او بشيء من قدميه ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع فقدما جزئه ويكشف صحيحة زرارة او حسنته عن ابي جعفر (ع) حين يسئله من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس وبعض الرجلين فضحك ثم قال يا زراره قال رسول الله (ص) ونزل به الكتاب من الله لان الله عز وجل يقول فاغسلوا وجوهكم فعرنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برؤوسكم فعرنا حين قال برؤوسكم ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم الى الكعبين فعرنا حين وصلها بالرأس ان المسح على بعضها ثم فسر ذلك رسول الله (ص) للناس فضيعوه الحديث فهاتان الصحيحتان لم تبقى لاحد كلاماً في وجوب الاستيعاب الطولي وكفاية البعض العرضي بما يسمى مسحاً لمارات من قوله بشيء والى الكعبين والاستدلال بوصول الرجلين بالرأس الكاشف عن اتحاد الحكم في التبويض فكل رواية حاكية عن غير ما ذكر فيجب حملها على ما ذكر مع الامكان وطرحها مع عدمه .

و اما رواية ابن ابي نصر المروية عن الرضا (ع) فلا ينافي بينها وبين ظاهر الاية ومفاد الرويتين الصحيحتين لانها كما بينا سابقاً مسوقة لبيان كيفية المسح وليست

ناظرة الى الاستيعاب والتبعيض لان المسح بالكف لا ينافي الاكتفاء بمسمى المسح فقوله (ع) لا الا بالكف بعد السؤال عن الاصبعين ظاهره اولوية الكف من الاصبع او عدم جواز الاصبع وتعين الكف واين هذا من وجوب استيعاب ظهر القدم او وجوب كون المسح بكل الكف فليس في الرواية لفظ الكل في طريق الكليني وهو اضبط من غيره ولا يطمئن النفس لوجوده في غير طريق الكليني لان الظاهر عدم تعدد الرواية فالتعارض بحسب الظاهر بينها وبين ما يدل على كفاية المسح بالاصبع فمن يعمل برواية الاصبع عليه ان يحمل الصحيحة على استحباب المسح بالكف واما رواية عبد الاعلى عن ابي عبدالله (ع) فهي ايضا لا تدل على الاستيعاب قال قلت لابي عبد الله (ع) عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال (ع) يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل ما جعل الله عليكم في الدين من حرج امسح عليه لان مقصود السائل استعلام حكم المرارة وجواب الامام (ع) مقصور لبيان تنزل المرارة منزلة البشارة في المسح عليها وحمل ايضا على الاستحباب والقول بجريان قاعدة نفى الحرج في المستحبات وعلى استيعاب المرارة لجميع الاصابع ويدل على عدم وجوب استيعاب ظهر القدم حسنة الحلبي الأمرة باخذ البلل من اللحية والاخبار الأمرة باخذ البلل من الحاجب او اشفار العين لمسح الرأس والرجلين ضرورة عدم كفاية بلل الحاجب واشفار العين لمسح ظهر القدم مستوعباً وكذا ماورد في جواز ادخال اليد في الخف المخرق للمسح كمر سلة الصدوق ورواية جعفر بن سليمان.

وما يدل على اجزاء مسح موضع ثلث اصابع من الراس والرجلين كرواية معمر بن خلاد قال في المدارك واعلم ان المصنف (ره) في المعتمد والعلامة (ره) في التذكرة نقلتا اجماع فقهاء اهل البيت (ع) على انه يكفي في مسح الرجلين مسماه ولو باصبع واحدة واستدلا عليه بصحيفة زرارة المتقدمة و لولا ذلك لا يمكن القول بوجوب المسح بالكف كلها لصحيفة احمد بن محمد بن ابي نصر عن الرضا (ع) حيث قال فيها فقلت جعلت فداك لو ان رجلا قال باصبعين من اصابعه قال لا الا بكفه فان المقيد يحكم على المطلق مع ذلك فالاحتياط هنا مما لا ينبغي تركه لصحة الخبر

صو صراحتة واجمال ما ينافيه انتهى .

وقد عرفت ان الصحيحة خالية عن لفظ الكل كما انه قدس سره ايضاً لم ينقل لفظ الكل وليس في صدر الرواية ايضاً لفظ الكل فانه قال فوضع كفه على اصابعه فمسحها الى الكعبين فلا- دلالة في الصحيحة على وجوب المسح بكل الكف و مع فرض الدلالة لا- يمنعها الاجماع المنقول لعدم الملازمة بينه وبين الواقع .

فقوله قداه فلا احتياطها مما لا- ينبغي تركه ليس على ما ينبغي لان مورد الاحتياط الشك المفقود في المقام واما صراحة الخبر في كون المسح بالكف فهو حق و اما كل الكف فليس بصريح فيه .

واما اجمال ما ينافيه فقد عرفت ان الصحيحتين الدالتين على كفاية البعض فليس فيهما اجمال ولا منافاة مع الصحيحة و انما المنافي له هو ما يصرح بكفاية الاصبع ولا اجمال فيه .

قال شيخنا الانصاري رضوان الله عليه وفي المدارك لولا اجماع المعتبر والمنتهى لا مكن القول بالمسح بكل الكف لصحيحة ومال اليه المحقق الاردبيلي وفيه ان الصحيحة لا تكون دليلاً ولا اجماع المعتبر والمنتهى ما نعا .

اما الاول فلمعارضتها بحسنة زرارة بابن هاشم وفيها بعد الاستشهاد على وجوب الاستيعاب في الغسل بقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق قال ثم قال تعالى وامسحوا برؤوسكم وارجلكم فاذا مسحت بشيء من رأسك او بشيء من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف اصابعك فقد اجزئك فان المتفرع على التبويض المستفاد من الآية هو المسمى في العرض لوجوب استيعاب ما بين الكعب والاصابع في الطول اجماعاً خصوصاً مع ان الاستيعاب في المرض وكفاية المسمى في الطول لم يقل به احد فالرواية كالصريحة في عدم وجوب المسح بكل الكف على وجه لا يقبل التقييد لصحيحة البنزطي ونحوها حسنة الحلبي بابن هاشم الواردة في اخذ ناسي المسح بالبلل من لحيته لمسح راسه ورجليه فان المأخوذ من اللحية لا يكفي لمسح الراس والرجلين بالكف كلها .

هذا ما حضرنا من الاخبار التي يعمل بسندها صاحب المدارك ثم استدل بالاخبار الغير الصحيحة ثم قال واما اجماع المعتمر والمنتهى فهو على عدم وجوب استيعاب الرجل بالمسح لاطهر القدم بل مقدار موضع الكف منه نعم لو فهم من كلامهما ما فهمه جده قده في الروض من دخول جواز مسح مقدار الاصبع في حيز الاجماع اتجه ما ذكره من منافاة هذا الاجماع للصحيحة لكنك عرفت فساد هذه الاستفادة في مسألة مسح الراس فالاولى حمل الصحيحة على الاستحباب وان بعد ويؤيده بعد جهل البيزنطى بالواجب من المسح الى زمان السؤال انتهى.

وكانه قدس سره لم ينظر الى المدارك حين نقل ما نقل منه لان ما في المدارك وهو اجماع المعتمر والتذكرة كما نقلنا منه وليس من المنتهى اسم ولا رسم .

وقوله لمعارضتها بحسنة زرارة فيه ان ما نقله صاحب المدارك من الصحيحة ليس فيه لفظ الكل فلا تعارض بينها وبين الحسنه فلا تدل الصحيحة على كل الكف وقوله قده فالرواية كالصريحة الى قوله لا يقبل التقييد بصحيحة البيزنطى حق متين لا مرد له الا ان صحيحة البيزنطى لادلالة فيها على ما يخالف اطلاق الحسنه لو كانت قابلة للتقييد.

واما قوله واما اجماع المعتمر والمنتهى فهو على عدم وجوب استيعاب الرجل لاطهر القدم فيقرب من الصحة لان العلامة نسب في المختلف الاكتفاء باصبع واحدة في مسح الراس والرجلين الى المشهور بين علمائنا ونقل عن الشيخ في النهاية عدم جواز المسح باقل من ثلاث اصابع مضمومة مع الاختيار فكيف يدعى الاجماع على الاكتفاء باصبع واحدة .

وأما عبارة المعتمر فلها ظهور فيما فهمه صاحب المدارك لانه قال فيه ولا يجب استيعاب الرجلين بالمسح بل يكفى من رؤس الاصابع الى الكعبين و لو باصبع واحدة وهو اجماع فقهاء اهل البيت (ع) ولكنها ليست بصريحة فيه فيمكن جعل مرجع الكناية هو الجملة الاولى اعنى قوله ولا يجب استيعاب الرجلين بالمسح لا مجموع هذه الجملة وجملة بل يكفى الخ الا ان ذكر الاجماع بعد الجملتين ظاهر

في ما قاله صاحب المدارك فكيف كان فالاجماع المنقول ليس من الادلة التي تقيده الروايات الصحيحة ولا يكشف عن الواقع لعدم الملازمة بينهما وانما يصح تاييد الادلة به فقط.

والحاصل ان مفاد الاية والروايات هو كفاية المسح ببعض الرجل في ظهره بين الأصابع والكعب ولم يتعين سعة البعض عرضاً فيكفي المسمى والتقييد بثلاث اصابع او مقدارها او كون الماسح هو الكف دون غيره يحمل على الاستحباب او التقية لمامر في مسح الراس من ذهاب ابي حنيفة الى وجوب ثلث اصابع واما ادبار المسح بجعل الكعب مبدءاً للمسح وايصاله الى الاصابع فقد عرفت سابقاً جوازه لماعرفت من ان الى الحد وعدم كونها للغاية وقدمر الكلام فيه فالمقصود مسح ما بين الكعب و اطراف الاصابع وليس الاقبال في مسح الرجل مما ينصرف اليه الاطلاق كالبدئة في غسل المرفق لاختلاف وضع العضوين وكون البدئة في المرفق من المتعارف وعدم كونها في الرجل كذلك فكل ما لم يصرف الاطلاق صارف يبقى على حاله.

وعلى جواز المسح مقبلاً ومديراً روايات منها مارواه حماد بن عثمان في الصحيح عن ابي عبد الله (ع) قال لا باس المسح الوضوء مقبلاً ومديراً ومنها في الصحيح عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله (ع) قال لا باس بمسح القدمين مقبلاً ومديراً و بن منها مرسله يونس قال اخبرني من راي ابا الحسن (ع) يمسح ظهر قدميه من اعلى القدم الى الكعب ومن الكعب الى اعلى القدم ويقول الامر في مسح الرجلين موسع مسح مقبلاً ومن شاء مسح مديراً فانه من الامر الموسع انشاء الله.

فليس في جواز النكس اشكال الا ان الناظر في الروايات لا يرتاب ان مسح النبي (ص) و الائمة (ع) كان على الاقبال فلا ينبغي ترك الناسى ومغايرة المسح لما ما الله عليه هو المعمول عندهم صلوات الله عليهم وان كانت المغايرة جائزة عندهم فالاولى والافضل في مسح الرجل البدئة من الاصابع والانتهاء الى الكعب لا يقال ان مرسله يونس على خلاف ما ذكرت لان ابا الحسن مسح مقبلاً ومديراً لان عمل ابي الحسن كان المتعليم وبيان الحكم.

وجوب المسح على البشرة

في وجوب المسح على البشرة

واما وجوب كون المسح على البشرة اعنى عدم تمامية امر الوضوء مع الحائل فمما لا يحتاج على دليل يدل عليه ضرورة عدم كون الحائل من الرجل فقولوه عظم ثنائه وارجلكم كاف في منع كفاية الحائل ولا فرق بين الخف وغيره من اقسام الحائل من الجورب والشمشك والخرموق وغير ما ذكر مما يمنع وصول المسح الى البشرة لان من الواجب مسح الرجل وهو يفقد بوجود كل حائل والحاصل ان الموجب لبطلان الوضوء وعدم انتزاع الطارة منه هو الاخلال باحد اجزائه غسلها او مسحاً وجهاً كان او يداً راساً كان او رجلاً فماورد من المنع من المسح على الخف فلاجل ذهاب العمارة الى جواز المسح على الخف ووقوع السؤال عنه لا انه مخصوص بالمنع .

فانظر الى رواية الكلبي النسابة في حديث قال قلت له ما تقول في المسح على الخفين فتبسم ثم قال اذا كان يوم القيمة ورد الله كل شيء الى شئيه ورد الجلد الى الغنم فترى اصحاب المسح اين يذهب وضوئهم اما ترى ان المخل بامر الوضوء هو عدم وصول المسح الى عضو اصحاب المسح وفي رواية محمد بن مسلم عن احدهما نهى المسح على العمامة والخف فالروايات الواردة في منع المسح على الخف باسرها تدل على عدم جواز المسح على الحائل فبطلان الوضوء وعدم حصول الطهارة به في صورة وقوع الغسل او المسح على الحائل كائناً ما كان مما لا ينبغي الشك فيه ولا يليق بالبحث عنه الا ان اكثر الروايات وردت مورد الخف وما ورد في غيره اقل روى زرارة في الصحيح عن أبي جعفر (ع) قال سمعته يقول جمع عمر بن الخطاب اصحاب النبي (ص) وفيهم على (ع) وقال ما تقولون في المسح على الخفين فقام المغيرة بن شعبه فقال رايت رسول الله (ص) يمسخ على الخفين فقال على (ع) قبل المائدة او بعدها فقال لا ادري فقال على (ع) سبق الكتاب الخفين انما انزلت المائدة قبل ان يقبض

شهرين او ثلاثة ولا يدل سؤاله (ع) عن زمان رويته قبل المائدة او بعدها على تصديقه قبل المائدة بل كان توطئة للاستدلال بالاية على عدم جواز المسح على الخف في ذلك الزمان وهو اعم من صدق دعوى مغيرة و كذبها بل الظاهر ان دعوى الرؤية انما كانت على طبق هوى عمر بل لا يبعد كون غرضه من جمع اصحاب النبي (ص) هو اجراء مقصوده من تجويز المسح على الخف واضلال الناس عن الطريق المستقيم فانه قد اعترف بسماعه عن رسول الله (ص) انه يقول اعلمكم على بن ابي طالب وقال لولا على لهلك عمر.

وقد صرح امير المؤمنين بعدم جواز المسح على الخف واستدل بالاية وهو ما رجح عن قصده فجزاه الله عن الاسلام والمسلمين او في الجزاء ويدل على عدم رجوعه رواية رقبة بن مصقلة قال دخلت على ابي جعفر (ع) فسألته عن اشياء فقال (ع) لى اراك ممن يفتى في مسجد العراق فقلت نعم فقال لى ممن انت فقلت ابن عم لصعصعة فقال مرحبا بك يا بنعم صعصعة فقلت له ما تقول فى المسح على الخفين فقال كان عمر يراه ثلثا للمسافر ويوماً وليلة للمقيم وكان ابي لا يراه في سفر ولا حضر فلما خرجت من عنده فقلت لى عتبة الباب فقال لى اقبل يا بن عم صعصعة فاقبلت عليه فقال ان القوم كانوا يقولون براهم فيخطئون ويصييون وكان ابي لا يقول برايه فترى انه حكم بالجواز وجعل للمسافر ثلثا وللمقيم يوما وليلة فما تنبه عن تنبيه امير المؤمنين (ع) قال صاحب الجواهر ومن العجب ان عمر قدينهيه امير المؤمنين ولم ينبه.

فالحاصل ان عدم جواز المسح على الحائل مما لا اشكال فيه عند الامامية وما ورد من عدم استيطان الشرك عند المسح فقد عرفت فى مسح الكعب ان النعال مختلفة فى الشرك فبعضه لا يمنع من اىصال المسح الى الكعب والاستيعاب الطولى كما ان ها الله عليه ماوردان النبي (ص) مسح على الخفين يجب حمله على ما كان ظهر القدمين منه مشقوقا بحيث لا يمنع المسح على البشرة والروايات على عدم الجواز كثيرة وعند الامامية من البديهييات واما الشعر النابت فى ظهر القدم المانع من وصول اليد الى البشرة فان عد مثل الحائل الخارجى فيجب اىصال المسح الى البشرة و ان حسب

من اجزاء القدم فهو متحد معه كما ان اللحية متحدة مع الوجه والاشبه الثاني لانه ليس من الخارج وكونه من النوادر لا يخرج من اجزاء القدم المتحد معه فيصدق انه احاط به الشعر ويمكن التفصيل بين الشعر الخارج عن المعتاد وبين المعتاد .

هذا كله حكم المختار واما مع الاضطراب فيختلف الحكم ويتبدل الى الجواز بل الى الوجوب في بعض الموارد والاضطراب قد ينشأ من التقية وقد ينشأ من غيرها فلو كان منشأه التقية فمقتضى مذهب الإمامية تطبيق العمل على ما يقتضيه التقية فيختلف حسب اختلاف المقامات فقد يقتضى اخفاء العمل عن المخالف ومنعه عن الاطلاع عليه وقد يقتضى اظهار الموافقة معه من حيث العمل وقد يقتضى اظهار الموافقة المخالف من حيث الاعتقاد ايضاً فيجب في كل موارد ملاحظة مقتضاه و تطبيق العمل عليه.

والحاصل ان التقية عذر من الاعذار يختلف غاية الاختلاف بسبب اختلاف الازمنة والأمكنة ومراتب اقتدار المخالف وسلطنته وعناده وعصبيته وقوته وضعفه بل علمه وجهله فالواجب اتيان الفعل على وجه لا تترتب عليه منقصة او ضرر لا بالنسبة الى الفاعل ولا الى غيره من غير فرق بين اقسام المنقصة والضرر الرجعة الى النفوس او الاعراض او الاطراف او الاموال بما لا يتحمل عليه عادة سواء كان الضرر فعلياً عاجلاً او كان لاحقاً أجلاً .

وكان اهتمام الائمة في التقية فوق ما يتصور حتى قال ابو عبد الله (ع) التقية ديني ودين آبائي وفي صحيحة ابي عمر قال يا ابا عمر تسعة اعشار الدين في التقية ولادين لمن لا تقية له ويكفى في شدة الاهتمام بها تجويز سب امير المؤمنين (ع) وكذا جواز اجراء كلمة الكفر على السان فانظر الى قول امير المؤمنين في رواية رواها في الاحتجاج حين قال و أمرك ان تستعمل التقية في دينك فان الله عز وجل يقول لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين و من يفعل ذلك فليس من الله شيء الا ان تتقوا منهم تقية وقد اذنت لك في تفصيل اعدائنا ان الجائك الخوف اليه

وفي اظهار البرائة ان ملك الرجل عليه وفي ترك الصلوات المكتوبات ان خشيت

على حشاشتك الافات والعاهات وتفضيلك اعدائنا عند خوفك لا ينفعهم ولا يضرنا وان اظهار برائتك عند تقيتك لا يقدر فينا ولا تبرء منا ساعة بلسانك وانت موال لنا بجنانك لتتقى على نفسك روحها التي بها قوامها ومالها الذي بها قيامها وجاهها الذي به تمكناها وتصون بذلك من عرف من اوليائنا و اخواننا فان ذلك افضل من ان تتعرض للهلاك وتتقطع به عن عمل في الدين وصلاح اخوانك المؤمنين و اياك ثم اياك ان تترك التقية التي امرتك بها فانك شاخط بدمك و دماء اخوانك متعرض لنفسك ولنفسهم للمزوال مذل لهم في ايدى اعداء الدين وقد أمرك الله باعزازهم فانك ان خالفت وصيتي كان ضررك على اخوانك و نفسك اشد من ضرر الناصب لنا الكافر بنا .

فما ابقى (ع) مورداً يتوهم عدم جواز التقية فيها الا القتل والخروج عن الدين ليسا موردين للتقية بل مشروعيتها لحفظ النفوس والثبات في الدين و حفظ النواميس وترويج الاحكام والناظر في هذه الرواية لا يحتاج الى دليل يستدل به على اصل مشروعية التقية او تشخيص موردها وفيها دلالة على تقدم ادلة التقية على ادلة الاحكام الواقعية بل تكشف عن ان بالتقية قوام مذهب الامامية و ان في ترك التقية ذهاب الملة القويمة.

(وبالجملة) جميع التقية الا تيان بالاعمال على طبق الواقع مما لا اشكال فيه والامر في خصوص المسح على الخفين اظهر واسهل واما اشتراط عدم المندوحة في التقية وعدمه فقد ظهر من ما مر من اختلاف الاقتضانات بحسب اختلاف المقامات فان امكن التخلص عن المخالفين باخفاء العبادة عنهم من دون استتباع الاخفاء ضرراً آخر مثل ان يتهموه ترك العبادة او يتفحصوا عن حاله فيقفوا على اعماله وينعكس ويشدد الأمر عليه ومن دون ان يكون في اظهار الموافقة آثار يتوقف عليها امر دينه ودينه الازم في المعيشة تقوت بالاخفاء .

وبعبارة اخرى يمكنه التحرز عن ضرر من يتقيه عاجلاً وأجلاً وجب عليه الا تيان بالواقع واخفاء العبادة لان الحكم الواقعي يتنجز عند فقد المانع ووجود

الشرائط والعذر الممكن الارتفاع كالعدم مالم يكن في رفعه عسر ولا ضيق ولا خروج عن العادات واما في صورة العسر والضيق والخروج عن العادة التي يستلزم الضيق او اقتضاء المقام اظهار الموافقة معهم لمصلحة من المصالح التي لا يجوز تقويتها او دفع مفسدة يجب دفعها فلا يجب الاخفاء بل لا يجوز ويجب اظهار الموافقة ودرك المصلحة او دفع المفسدة او كلاهما الا ان في هذا الفرض خروجاً عن محل الكلام لان مقتضى وجوب اظهار الموافقة فقدان المندوحة وعدم امكان التخلص فهذا المورد من موارد فقدان الشرط لاعدم الاشتراط الا ان يقال ان اظهار الموافقة قديمكن مع الاتيان بالواقع بتكرار العبادة ويدفع بان ما دل على الحث على الموافقة ظاهر في كفاية العمل عن الواقع فلا يجب التكرار اذا ورد الأمر بتطبيق العمل مع اعمالهم واما اذا كان المقصود حفظ الصورة ودفع الضرر فقط فيجب التكرار لان حفظ الصورة يحصل باتيان صورة العبادة ولو كانت باطله وهذا الاتيان ليس من امثال امر العبادة فلا بد له من تكرار العبادة اعنى اتيان العبادة على وجه صحيح .

والحاصل ان الضرر الواجب الدفع قد يترتب على مخالفة العمل مع عمل المخالف وقد يترتب على ترك الموافقة في دفع الموافقة ففي الصورة الأولى التي هي المتبادرة من التقية يشترط عدم المندوحة لان التقية من الاعذار والعذر اذا يرتفع بالرفع من غير عسر ولا حرج يجب رفعه واما في الصورة الثانية لا يشترط عدم ولا حرج المندوحة ناظرة الى تلك الصورة مثل رواية ابن ابي نصر عن ابراهيم بن شيبه قال كتبت الى ابي جعفر الثاني عن الصلوة خلف من يتولى امير المؤمنين و هو يرى المسح على الخفين او خلف من يحرم المسح على الخفين وهو يمسخ فكتب (ع) ان جامعك واياهم موضع لا تجد بدأ من الصلوة معهم فاذن لنفسك واقم فان سبقك الى القراءة فسبح فانها صريحة في اعتبار تعذر ترك الصلوة معهم وعدم امكان التخلص عنهم .

وقول ابي جعفر (ع) في رواية زرارة النقية في كل ضرورة وصاحبها اعلم بها حين تنزل به ظاهر في اعتبار الضرورة وكذلك معمر بن يحيى عن ابي جعفر (ع)

قال التقيية في كل ضرورة .

ويدل ايضاً على اعتبار عدمها ما ورد من النهي عن الصلوة خلف الناصب الا مع الخوف على النفس ان تشتهر ويشار اليه والأمر بالصلوة في البيوت ثم الصلوة معهم و جهل هذه الصلوة تطوعاً وكذلك ما يروى عن قول العالم انه قال ولا يقبل خلف احد الا خلف رجلين احدهما من تثق به و بدينه وورعه و آخر من تتقى سيفه و سوطه وشره و بوائقه و شنيعته فصل خلفه على سبيل التقيية والمدارات واذن لنفسك واقم واقراء فيها فانه غير مؤتمن به .

بل يكفي في اعتبار عدم المندوحة كونها اى التقيية من الاعذار فان الاعتذار بالعدو موجه عند عدم امكان رفعه .

واما القول بكون التقيية اوسع الاعذار فلا- يجب في رفعها العلاج والحيل فليس في الاخبار ما يدل عليه بل ظاهرها المنافات كما عرفت وليس في الروايات المجوزة اطلاق يشمل صورة وجود المندوحة وفي المقارنة بين الثلج والعدو في الحكم اشعار باتحاد الحكمين في هذين الموضوعين روى ابو الورد عن أبي جعفر قال قلت لابي جعفر (ع) ان اباضيان حدثني انه راي عليا (ع) اراق الماء ثم مسح على الخفين فقال كذب ابو ضبيان اما بلغك قول علي (ع) فيكم سبق الكتاب الخفين فقلت هل فيها رخصة فقال لا الا من عدو تنقيه او ثلج تخاف على رجليك ولا يخفى ظهورها في اتحاد حكم الثلج والعدو وهي من الادلة على كفاية المسح على الخفين في غير التقيية من الضرورة ايضاً وقال صاحب المدارك ان ابا الورد مجهول ونقل عن المجلسي في وجيزته وابي الحسن في بلغته انه ممدوح وفي طريق هذه الرواية من اجمعت العصابة على تصحيح ما تصح عنه وهو حماد بن عثمان لان الشيخ رواها باسناده عن الحسين بن سعيد عن فضالة حماد بن عثمان عن عن محمد بن النعمان عن ابي الورد فلا اشكال في سنده انما الاشكال في عموم دلالة على مطلق الضرورة مع تخصيص الامام بالثلج وبطلان القياس ولها ظهور في كون الثلج مثالا وكون الرخصة لاجل الخوف على الرجلين وقديويد التعميم بفحوى اخبار الجبار وقد يقال بانجبار دلالتها بعدم اقتصار

ص: 165

الاصحاب على الثلج واطلاقهم الضرورة ولودار الامر بين غسل الرجل وبين مسح الخف قدم الغسل على المسح لانه اقرب الى التمكن من اتيان المسح على الرجل وهو احد اجزاء الوضوء والمسح لا يرتبط بالمكلف وابعد من التمكن من المسح لان الغاسل قديمكن له اخفاء الأمر عن من يتقيه ومسح الرجل في حين اشتغاله بالوضوء ولا تيسر للماسح بالغسل ارجى لحصول المقصود وفي صورة تعيين المسح يجرى فيه كل ما كان يعتبر في مسح الرجل لان الخف حين الاضطراب بمسحه منزل منزلة الرجل ومسحه منزلة مسحه والامور المعتبرة في المسح من الاستتباب الطولي وكون المسح على الظاهر وعدم كونه بالماء الجديد وكونه من نداوة الوضوء معتبرة في المسح على الخف لعدم اختصاصها بالجزء الاصلى.

واما ما دل بظاهره على عدم جواز المسح على الخف ولوثقية وان المسح على الخف لا تقيه فيه فهو مختص بالائمة لان آرائهم في المسح على الخف وشرب المسكر ومتعة الحج معروفة مشهورة بحيث لا يمكن اخفائها لان امير المؤمنين (ع) كان يحتج على عدم جواز المسح على الخف في زمان من تقدم زمانه مع اصرار الثاني على المسح والمنع عن المتعة من دون خوف وتقيه فكانهم (ع) مخصوصون في ترك النقية في بعض الاحكام ولا يبعد اختصاصهم ببعض الاحكام لما فيه من المصالح الخفية التي لا تصل اليها ايادي افكارنا .

ويمكن ان يكون عدم تقيمهم (ع) لاجل استحضار عامة المخالفين واطلاعهم على فتاويهم (ع) بحيث لا يتصور في النقية اثر من الاثار لان النقية لاجل اخفاء الاعتقاد او اخفاء العمل وكلاهما مفقودان بالنسبة اليهم .

روى زرارة في الحسن بل الصحيح قال قلت له في مسح الخفين تقيه فقال ثلثة لا اتقى فيهن احداً شرب المسكر ومسح الخفين ومتعة الحج قال زارة ولم يقل الواجب عليكم ان لا تتقوا فيهن احداً فالتقيه بالنسبة اليها عذر فان في تركها مظنة للضرر وهي موجبة للخوف فمقتضى القاعدة العمل بموجبها دفعا للضرر واما الائمة فهم لا يتقون لما يرون من المصالح في اظهار العمل وعدم اخفائه.

والحاصل ان نفى التقية بالنسبة الى بعض الاشياء مخصوص بهم (ع).

واما غيرهم فالتقية في كل شيء يخاف منه ما لم يصل الى النفس.

فيحصل من جميع ما ذكرناه ان الاحكام الواقعية المتعلقة بالمكلفين قد يتبدل في مرحلة التنجز بحكم آخر لما يمنع الاحكام الواقعية من الاعذار وليس هذا التبدل من اختلاف الاحكام لموضوع من الموضوعات في مرحلتى الثبوت والتعلق فالاحكام العذرية مما يكتفى بها عن الواقع في مرحلة الاتيان فالماسح على الخف حكمه الواقعي هو المسح على البشرة وكذلك غاسل البشرة الا ان الضرورة اقتضت تبديل البشرة الخف او المسح بالغسل لا ان الواجب الواقعي تبدل بواجب آخر بل الوضوء ليس من الواجبات الشرعية بل هو منشأ لانتزاع الطهارة التي هي شرط لصحة الصلوة فاذا منع مانع عن الاتيان به على الوجه المقرر في الشرع الانور واقتضى المانع تبديل جزء منه بجزء آخر او كيفية منه بكيفية اخرى ولم يمكن التخلص منه من غير يكتفى بما امكن لان الشارع اكتفى به في مرحلة المنشائية للطهارة وقد يكتفى بالفاقد المجرى او الشرط المضروبة فالمسح على الخف او غسل الرجل ليسا جزئين للوضوء عند الضرورة في مقام الجعل وليس للوضوء فردان احدهما للمختار والآخر للمضطر بل الوضوء عمر كب من اجزاء مخصوصة ويعتبر فيه شرائط خاصة في مرحلة الجعل وهذا المركب المخصوص منشأ لانتزاع الطهارة فاذا منع مانع من الجزء او الشرط في مقام الاتيان يتبدل الجزء او الشرط او يؤتى بالفاقد للجزء او الشرط اكتفاء به عن المركب الواقعي وليس الاكتفاء باختلاف الحكم باختلاف الموضوع في الواجبات سواء كانت واجبات شرعية اصلية او واجبات مقدمة عقلية فاختلفت الاحكام باختلاف الموضوعات امر والاختلاف في مرحلة الاتيان بالاكتفاء بما يغير الواقع امر آخر ففي المقام لم يتبدل الموضوع ولم يختلف الحكم لان المعذور المضطر ليس موضوعا في قبال المختار فالاعذار لا توجب حدوث عنوان خاص وموضوع مخصوص في مرحلة الواقع بل هي موانع للاتيان بالواقع على الوجه المقرر توجب الاكتفاء بامر مغاير للواقع .

فلواتى بالواقع ولم يراع العذر كان صحيحاً وان كان في ترك التقية عصيان مع ترتب الضرر و تجر مع عدم الترتب وكذا لاعذار الآخر ولا ينتقض بالسفر لاشتماله على خصوصية مخصوصة، فقودة في بقية الاعذار فان القصر والافطار مما تصدق به على العباد فالاتيان بالواقع رد للصدقة وهذه الخصوصية مفقودة في الاعذار الاخر

نعم لو وصل امر العذر الى مرتبة من الشدة بحيث لا يمكن الامتثال بالاتيان بالواقع لشدة الاهتمام والاعتناء بذلك العذر في صورته التخلف يجب العمل على طبق العذر في صورة الاعادة ومع فوات الوقت القضاء فهذه الشدة مرتبة زائدة على نفس العذر تحتاج الى دليل مثبت منفية بالاصل لعدم المنافات بين صحة العمل والاجزاء به وبين تحقق العصيان بمخالفة التقية مثلاً ما لم يثبت تخصيصه بخصوصية مانعة من تحقق الامتثال كالسفر وظهر مما تقدم عدم جواز مبادرة ذوى الاعذار الى الاعمال قبل تيقن العذر وفي سعة الوقت لان العذر لم يتنجز ولم يتحقق في صورة احتمال ارتفاعه قبل تضيق الوقت فالمانع من العمل على طبق الواقع لا يعنون بعنوان العذر الا مع منعه عنه في طول الوقت وتمامه فالمنع في بعض الوقت ليس عذر الامكان الاتيان بعد ارتفاعه قبل انقضاء الوقت ومصادفة العمل بالمانع في بعض الوقت لا تكفى لتبديل الحكم الواقعي بغيره او ببعضه لعدم تحقق العجز في سعة الوقت فالاكْتفاء والاجتزاء بغير الواجب من القادر بالاتيان به ينافى وجوبه العيني ويشابه الوجوب التخيري مع ان البديل ليس بواجب في عرض المبدل منه بل هو مما اكتفى به الشارع عن الواجب المبدل منه في صورة العجز عن اتيان المبدل والمفروض عدم تحقق العجز قبل ضيق الوقت والوضوء وان كان شرطاً لصحة الصلوة وليس بواجب من الواجبات يستقل بنفسه الا ان شرطيته لاجل كونه منشأ لانتزاع الطهارة فالشرط بحسب الحقيقة الطهارة المنتزعة من الغسلتين والمسحيتين وهذا المنصب اعنى المنشائية ثابت للغسلتين والمسحيتين على البشرة مهما امكن واذا تعذر مساس البشرة لتقية او ثلج او امكن الغسل دون المسح للتقية جعل الشارع الممكن بدلا عن المتعذر ولا يتحقق التعذر اذا امكن المبدل منه في بعض الوقت فلايجوز البديل في

وظهر أيضاً ان زوال المانع عن اتیان الواقع المسوغ لاتیان البدل في الوقت مع بقاء مقدار يسع العمل كاشف عن عدم تحقق العذر بحسب الواقع لان تحقق العذر يتوقف على استغراق الوقت بالمانع فيجب على المصلى بالطهارة المنتزعة عن الوضوء الناقص كالمشتمل على غسل الرجل او مسح الخف اعادة الوضوء والصلوة معاً لان الحكم الواقعي منتجز بعد ارتفاع المانع لوجود مقتضى وعدم صلاحية وجود المانع في بعض الوقت لتحقيق العذر وتبديل الواقع بالبدل ولا فرق في وجوب الاعادة بين كون التقية ماذوناً فيه بالخصوص كما نحن فيه اعنى مسح الرجلين بين ما لم يرد فيه اذن بالخصوص لاسن المناطق في الاجتراء بالبدل هو العذر المفقود في المقامين نعم لو فرض افادة الدليل وجب تطبيق العمل مع عمل المخالف من دون جبران واقتضت المصلحة عدم الاعادة والقضاء والاكتفاء باتیان البدل يسقط الواقع حينئذ اما الادلة الدالة على بدلية امر عن الواقع مع تعذره فلا تكفي لاثبات الاجتراء بالبدل مع ارتفاع المانع في الوقت لعدم تحقق العذر في هذه الصورة والصورة المفروضة خارجة عن مسئلة الاعذار والاكتفاء بالناقص عن التام او بشيء عن المغاير له لعذر من الاعذار بل شدة الاهتمام بما يترتب على تطبيق العمل مع عمل المخالف اوجبت الاكتفاء بهذا النحو من الامثال كما انه لا فرق في وجوب الاعادة بين كون العذر هو التقية اوامر آخر من الثلج اولبر دا وضرورة اخرى لان الاحكام العذرية متوقفة على تحقق العذر فتدور مداره وجوداً وعدمياً.

فما قيل في المقام من التفصيل بين كون متعلق التقية ماذوناً فيه بالخصوص و بين ما كان متعلقها لم يرد فيه نص والحكم بالاجزاء والصحة في الصورة الاولى وعدم الاجزاء في الثانية ليس على ما ينبغي لاسن اختلاف الادلة بالعموم والخصوص لا يوجب اختلاف الحكم في الاجزاء وعدم الاجزاء بعد ثبوت وحدة المناطق فيهما فالمسوغ للبدل هو العذر سواء كان ماذوناً فيه بالخصوص او بالعموم .

فالمهم في المقام تشخيص اقتضائات التقية وتميز مقتضياتها فان اوجب المورد

تطبيق العمل مع عمل المخالف لحفظ نفس او دفع تهمة مهلكة فيقوم المأتى به مقام الواقع ولا يجب الاعادة فى الوقت ولا القضاء فى خارج الوقت ولا يجوز الاخفاء بل يجب الاظهار لان الاثر يترتب على مطابقة العمل مع اعمالهم واعتقادهم بان الاتى بهذا العمل انما اتى به عن صميم القلب لالاجل النقية والنعمية.

والحاصل ان العامل يعمل على طبق ارائهم الفاسدة ليتيقن الناظر اليه انه يعمل على طبق اعتقاده كما مر فى قضية على بن يقطين مع الرشيد وقضية داود الزريبي مع المنصور لان ابا عبدالله و ابا الحسن امرهما بتطبيق العمل مع اعمال المخالف دفعا لتوهم الرفض الذى فيه هلاكهما فكل ما كان المورد يشبه هاتين القضيتين وعلم المكلف فعليه اتيان العمل على طبق مرامهم وهو يقوم مقام الواقع ولا يجب الاعادة والقضاء بل الاعادة والقضاء تنافى ترتب الاثر فى بعض الاوقات فلذا اكتفى الشارع بالماتى مع مخالفته مع الواقع عن الواقع لمافيه من حفظ النفوس فلقد عرفت من القضيتين انهما العالم لم يا مراهما بقضاء ما اتياه تقيه و ان اوجب حفظ الصورة فقط والاتيان بمايشا به اعمالهم لانه مصداق لحفظ النفس الواجب مثلا وكان عدم ظهور المخالفة لاهل الخلاف كافياً فى دفع الضرر فلا يقوم الماتى به مقام الواقع ولا تجزء به الا مع تعذر الاتيان بالواقع المتحقق بانقضاء الوقت وامتداد العذر الى آخر الوقت واقعاً فزال العذر فى الاثناء كاشف عن عدم معذوريته سواء كان الاتيان بعد الياس عن ارتقاع العذر او مع عدم الياس لان الياس عن ارتقاع العذر لا يوجب امتداد العذر الى آخر الوقت فيصح اتيان الايس ويكفى عن الواقع اذا اتى قبل ضيق الوقت فى صورة امتداد العذر وعدم كشف الخلاف واما مع كشف الخلاف فيجب الاعادة فى الوقت ومع التسامح وخروج الوقت القضاء .

(وبالجملة) فاختلف المدرك فى العموم والخصوص لا يوجب اختلاف الحكم فى الاجزاء والعدم وانما الفارق هو الخصوصية فى الموارد كما ذكر فعدم الاجزاء ووجوب الاعادة او القضاء مستند الى عدم تمامية امر العذر واقتضاء الشرطية عدم صحة المشروط مع فقد نفس الشرط او فقد خصوصية من خصوصياته الموجب لفقده والتمسك

لعموم الاية لعدم الاجزاء ووجوب الاعادة ليس في محله لان مفاد الاية هو شرطية الطهارة المنتزعة من افعال الوضوء لصحة الصلوة والقائل بالاجزاء لا يمنع هذا المعنى بل يدعى ان الطهارة حاصلة من الوضوء وتبديل المسح على البشرة بغسل البشرة او المسح على الخف مقتضى العذر الموجب لتنزل الخف منزلة الرجل او تنزل الغسل منزلة المسح ومن البديهيات بين الفريقين ان المتطهر لا يجب عليه تحصيل الطهارة الواقعية فالتمسك بالاية اجنبى عن المقام بل اللازم بيان ان العذر الموجب للاجتزاء لا يتم امره الا باستغراقه تمام الوقت فالمنع في بعض الوقت ليس عذراً موجباً لتأثير غير الشرط اثر الشرط.

فالاية تدل على امرين احدهما منشأية هذه الافعال للطهارة والثاني اشتراط صحة الصلوة على الطهارة ولو بمؤونة الاخبار ولا معنى للعموم بالنسبة الى هذين الامرين وهذا معنى قول من قال بان اذا للاهمال ولا عموم في الاية فالمستفاد من الاية كون الطهارة شرطاً لصحة الصلوة ومعنى الاشتراط فقد المشروط بفقد الشرط والقائل بالاجتزاء اعنى صحة الصلوة بالطهارة المنتزعة عن الوضوء الناقص بعد زوال المانع يحكم بان وجود المانع عند التوضؤ يكفى في انتزاع الطهارة من الناقص و بعد الانتزاع يبقى على حاله ما لم تنتقض بالحدث فالحاكم بعدم الكفاية عليه رد هذا الاستدلال بان وجود المانع في بعض الوقت لا يوجب العذر في تمامه وان الاحكام العذرية تدور مدار العذر وان الحكم الواقعي ينتج بعد رفع المانع وان البديل مؤثر في صورة فقدان المبدل منه وعدم امكانه واما مع الامكان فمقتضى البدلية عدم كفاية البديل لما عرفت مراراً من ان المضطر ليس عنواناً للاحكام بل الاضطراب عذر يمنع من تنجز الواقع ويوجب الاكتفاء بالبديل مادام موجوداً وبعد الزوال ينتج الحكم الواقعي ويبطل اثار العذر وليس هذا من التمسك بالعموم المصطلح.

كما ان الادلة الدالة على احكام الاعذار ليست مخصصة للعموم المستفاد من الاية لان الاعذار انما تمنع عن الامثال وتنجز الواقع فلاحكام العذرية مرتبة على الاحكام الواقعية الاولى ولذا يسمى بالواقعية الثانوية فهى مما يكتفى بها بعد التعذر

عن الواقع فهي في طول الواقعي فلوفات عن المكلف الواجب له في زمان العذريجب لقضاء على طبق الواقعي اذازال حين القضاء .

فالاحكام العذرية بحسب الحقيقة ليست من الاحكام الواقعية فلا تخصص الواقعية بها وكذا لا تقيد بالامكان والاقتدار لان الاقتدار اللازم في مرحلة التعلق ليس هو القدرة التامة بل الملحوظ في هذه المرحلة هو القدرة في الجملة المعبر عنها بالاهلية التي تجامع مع العجز عن الاتيان واما القدرة التامة فهي من شرائط تنجز الاحكام فالمانع الراجع المقدره عقلا او شرعاً يمنع تنجز الواقعي ويتبدل الامثال الذي هو الاتيان بالمأمور به بشيء آخر بتعيين الشارع فجعل البدل في مرحلة الامثال ليس تخصيصاً للحكم الواقعي ولا تقييداً له وحيث ان رفع اليد عن الواقع الا لا يصح بتحقيق العذر وقبل انقضاء الوقت لم يتحقق العذر فلا يصح الاتيان بغير الواقع الا في صورة الياس عن ارتفاع العذر وعدم كشف الخلاف ففي صورة كشف الخلاف يجب الاعادة ومع التسامح الى انقضاء الوقت القضاء من دون فرق بين الصلوة والوضوء لان صحة الصلوة منوطه بانتزاع الطهارة من افعال الوضوء الواقعية والاكتفاء بالبدل في صورة تعذر المبدل منه المتحقق عند وجود المانع في تمام الوقت فالتفكيك بين صحة الصلوة الماتي بها في سعة الوقت بالوضوء الناقص وصحة الوضوء والحكم ببطلان الوضوء بالنسبة الى الصلوة الاخرى تفكيك بين امرين متحدين في الحكم لان زوال العذر في اثناء الوقت يكشف عن بطلان وضوئه وعدم انتزاع الطهارة منه فكيف تصح الصلوة بغير طهور فصحة الصلوة بالوضوء الناقص و بطلان الوضوء بصلوة اخرى انما يتصور اذا كان الاتيان بالصلوة في ضيق الوقت والعذر ممتداً الى آخر الوقت فيصح حينئذ ان يقال انها عبادة اكتفى بها الشارع فهي عبادة صحيحة تجزى عن الواقع فلا يجب الاعادة واما في صورة امكان الاتيان بالواقع فلا يصح هذا الاستدلال لان الصغرى اعنى كونها عبادة اكتفى بها الشارع غير مسلم لعدم دليل يدل على جواز البدار مع احتمال رفع الاعذار فالاستدلال بكونها مأموراً بها للاجتزاء استناداً الى ان الامر يقتضى الاجزاء في غير محله لماحقق في

محله ان الامر لا- يقتضى ال-جزاء على ان فى المقام ليس امر لان المراد بالامر هنا لايد ان يكون ورود الاكتفاء ولم يثبت الاكتفاء على الاطلاق بل مقتضى كون الاتيان بالناقص من الاحكام العذرية عدم الاكتفاء به مالم يتحقق التعذر .

قال صاحب الجواهر بعد قول المحقق واذا زال السبب اعاد الطهارة على قول وقيل لا يجب الالحدث ونقل اختيارات الاصحاب القولين وكيف كان ف لاقوى في النظر الثانى لكونه مأموراً بذلك والامر يقتضى الاجزاء ولاستصحاب الصحة والمادل على ان الوضوء لا ينقضه الاحداث وارتفاع الضرورة ليس منه ولانه حيث ينوى بوضوئه رفع الحدث يجب حصوله لقوله لكل امرىء ما نوى انتهى .

اما قوله لكونه مأموراً بذلك والامر يقتضى الاجزاء فان كان المراد من الامر هو التعلق فقد عرفت ان المتعلق هو الطهارة المنتزعة من الوضوء التام فان شرط صحة الصلوة هي الطهارة التي بين الشارع منشأ انتزاعها والاضطرار ليس منوعاً موجباً لصيرورة المضطر موضوعاً في قبيل المختار له حكم مغاير لحكمه بل الاضطرار مانع عن تنجز الحكم الواقعى موجب للاكتفاء بالبدل فى مقام الامتثال فالمأمور به بحسب الواقع ولو في زمان تحقق المانع هو الحكم الممنوع المتعذر اتيانه وهو المتعلق بالمكلف حين وجود المانع لان المانع لم يمنع من التعلق والتعلق لا يشترط فيه القدرة التامة والمضطر ليس موضوعاً مغايراً و ادلة الاعذار ليست بمخصصة للادلة الاولية الواقعية كما عرفت سابقاً ولذا يجب القضاء مطابقاً للحكم الأولى مع ان زمان الفوت كان متعذراً.

وان كان المراد من الأمر هو مفاد ادلة الاعذار والاكتفاء بالاحكام العذرية عن الواقع فهودائر مدار تحقق العذر لما تكرر من كون صحة البدل منوطاً لعدم

المبدل وفقدانه وعدم امكانه وهو لا يتحقق مع ثبوت الاختيار وزوال العذر.

واما قوله ولاستصحاب الصحة فيه ان الصحة المستندة الى الاضطرار لا يمكن استصحابها مع الاختيار وبعبارة اخرى صحة البدل عند عدم امكان المبدل منه لا يمكن استصحابها مع امكانه لا يقال ان الاتيان بالبدل اعنى المسح على الخف عند الضرورة

اوجب الطهارة فحصلت ولا يحتاج بقاء الطهارة الى وجود العذر دائماً لان المسح على الخف لا يصلح لاحداث الطهارة التي هي شرط لصحة الصلوة في زمان الاختيار واما المسح على البشرة بل يحدث طهارة للمكلف تقوم مقام ما هو شرط في الاختيار عند الاضطرار وان صح اطلاق الطهارة على هذه لان الامر المنتزع عين منشأ انتزاعه في الخارج فكما ان الوضوء المشتمل على المسح على الخف يكفي لحصول الطهارة عند الاضطرار فكذا لطهارة الحاصلة تأثيرها في صحة الصلوة تنحصر في حال الاضطرار فان المنتزع عين المنشاء في الخارج فهو هو في الخارج بمعناه انه متحد معه فحكمه حكمه في النقص والكمال والاجزاء والصحة والبطلان والبدلية عن شيء آخر فالمسح على الخف بدل عن المسح عن البشرة حين الاضطرار والطهارة الحاصلة من المشتمل على مسح الخف بدل عن الطهارة المنتزعة عن الوضوء التام كذلك يعنى حين الاضطرار فظهر ما في قوله ولمادل على ان الوضوء لا ينتقضه الاحداث لان عدم تأثير البدل وعدم كفايته عند وجود المبدل منه ليس معناه بطلان البدل ونقضه بالمبدل منه فعدم الاكتفاء بالشيء امر وارتفاعه بامر آخر امر آخر فبعد الامكان من الطهارة المنتزعة من الوضوء التام لا يكتفى بالطهارة المنتزعة من الناقص ويكون وجودها كالعدم في عدم الاجزاء لانها انتقضت بارتفاع الضرورة كي يقال ان ارتفاع العذر ليس من النواقض .

واما قوله ولانه حيث ينوى بوضوئه رفع الحدث الخ ففيه اما اولاً ان نية الحصول تؤثر في الحصول اذا استتبع الفعل المؤثر في الحصول والحاكم بالاستيناف يمنع تأثير الوضوء الناقص حصول الطهارة المجزية في حال الاختيار بل يدعى ان الحاصل من الوضوء الناقص هو الطهارة الناقصة المكتفى بها عند الاضطرار واما ثانياً ان حصول الطهارة من الناقص من غير نقص فيها ينافي البدلية والاكتفاء والعذر بل يشابه كون المضطر موضوعاً خاصاً في قبال المختار وهو مستلزم احكاماً منافية لما هو المتفق عليه كوجوب القضاء ناقصاً وعدم كفاية التام اذا احتال في التخلص عن النقية او تحمل العسر في المعسر وغير ذلك .

ومحصل هذا التطويل ان الاحكام العذرية مما اكتفى بها الشارع لتسهيل الامر على العباد وهي دائرة مدار العذر و بعد ارتفاعه ينجز الحكم الأولى للواقع فان العذر مانع للتنجز فمبنى اختلاف القولين هو كون المضطر موضوعاً في قبال المختار او الاضطرار مانعاً للتنجز.

فمن رأى كون الاعذار موانع للتنجز وكون المتعلق هو الحكم الاولى حكم بعدم اجزاء الناقص بعد ارتفاع العذر لانه مقتضى كون الشيء عذراً مانعاً وهذا معنى قولهم ان الضرورة تقدر بقدرها ومن فهم من الادلة ان المضطر موضوع خاص في قبال المختار له حكم مغاير لحكمه حكم ببقاء حكمه الى ان يزول بمزيل و لا- يكفى زوال الاضطرار لزواله فالشان اثبات احد المعنيين ولا يحتاج الى التفاصيل والتطويل قال فى المختلف مسئلة يجوز المسح على الخفين عند التقية والضرورة اجماعاً فاذا زالت الضرورة او نزع الخف قال الشيخ (ره) يجب عليه استيناف الوضوء والوجه عندى انه لا يستأنف لنا انه ارتفع حدثه بالطهارة الأولى فلا ينتقض بغير الناقص المنصوص عليه احتج الشيخ رحمه الله : انها طهارة ضرورية فيقدر بقدر الضرورة كالتيتم.

والجواب الفرق فان الطهارة هنا رفعت الحدث بخلاف التيمم فحكم هذين الجليلين بطر فى النقيض لاجل اختلافهما فى المبنى فالشيخ يرى انها طهارة ضرورية اثرها تنحصر فى حال الاضطرار فهو قدس سره لا يحكم بنقض ارتفاع الضرورة هذه الطهارة كى يقال فى رده لا ينتقض بغير الناقص المنصوص عليه بل يحكم بان الطهارة المستندة الى الضرورة لا يتجاوز اثرها عن موردها لان الاكتفاء بها معلولة عن الضرورة فيرتفع بارتفاعها فقول المجيب فى جواب استدلال الشيخ ان الطهارة منها رفعت الحدث لا يصلح لجواب استدلاله لانه يمنع من قابليتها للشرطية عند ارتفاع العذر ولا يحكم بانقضاءها بارتفاع العذر وحيث ان كون النقية والبرد والمرارة الازمة وغيرها من الاعذار مما لا ينبغى الارتياح فيه فكذلك لا ينبغى الارتياح فى عدم بقاء الاحكام المستندة الى الاعذار المكتفى بها عندها بعد زوال نفس الاعذار فالحكم بالبقاء

اشبه شيء ببقاء المعلول عند زوال علته المبقية .

وفى المقام كلمات كثيرة مختلفة من الطرفين وهى مع اختلافها وكثرتها راجعة الى هذين المبنيين فتحصل من طول البحث ان اجزاء الوضوء الواجبة هي اربعة غسل الوجه وغسل اليدين ومسح الراس ومسح الرجلين والمراد من الوجوب هو اللزوم اعنى عدم تمامية امر الوضوء الابه بمعنى عدم انتزاع الطهارة منه فليس معناه الوجوب الشرعى الذى احد الاحكام الخمسة لان الوضوء ليس من الواجبات الشرعية بل هو مقدمة من المقدمات بالنسبة الى بعض الواجبات لان المنتزع منه اعنى الطهارة شرط لصحة بعض العبادات وجواز الآخر بل النظر الدقيق قاض بان توصيف اجزاء الوضوء بالوجوب ليس على ما ينبغى لان الوجوب بالمعنى المذكور يستفاد من لفظ الجزء ضرورة عدم تمامية امر الكل الا بعد تحقق الاجزاء .

في النية والإرادة

فى النية والارادة وبيان فرقهما

واما ما يحقق عنوان الوضوء فهو عبارة عن النية.

والمراد منها ما تؤثر فى طرو عنوان الوضوء على الغسلتين والمسحيتين فيصير منشأ لانتزاع الطهارة منه فايجاد الافعال لالاجل تحصيل العنوان بل لغرض آخر من التبريد او التنظيف او التعليم مثلا- لا يوجب طرو عنوان الوضوء ولا ينتزع منها الطهارة وكذا الحال فى جميع الافعال التي لا ينحصر فى عنوان خاص بل يحتاج طروالعنوان الى النية وهذه النية غير الارادة المؤثرة فى وقوع الفعل المانرة بين الاختيار والاضطرار كما انها غير الارادة المؤثرة فى خلوص الفعل و خروجه عن الرياء والسمعة بل هي متوسطة بينهما رتبة فالمؤثرة فى الوقوع سابقة عليها والموجبة للخلوص لاحقة بها ويدل على التعدد التفكيك فى بعض المواقع و ان كانت متحدة فى الوجود فى صورة الاجتماع والحاصل ان ارادة ايجاد افعال الوضوء اعنى الغسلتين والمسحيتين لا تؤثر فى تحقق عنوان الوضوء وطريانه عليها اذا كانت مجردة عن نية

ص: 176

الاتيان بعنوان الوضوء كما ان نية الاتيان لا تكفى فى الاخلاص بل يحتاج الى نية اخرى اعنى بناء النفس على غرض التقرب والزلفى فى الاتيان .

بل الظاهر ان اطلاق النية على ارادة الايجاد لا يخلو عن التسامح لان النية ماخوذة من النواة متحدة المادة معها فيلاحظ فيها الخفاء والستر و ارادة الايجاد لاخفاء فيها ولاستر لظهورها بالايجاد واما النية اعنى ما تحقق العنوان او ما يوجب الاخلاص فلا يظهر بعد العمل ايضاً ولذا ورد عن موسى بن جعفر (ع) عن آباءه عن رسول الله (ص) فى حديث قال (ص) انما الاعمال بالنيات و لكل امرء مانوى فمن غزى ابتغاء ما عند الله فقد وقع اجره على الله عز وجل ومن غزى يريد عرض الدني او نوى عقالا لم يكن له الا مانوى فترى ان النية تختلف فيعمل واحد هو الغزاء فقد يكون الله تعالى وقد يكون لغيره مع ان ارادة الغزاء متحققة فى كليهما فالنية المعتمدة فى المقام هو ما يضمه الشخص فى النفس من كفيات العمل وخصوصياته و عن أبي ذر عن رسول الله (ص) فى وصية له قال يا اباذر ليكن لك فى كل شىء نية حتى فى النوم والاكل ومن المعلوم ان هذه النية غير ارادة الاكل والنوم التي لا يتحققان الا بها.

وفى رواية ابي عروة السلمى عن ابي عبد الله (ع) قال ان الله يحشر الناس على نياتهم يوم القيمة فاز المراد من النيات هذا المعتقدات والملكات المضمرة فى النفوس وفى رواية ابي حمزة عن على بن الحسين (ع) قال لاعمل الابنية فليس المقصود من هذا الكلام توقف تحقق العمل بالنية بل ظاهر فى ان وجه العمل وخلصه يتوقف على النية فهى غير الارادة التي لا يتحقق العمل الا بها فالوضوء يتحقق باتيان الافعال بعنوان كونها وضوءاً وطرو هذا العنوان لا يكتفى فى تمحصه الله وابتغاء مرضاته .

ويدل على ماذهبنا اليه من تغاير النية مع ارادة الايجاد قول الصادق فى خبر معدة بن صدقة لو كانت النيات من اهل الفسق يؤخذ بها اهلها اذا لاخذ كل من نوى الزناء بالزناء وكل من نوى السرقة بالسرقة وكل من نوى القتل بالقتل ولكن الله عدل كريم ليس الجور من شأنه ولكنه يثبت على نيات الخير اهلها و اضمارهم عليها

ولا- يؤاخذ اهل الفسق حتى يفعلوا فانه ظاهر في ان النية ما تضممه الانسان في نفسه ومن لاحظ باب وجوب النية في العبادات وباب استحباب نية الخير والعزم عليه في الوسائل ايقن ان النية تخالف الارادة بحسب المفهوم لان النية عبارة عما نخفيه ويستره وتضممه النفس من عناوين الافعال الطارية منها والمعتقدات والملكات والاخلاص في العبادات.

والارادة عبارة عن تهيهو النفس لايجاد الشيء ولذا تفسر بالقصد واما بحسب المصداق فبينهما عموم من وجه فقد يتحقق الارادة من دون نية كإرادة ايجاد شيء من دون نية عنوان من العناوين كالاكل والنوم من دون نية وقد يتحقق الارادة مع النية كالاكل لاجل تقوية البدن للعبادة والنوم لاجل التقوى لصلوة الليل مثلا وقد يتحقق النية من دون ارادة كالملكات والمعتقدات فلذا صح تفسير النية في قوله نية المؤمن خير من عمله ونية الكافر شر من عمله بالايمان والكفر كما ان قول القائل ان النية في العمل كالروح في الجسد يكشف ان المقصود ليس هو الارادة المؤثرة في وجود الشيء لانها ليست كالروح بالنسبة الى المراد بل المنزل منزلة الروح هو المحقق للعنوان فافعال الوضوء اعنى الغسلتين والمسحنتين عارية من نية عنوان الوضوء جسد بلاروح لا يؤثر اثر الوضوء ولا ينتزع عنها الطهارة كما ان افعال الصلوة من دون تعلق النية عليها لا- يعنون بعنوان الصلوة ولا- يجرى عن الواجب ولا- يرد الذمة وكذا الحال في جميع الافعال التي ركب منها موضوع من الموضوعات فالغسلتان والمسحتان وضوء اذا اوردها المكلف بلحاظ عنوان الوضوء والحمد والتكبير وساير افعال الصلوة يعنون بعنوان الصلوة اذا اتاها المكلف بلحاظ كونها صلوة وكذا افعال الحج من الاحرام الى آخر الافعال واما اذا اتاها الشخص بلحاظ آخر كا التعليم مثلا لا يطء عليها عنوان من العناوين ولا يؤثر اثرًا من الآثار وهذا المعنى الذي يؤثر في طرو العناوين مغاير للارادة المؤثرة في الوجود بل ارادة الايجاد لا ينبغي جعلها فرضا من فروض عبادة من العبادات لاستحالة وقوع الفعل من غير ارادة ولذا قيل انه لو كافنا الله الفعل بغير نية لكان تكليفاً بالمحال كما حكاه في الجواهر وهذا

القائل قد اصاب في ان الفعل مستحيل بدون الارادة وان أخطأ في تسمية الارادة بالنية .

فظهر ان ما نقل عن المتكلمين ان الارادة اما ان تكون مسبوقه بتردد اولاً فالاولى العزم والثانية اما ان تكون مقارنة اولاً فالاولى النية والثانية اراده بقول مطلق في غير محله لما عرفت من تغاير مفهوم النية مع الارادة على ان المقارنة ليست ماخوذة في النية ولذا قال ابو عبد الله (ع) انما خلداهل النار في النار لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو خلدوا فيها ان يعصوا الله ابداً وانما خلد اهل الجنة في الجنة لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو بقوا فيها ان تطيعوا الله ابداً فبالنيات خلد هؤلاء وهؤلاء ثم تلا قوله تعالى قل كل يعمل على شاكلته قال على نيته.

فتعليل الامام (ع) يكشف عن ان النية مؤثرة ولو كانت مجرد عن العمل فلا يشترط فيه المقارنة بل النية يتحقق مع العلم بعدم تحقق العمل لان اهل النار يعلمون بعدم خلودهم كما ان اهل الجنة قاطعون بعدم بقائهم فكل من اهل الجنة والنار مخلدون بنياتهم من صدور العمل بل عدم الصدور فكيف يمكن اشتراط المقارنة.

ومنشأ الاشتباه ماورد في بعض العبادات من اشتراط صحة العبادة بمقارنة النية وهذا امر وراء اشتراط تحقق مفهوم النية بمقارنة الفعل.

واما العزم فهو عبارة عن الجزم والخروج عن التردد فاذا جزم الفاعل باتيان الفعل فهو عازم وهذا المعنى وان كان مسبوقاً بالتردد غالباً الا ان هذا السبق ليس داخل في ماهيته فلو عزم على امر من دون سبق التردد لا يمنع من اطلاق العزم عليه مانع .

والحاصل ان النية والارادة والعزم والقصد مفاهيم مختلفة متغايرة متقاربة و ليس الارادة المؤثرة في اليجاد من شرائط العبادة لان الارادة لا بد منها في كل فعل من الافعال من العبادات والمعاملات واما النية ففيها لحاظان احدهما يوثر في طر وعنوان من العناوين على الافعال كطر و الوضوء على الغسلتين والمسحيتين و طر و عنوان الصلوة على اجزائها وعنوان الحج على افعاله بتقرير ما ذكرنا سابقا من ان

الافعال تعنون بعنوان مخصوص اذا اتاها المكلف بنية كونها معنونة بذلك العنوان ثانيهما يؤثر في خلوص العبادة و حصول القرب والزلفى لديه تعالى شأنه و الاخبار الواردة فى باب النية ناظرة الى هذين المعنيين.

فقوله (ع) انما الاعمال بالنيات يفيد ان حصول العنوان وطروه على المعنون مسببته من النية واما قوله (ع) ولكل امره مانوى يفيد المعنى الثانى يعنى كل من عامل له مانوى فى عمله فان كانت الله وللتقرب اليه فله الاجر والقرب وان كان للرياء والسمعة فله الوزر والبعد عنه تعالى .

قال فى المعتبر مسئلة النية شرط فى صحة الطهارة وضوعاً كانت او غسلا او تيمماً وهو مذهب الثلثة واتباعهم وابن الجنييد ولم اعرف لقدمائنا فيه رضى على التعيين وانكره ابو حنيفة فى الطهارة المائية محتجا بقوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم ولم يذكر النية ولان الماء مطهر مطلقاً فاذا استعمل فى موضعه وقع موقعه بخلاف التيمم فان التراب انما يصير مطهراً اذا قصد به اداء الصلوة لنا مارووه عن النبى (ص) انما الاعمال بالنيات وقدروى ذلك جماعة من اصحابنا مرسلا و مارواه الاصحاب عن الرضاء (ع) لاقول الا بعمل ولا عمل الابنية ولانية الابصابة السنة انتهى النقل فوقوع النزاع فى اشتراط النية وعدمها دليل قاطع على ان المراد منها غير الارادة المؤثرة فى الوجود لانها غير قابلة لوقوع النزاع فيها لعدم امكان فعل من بدونها فالمقصود من النية هو ما يؤثر فى طر والعنوان لان ابا حنيفة لا يقول بعدم اشتراط نية القربة ولان استدلاله بعدم ذكر النية فى الاية واعتقاده باشتراط النية فى التيمم دون المائية يكشف عن ان المراد بالنية هو ما يوتر فى حصول العنوان ومقصوده ان افعال الوضوء كافية فى طر والعنوان واما التيمم فحاج فى الطريان الى النية فهو وان اخطأ فى التفكيك الا ان مراده يظهر من كلامه كما ان كلام المحقق ايضا يدل على مرامه و مقصوده فهو قدس سره وان تسامح فى اطلاق الارادة على النية الا ان المراد فى كلامه ليس هو ما يؤثر فى الوجود بل ما ذكرنا مما يوتر فى حصول عنوان الوضوء وطروه على الافعال واما ما يؤثر فى القرب والزلفى فيذكره بعد هذا الكلام

ثم قال بعد رد حجة ابي حنيفة ومحلها القلب لانها ارادة ومحل الارادة القلب وشرط استحضار نية التقرب لقوله تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ولا يتحقق الا خلاص الامع نية التقرب انتهى فيظهر من هذا الكلام وجوب النية في المقامين احدهما صدق عنوان الوضوء او الغسل او التيمم على افعالها واثنيهما تحقق
الاخلاص.

ثم قال في فروع النية الخامس لوشك في النية وهو في اثناء الطهارة استأنف لانها عبادة مشروطة بالنية ولم يتحقق انتهى ومن المعلوم ان الارادة المؤثرة في الوجود لا يتصور الشك فيه في اثناء العمل .

فتلخص مما ذكرنا ان تحقق الافعال يحتاج الى الارادة وصيرورتها معنونة لعنوان من العناوين كالوضوء او الصلوة اوغيرهما من العبادات المتوقفة في طر والعنوان الى نية تؤثر في تلك المرحلة وبعد طر والعنوان لا بد ان يكون اليجاد لاجل غاية من الغايات فهذه مراحل ثلاثة يتوقف عليها وجود العبادات المؤثرة في تحقق لكن المرحلة الاولى اعنى الارادة في عداد العلة الفاعلية والثانية كالعلة الصورية والثالثة هي العلة الغائية ولا ينبغي اعتبار الارادة في شىء من الافعال من العبادات والمعاملات والعاديات لاستحالة وجود الفعل الاختيارى من دون ارادة واما الثانية اعنى النية المؤثرة في العناوين فلا بد منها في فعل لا ينحصر في عنوان خاص ولا يكفي صرف وجوده في تحقق العنوان بل لا بد من نية مؤثرة في التحقق وهذه النية قد يتوقف عليها المعاملات ولا يختص بالعبادات فكما ان ايجاد افعال الغسل والمسح لا يكفي في كونها وضوء ولا بد من نية اتيانها بعنوان الوضوء مثلا فكذا لا يكفي في تحقق العقد ايجاد الايجاب والقبول على اى وجه اتفق ضرورة ان التلفظ بلفظ الايجاب والقبول لا ينحصر في تحقيق العقد بل قد يكون لاجل التعليم فطريان عنوان العقد عليهما يحتاج الى نية اتيانها بعنوان العقد واما الثالثة اعنى غاية الفعل اعنى نية القربة فهي مما يختص بالعبادات فالمراد بالنية المعبرة في العبادات اما الثانية واما الثالثة اعنى ما يوتر في حصول العنوان او القربة والاخلاص فالغسلتان والمسحتان يحمل عليهما

الوضوء وينتزع عنها الطهارة اذا اوجدها المكلف بنية كونها منشئاً للطهارة فهي محققة لعنوان الوضوء مؤثرة في تحقق ماهيته فهي عند التحقيق ليس شرطاً ولا جزء ولذا قيل انها بمنزلة الروح من الجسد وكذا غسل جميع البدن يكون غسلًا ينتزع عنه الطهارة الكبرى اذا اوجده الموجد بهذا العنوان وكذا جميع ما لا- ينحصر في عنوان مخصوص من العبادات والمعاملات واما الثالثة اعنى المؤثرة في الاخلاص والقربة ففيها لحاضنان احدهما الاحتراز والتخلص عن الرياء والآخر تحصيل القربة والمنزلة لديه تعالى شأنه .

فالاول اعنى الاحتراز عن الرياء فهو بحسب الحقيقة عبارة عن اتقان اصل الدين وتتميم امره لان الرياء شرك بالله في مرحلة العبادة والطاعة بل يكون كفراً في بعض المصاديق لان مقصود المرائي التقرب الى ممكن من الممكنات للتوصل الى الاغراض الفاسدة النفسانية الدنيوية فان كان مع هذا الغرض التقرب الى الله تبارك و تعالى ايضاً فالعبادة شرك وان كان الفرض منحصرأ في التقرب الى غير الله تعالى شأنه وكانت العبادة توطئة بهذا الغرض الفاسد فهي كفر بالله بل النوى بهذا النية اشد كفر أو نفاقاً من الكافر الاصلى والمشرك لانه جعل الواجب في طول الممكن ووسيلة للتقرب اليه

والحاصل ان من كان نيته في عبادة من العبادات طلب المنزلة عند غيره تعالى شأنه وتحصيل القرب الى الممكن لا يصح اطلاق المؤمن عليه سيما في حال الاشتغال بتلك العبادة حقيقة ضرورة منافات هذه النية مع الايمان الخالص واستحالة صدور هذا النحو من العبادة من المؤمن الموحد الذي اخلص دينه الله فهو اما شرك بالله العظيم اذا جعل الله في عرض الممكن وكافر به تعالى اذا جعله في طوله وتوطئة لقربه.

فالرياء بهذين المعنيين لا ينبغي البحث عنها في الفقه بل محل البحث عنها هو فن الكلام.

والمراد من الكفر ليس ما يؤثر في هذه النشأة من الاحكام الفرعية كالنجاسة والحرامان من الارث وغيرهما من الاحكام بل المراد ما يؤثر في النشأة الاخرى

فالمرائى بما بينا وان لم يكن كافراً يترتب عليه احكام الكفر الا انه في عداد الكفار في الآخرة روى الصدوق فى عقاب الاعمال باسناده عن مسعدة بن زياد عن جعفر بن محمد (ص) عن آباءه ان رسول الله سئل فيما النجاة غدا فقال انما النجاة من ان لاتخاذوا الله فيخدعكم فانه من يخادع الله يخدعه وينزع منه الايمان ونفسه تخدع ولو لم يشعر قيل له فكيف يخادع الله قال يعمل بما امر الله عز وجل ثم يريد به غيره فاتقوا الله في الرياء فانه الشرك بالله ان المرائى يدعى يوم القيمة باربعة اسماء يا كافر يا فاجر يا غادر يا خاسر حبط عملك وبطل اجرک فلا خلاص لك اليوم فالتمس اجرک ممن كنت تعمل له.

فقوله (ص) وينزع منه الايمان يدل على ان المرائى بعمله يخرج من الايمان فلذا يدعى يوم القيمة باسم ياكافر فهو ادبر بقلبه من الله تعالى شأنه وتقبل الى غيره بغرض من الاغراض فحيث انه مال عن الحق الى الباطل يدعى باسم الفاجر وحيث ان ظاهره مخالف لباطنه يدعى باسم الغادر وحيث ان عمله لا يقبل ولا يوجب اجر أو ثوابا يقال له الخاسر.

وبعد التامل التام يسهل الاذعان بان من يعمل بما امر الله عز وجل ويريد غيره اسوء حالا واشد كفرا ونفاقاً من الذين اتخذوا من دونه اولياء قائلين ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى لان هؤلاء جعلوا اوليائهم توطئة لتحصيل القرب والزلفى لديه تعالى والمرائى العامل بما امر الله المرید لغيره جعل الله توطئة لطلب المنزلة عند غيره فالعلة الباعثة لعابد الوثن هو التقرب إلى الله على اظهاره فالخطاء جعله ما ليس بتحقيق للشفاة تفتيعا واما المرائى فالباعث له هو التقرب الى المخلوق المحتاج في جميع اموره وترتب احكام الاسلام عليه انما هو فى هذه النشأة فهو اثر للشهادتين كما هو الحال في جمع المنافقين فانهم فى النشأة الدنيوية ترتب عليهم احكام المسلمين مع انهم فى الآخرة فى الدرك الأسفل من النار واما من جعل الله فى العبادة فى عرض مخلوق من مخلوقاته فهو فى الآخرة كالقائل بالنور والظلمة واليزدان والاهر من فهو فى شدة الكفر والنفاق وان لم يكن كالاول لكنه لا يصح اطلاق المسلم

عليه بحسب الحقيقة ضرورة ان المعتقد بانحصار وجوب الوجود والخلق والرزق في الله تعالى شانه لا يجعل ممكناً مخلوقاً مرزوقاً برزقه تعالى في عرضه تعالى في العبادة بل لا يمكن ان يصدر منه ذلك فمن صدر منه ذلك يكشف كشافاً قطعياً عن ان معتقده تعدد الا الله الا ان يكون من ضعف عقله وادراكه وعدم تفتنه بعدم استجماع تعدد المعبود ووحدة الا لله فهو من المستضعفين وترتب احكام المسلمين عليه لاطهاره الشهادتين

وهذا هو الذي قيل في حقه من عمل للناس كان ثوابه على الناس وقال روى ابن القداح عن ابي عبد الله (ع) قال قال على (ع) اخشوا الله خشية ليست بتقدير واعملوا الله في غير رياء ولا سمعة فانه من عمل لغير الله وكله الله تعالى الى عمله يوم القيمة.

وقال ابو عبد الله (ع) في رواية زرارة وحرمان قال الله عز وجل من عمل لى ولغيرى فهو لمن عمل له وفي رواية على بن سالم عن ابي عبد الله (ع) قال سمعت ابا عبد الله (ع) يقول قال الله تعالى انا اغنى الاغنياء عن الشريك فمن اشرك معى غيرى في عمل لم اقبله الا ما كان لى خالصاً .

وفي رواية اخرى لابن القداح عن ابي عبد الله (ع) انه قال لعباد بن كثير البصرى في المسجد ويلىك يا عباد اياك والرياء فانه من عمل بغير الله وعمل بغير الله وكل الله الى عمل له من وبهذه المضامين تضافرت الاخبار بل تواترت بل لا يحتاج اثبات شرك من يعمل لغير الله الى ذكر الاخبار فالمراد من توكيل الله الى من عمل له احالة العامل اخذ الثواب عن الشريك وارجاع عمل من عمل له ولغيره الى الغير ان العبد خرج من طاعة الله وعبوديته فهو مطيع لغيره وعبد له والله اخرج من حزبه وادخله في حزب الشيطان فمال امره الى الكفر فمفاد الاخبار ان المشرك كافر بالله عابد لغيره تعالى .

فتلخص من هذه المقالات ان الرياء اذا كانت علة مستقلة للعبادة او جزء للعلة مستقلا في جزئته بمعنى فقد المعلول لفقده الموجب لفقد العلة او جزءاً للعلة التي كلاً جزئية علة مع فرض الانفرد يكون كفوفاً او شركاً يؤل امره الى الكفر فلا ينبغى البحث عن صحة العمل وبطلانه والحال هذه.

روى الكليني باسناده عن السكوني عن ابي عبد الله (ع) قال (ع) النبي (ص) ان الملك ليصعد بعمل العبد مبتهجاً به فاذا صعد بحسناته يقول الله عز وجل ر الدوستان اجعلوها في سجين انه ليس اياى اراد به.

وقوله عز وجل ليس اياى اراد به يشمل كلا الوجهين المذكورين لان تشريك الغير في العبادة يوجب اختصاصها لما مر من انه تعالى اغنى الشريكين .

فالموضوع للبحث ما لو كان الرياء تبعاً مؤكداً للداعي مع كفاية الداعي في تحقق

العبادة .

فالظاهر في النظر بطلان العبادة لان طرو الرياء ولو بعنوان التأكيد يخرج العبادة عن الخلوص فان الرياء حينئذ وان لم يكن دخيلاً في اصل وجود العبادة الا انها تؤثر في كفياتها و خصوصياتها كاتيائها على النشاط والابتهاج من غير كسالة فان التأكيد لا يتحقق بدون تأثير في العمل فهذا العمل مما يسر به الشيطان ولو لوجهه وكيفيته وما فيه مسرة للشيطان لعنه الله لا يليق بجنابه وهو عزاسمه اعز واجل و اغنى من ان يقبل هذا النحو من الطاعات التي فيها رضى عدوه تعالى و عدو المطيع.

وهذا النحو من التبعية والتأكيد هو الذي سماه الامام بالادخال قال ابو جعفر (ع) في صحيحة زرارة وحرمان لوان عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله والدار الآخرة و ادخل فيه رضى احد من الناس كان مشركاً فقله وادخل بعد قوله طلب به وجه الله والدار الآخرة يكشف عن ان السبب الباعث الى العمل وجه الله والدار الآخرة ولكن طرئت نية رضاء الناس ومع ذلك حكم بشرك هذا العامل فالمستفاد من ظواهر الاخبار هو ان الرياء باقسامها شرك وارتباطها بالعبادة موجب لبطلانها ولو كان بعنوان التبعية والتأكيد فما للعبد و تحصيل رضاء غير معبوده في عبادته .

وكيف يتقبل الله المنعم المحسن الخالق الرازق المستجمع لصفات الجمال والجلال المتفرد بالوحدانية المتوحد في الكمال العمل الغير الخالص لوجهه المشوب بادخال رضاء غيره وكيف يرضى من عباده الشرك وقدامهم بالاخلاص في العبادة

ص: 185

والطاعة معتذراً بان ادخال الغير كان بالتبع لا بالاصالة روى في الوسائل عن حسين بن سعيد في كتاب الزهد باسناده عن ابي بصير قال سمعت ابا عبدالله يقول يجاء بالعباد يوم القيمة قدصلى فيقول يارب قد صليت ابتغاء وجهك فيقال له بل صليت ليقال ما احسن صلوة فلان اذهبوا به الى النار ثم ذكر مثل ذلك في القتال وقراءة القرآن والصدقة فان عبداً من العباد لا يقدر ان يدعى بين يدي الجبار خلاف ما كان عليه في الدنيا فرد دعواه بما يقال له بل صليت الخلاجل طر وعنوان الرياء بعد ما كان العمل ابتغاء لوجه الله ولما مر من ان العمل اذا كان الله ولغيره يكون لغيره وكيف يبرء العمل ذمة العامل اذا كان لرضاء الناس دخل فيه ورضاء الناس في المقام لا ينفك عن رضاء الشيطان فالاعتذار يكون الرضاء تبعاً من تسويلات الشيطان وتلييساته وتدليساته فالعمل اذا لم يكن خالصاً لوجه الله لن يقبله فيكون للشيطان روى عن ابي جعفر (ع) انه قال قال رسول الله يا ايها الناس انما هو الله والشيطان والحق والباطل والهدى والضلال والرشد والغى والعاجلة والعاصية والحسنات والسيئات فما كان من حسنات فلله وما كان من سيئات منشيطان والحاصل ان العبادة اذا كان فيها شوب من الرياء على اى نحو كان لا يبرء الذمة فانها لغير الله تبارك وتعالى .

وليس بطلان عبادة المرأى لاجل عدم جواز اجتماع الأمر والنهي فان الرياء ليست كالمهيات الاخر بل لها خصوصية زائدة ليست في غيرها لانها تجعل العبادة لغير الله تعالى فيكفي في بطلان العمل اتصافه بالريائي بل لا يحتاج في اثبات بطلانه الاستدلال بالكتاب والاجماع والاخبار ضرورة استحالة كون العمل لغير الله تعالى وكونه مقبولاً له تعالى كما ان وجوب الاخلاص في الاعمال لله عز وجل لا- يحتاج الى دليل سوى تفردته تعالى شأنه في وجوب الوجود والخالقية والرازقية والاهلية للعبادة فالعقل مستقل في ادراك عدم جواز العبودية والعبادة والطاعة لغير الواجب لذاته و عدم لياقة العبادة المشوبة بالرياء على اى وجه كان الشوب بحضرة الاحدية و جنبه الاقدس لان الرياء توجب قذارة العمل ودناسته وانحطاطه عن القابلية للقبول وبراء الذمة وبداهة ما بيناه بمكان لا يمكن خفائه لمن التفت اليه فلا يصح الفرق بين افراد

الرياء بعد الارتباط بالعمل على اى نحو كان الارتباط فلوغسل يده اليسرى غسلة ثانية للاسباغ رياء بطل وضوئه وان صح المسح بالماء الخارج عن الوضوء كما ان غسل اليمنى كذلك لان ارتباط الوضوء بالرياء يبطل ولا يمكن تداركه بعدا لبطلان لان الاجزاء بتمامها عمل واحد فاذا اتى بواحد منها رياء بطل العمل وليس الجزء الواحد عملاً براسه اذا اتى بعنوان الجزئية حتى يبطل ويتدارك بمثله فقوله (ع) ثم ادخل فيه رضى احد من الناس يكشف عن عدم امكان التدارك ولا يصدق على هذا العمل انه اقل الواجب خالصاً لوجه الله لسريان الشرك في تمام الاجزاء لارتباط الجزء بالعمل وكذا يبطل العمل اذا توضع مستقبلاً بنية اكمال الوضوء بالاستقبال وان لم يكن جزءاً للوضوء لانه اتحد مع العمل في الخارج ووجب ابطاله بنية ك---ونه مكملًا فكما ان الوضوء يستكمل بالاستقبال اذا كان مع الخلوص فكذا يبطل اذا كان رياء وكون الاستقبال خصوصية خارجة عن الوضوء لا يمنع من ابطاله كما انه لا يمنع من اكماله وانما المنع في صورة عدم ارتباط الرياء بالعمل كما اذا استقبل حين الوضوء من دون ان ينوى في استقباله حدوث صفة كمال وخصوصية في وضوئه ورائي فيه فان الرياء حينئذ لا يرتبط بالوضوء ولا يصدق ادخال رضى احد من الناس على هذا العمل المرئى فيه لان الرياء حينئذ في الاستقبال وهو غير مرتبط بالوضوء على هذا الفرض واما في الفرض السابق فهو مربوط به موجب لحدوث خصوصية زائدة فيه وتصدق على المرئى انه ادخل رضا احد من الناس بل النظر الدقيق يرشد الناظر الى ان ادخال الرضا بالخصوصيات الخارجة عن حقيقة العبادة انسب .

واما ايقاع العبادة في مكان مخصوص رياء فيبطل ايضاً اذا كان المكان والعبادة بحيث يتحقق الرياء في ايقاعها فيه كالصلوة في المسجد واما اذا لم يتصور فيه الرياء كالوضوء في مكان فلا يبطل ولو فرض تحقق الرياء يبطل واما الزمان فيبطل العبادة فيه مع فرض التصور ايضاً كالتوضأ قبل الوقت للتهيؤ رياء او في اول الوقت رياء .

وما يترئى من الفرق في الوضوء والصلوة في الكون في مكان خاص فلاجل عدم تصور تحقق الرياء في المكان بالنسبة الى الوضوء وبداهة تحققه في الصلوة لا ان الرياء

في المكان خارج عن الوضوء وموجب لوصف مشخص في الصلوة فملخص ما بيناهان الابطال دائر مدار وجود الرياء وارتباطها بالعبادة ربطاً موجباً لحدوث خصوصية زائدة وكمال مخصوص اذا كان على وجه الخلوص كائناً ما كان الارتباط من غير فرق بين ان يكون في الجزء الواجب او المستحب او الوصف او الظرف المكاني او الزماني فالرياء ضد للاخلاص فكما ان الاخلاص اذا كان في بعض الخصوصيات الخارجة عن العبادة يوجب كمال العبادة ويزيد في الثواب فكذا الرياء اذا وقع في بعض الخصوصيات الخارجة عن العبادة توجب نقصاً في العبادة مانعاً عن القبول وبراء الذمة.

قال شيخنا الانصاري رضوان الله عليه ان ضم الرياء انما يبطل الفضل الذي انضم اليه فاذا كان جزء لعبادة بطل فارامكن تداركه فهو والا بطل الكل فاذا غسل اليد اليسرى غسلة ثانية مستحبة بقصد الرياء بطل الوضوء من جهة امتناع المسح بالماء الخارج عن الوضوء اذا كان من الاجزاء المستحبة ولم يتداركه لم يلزم من بطلانه الا بطلان المركب من حيث كونه فرداً مستحباً من الواجب فلا يبطل ما عدا ذلك الجزء من الاجزاء التي تتم منها اقل الواجب بل يصدق انه اتى بالفرد الواجب بمحض القربة ولا فرق في ذلك بين ان يكون المنوى ابتداء هو ذلك الفرد المستحب وان يبدوله ذلك عند ارادة الاتيان بذلك الجزء لان نية الفرد الحاصل لا يوجب البقاء عليهما لان مالا يجب نيته ابتداء لا يوجب البقاء عليه وكانه عدل عن الفرد المستحب الى اقل الواجب بل لوني ابتداء الرياء بذلك الجزء المستحب لم يكن الا كمال لوني تركه انتهى .

وانت خبير بان صدور الجزء الريائي موجب لاتصاف العمل بالريائي لانه اتى به بعنوان الجزئية والاتيان بهذا العنوان كاف لاتصاف العمل بالوصف الريائي لان الجزء ليس من الامور الخارجية الغير المرتبطة بالعمل لانه ليس عملاً براسه والمراد من الاستحباب هو ما يوجب فضيلة العمل كما ان المقصود من الواجب هو عدم تمامية امر الكل الا به لا الوجوب والاستحباب بالمعنى المصطلح مع ان الوجوب

والاستحباب حكمان للواجب والمستحب ولا- يختلف حال الجزء في تأثيره في تحقق وصف الريائي للمكمل باختلاف حال الجزء في الوجوب والاستحباب فالفارق هو ارتباط الجزء او الوصف الريائي بالعمل بحيث يوجب سريان الرياء في العمل وعدمه الوجوب والاستحباب فبعد الارتباط وضرورة الجزء الريائي جزء للعمل يتصف بالريائي فلا يمكن ان يبرء الذمة لسريان صفة الرياء الى الكل فلا يصدق على العامل انه اتى باقل الواجب خالصاً لعدم بقاء خلوصه فسريان هذه الصفة الخبيثة يمنع ان يكون مصداقاً لكلى اتى به تقريباً فهو قد اعترف بان المركب من حيث ان الجزء المستحب داخل في حقيقته متروك فاسد ليس له ثواب ويتعقب عليه العقاب باعتبار جزئه .

ومع ذلك حكم بان ما عدا ذلك الجزء من حيث انه مصداق لكلياتي به تقريباً صحيح على احسن الاحوال لكن النظر الدقيق يرشدك بان الجزء اذا كان داخلاً في حقيقة العمل متروكاً فاسداً خالياً عن الثواب متعقباً للعقاب خارج عن القابلية لبراء الذمة ضرورة صحة اطلاق الريائي على هذا العمل و لو كان باعتبار اشتماله بهذا الجزء الخبيث المفسد لان الجزء ليس عملاً براسه خارجاً عن العمل كما انه عليه رضوان الله عليه بقوله داخل في حقيقته فلا يتصور عدم تأثيره في الكل وخلوص الباقي وبراء الذمة وعدم بطلانه.

والحاصل ان ضم الجزء الريائي موجب لاتصاف العمل بالريائي ولا يمكن تداركه.

وقوله رضوان الله عليه لان نية الفرد الخاص لا- يوجب البقاء عليها لان ما لا يجب نيته ابتداء لا يجب البقاء عليه فكانه عدل عن الفرد المستحب الى اقل الواجب بل نوى ابتداء الرياء بذلك الجزء المستحب لم يكن الا كما لو نوى تركه فيصح اذا لم يات بالجزء المستحب المرئي فيه فحينئذ يمكن التخلص عن الرياء بترك ذلك الجزء والرجوع عن نية الاتيان به والعدول الى فرد آخر واما بعد الاتيان به وضمه بالعمل وتحقق عنوان الرياء وسريانها في الكل بواسطة الجزء فلا يمكن

التخلص عن فرد الى فرد آخر ولا يبقى ماعدا الجزء على خلوصه حتى يتحقق الواجب ويكتفى به .

فتلخص مما بيناه ان الرياء بجميع اقسامها مفسد للعمل غير قابل للابراء والاجزاء موجب لسريان الفساد الى غيره مع الاتصال والارتباط.

ومقتضى ما ذكر عدم الفرق في ابطاله بين ما كان بداعي مدح الناس وبين ما كان بداعي دفع الذم عن النفس لما عرفت من تنافي الرياء مع الخلوص الذي هو اصل العبودية ومدار قبول الطاعة وصحتها والاخبار باطلاقها شاملة لكلا القسمين فهي مع كثرتها خالية عن التخصيص بالقسم الأول بل لا يمكن توهم التخصيص فيها بعد ما ظهر منها ان الرياء شرك بالله فيستحيل اباحة قسم من اقسام الشرك فان حرمة ذاتية مستندة الى وحدة المعبود وانحصار استحقاقه للعبادة والآيات والاخبار مؤكدة لهذه الجهة الذاتية الواقعية فلا يمكن التفكيك بين اقسام الرياء باختلاف احكامها فيجربى في هذا القسم ما عرفت في القسم السابق لان مناط الابطال موجود فيه ايضاً فالمبطل هو الرياء اعنى طلب المنزلة من دون فرق بين ما يوجب المدح ويجلب النفع وبين ما يدفع الذم والضرر فابطال الرياء لاجل كون العمل لغير الله تعالى مع انحصار الاهلية فيه تعالى وهذا المعنى موجود في كلا القسمين فامال اليه شيخنا

الانصاري رضوان الله عليه من عدم ابطاله اذا كان بداعي دفع الذم حقيق للمنع.

قال الرياء كما ذكره بعض علماء الاخلاق طلب المنزلة عند غيره تعالى بالعبادة وظاهر اختصاصه بداعي مدح الناس فلو قصد بذلك دفع الذم عن نفسه كما لوراعي في القرائة آدابها الغير الواجبة دفعاً لنسبة النقص اليه بجهله بطريقة القراء لم يكن بذلك باس وظاهر الاخبار الواردة في باب الرياء ايضاً الاختصاص بذلك نعم لو كان دفع الضرر داعياً مستقلاً الى اصل العمل دون الخصوصيات فسد ولو كان جزء الداعي بنى على ما تقدم في الضميمة المباحة لانه احد افرادها.

فهو قدس سره استظهر من تعريف بعض علماء الاخلاق ان حقيقة الرياء هي طلب المنزلة لداعي مدح الناس واما طلب المنزلة لاجل دفع الذم فهو عنده خارج

وهذا استظهار بلا دليل بل الظاهر عدم اختصاصه بداعي المدح كما هو ظاهر التعريف فالمدح ودفع الذم اثر ان للمرياء وغايتان له ولا ينبغي اخذ بعض آثاره في حقيقته وجعل بعض خارجاً عنها وفرداً للضميمة المباحة كما انه لا ينبغي الفرق بين كون هذا القسم داعياً مستقلاً وبين كونه جزءاً للداعي وجعل الاول مبطلاً والثاني مبنياً على ما تقدم لما عرفت من عدم الفرق بينهما في نفس الابطال وكون المستقل كالكفر والجزء كالشرك ثم قال وقال الشهيد (قده) في قواعد ويتحقق الرياء بقصد مدح المرئى والانتفاع به او دفع ضرره ثم قال فان قلت فما تقول في العبادة المشوبة بالتنقية قلنا اصل العبادة واقع على وجه الاخلاص و ما فعل فيها تقية فان له اعتبارين بالنظر الى اصله فهو قربة وبالنسبة الى ما طرء من استدفاع الضرر فهو لازم لذلك فلا يقدر في اعتباره اما لو فرض احداثه صلوة تقية فانه من باب الرياء انتهى عبارة الشهيد قده وظهورها فيما بيناه ظاهر فالمدح والانتفاع غاية ودفع الضرر غاية اخرى ثم قال الانصاري (قده) وقوله او دفع ضرره عطف اما على الانتفاع فيكون كلاهما غاية للمدح واما على المدح فيكون غاية مستقلة وعلى هذا فمطلق الرياء ليس محرماً لان التوصل الى دفع الضرر ولو بطلب المنزلة عند الناس و طلب مدحهم له لا دليل على تحريمه بل قد يجب وظاهر الاخبار حرمة الرياء بقول مطلق فالاجود تخصيص حقيقة الرياء بما هو ظاهر التعريف الأول من طلب المنزلة بتحصيل ما لم يكن حاصلًا من المنافع المحرمة او المباحة فدفع الضرر من الضمايم الغير المحرمة و حكمه يعلم منهما فما ذكره قده في القواعد يحتاج الى تأمل انتهى وفيه انظار يظهر بالتأمل

منها قوله فمطلق الرياء ليس محرماً الخ لما عرفت سابقاً من ان الرياء شرك اقسامه فالتفكيك بين قسميه يجعل ما غايتة الانتفاع محرماً مبطلاً وما غايتة دفع الضرر مباحاً غير مبطل ليس في محله وكون الرياء مبطلاً ليس لاجل كونه محرماً حتى يستدل لعدم تحريمه بل ابطاله لاجل كونه لغير الله.

منها قوله بل قد يجب لان وجوب الشرك مما لا يمكن الالتزام به ولو كان من

منها قوله (قده) فالاجود تخصيص حقيقة الرياء بما هو ظاهر التعريف الخ لان حقيقة الشيء لا يمكن تخصيصها ببعض الأفراد فطلب المنزلة عند غير الله تعالى هو ما عرف الرياء به والغايات خارجة عن حقيقته تترتب عليه في بعض الاحيان وقد ينعكس الامر فيترب عليه خلاف ما قصد به المراني وليس للتعريف ظهور فيما ذكره قده بل طلب المنزلة لدفع الضرر وابقاء ما كان حاصلًا اظهر مصاديق الرياء و انسب الى حال المراني .

فجعل دفع الضرر من الضمايم الغير المحرمة ليس على ما ينبغي مع انك عرفت ان ابطال الرياء ليس لاجل حرمة فكون العبادة لغير الله تعالى يكفي في بطلانه وشرك عاملها وكون دفع الضرر كالانتفاع من المباحات لا ينافي بطلان العبادة التي جعلت وسيلة للوصول الى غير الله تعالى.

واما طلب المنزلة عند الناس لتحصيل غاية راجحة كترويج الحق و امانة الباطل فهو من باب ترويج الحق بالباطل بل من باب ارتكاب الباطل لاجل الترويج الموهوم فكيف يرضى الاليه المعبود ان يشرك به لاحتمال ترويج الحق بل كيف يظن بالله الرضاء بالشرك لاجل الترويج المحقق المعلوم وليس الرياء مما ثبت حرمة بعمومات الادلة كى يعارض بعه وم رجحان تلك الغاية بل اطلاق المحرم على الرياء لا يخلو عن التسامح .

واما مقالة الشهيد (ره) التي حكاها الشيخ الانصارى (قده) فهي بظاهرها لاغبار عليها فانها تدل على تحقق الرياء بقصد مدح المراني والانتفاع ودفع الضرر

واما التقية فليس من افراد الرياء ومصاديقه لان المراني يطلب المنزلة عند الناس والتمتقى تطلب المنزلة عند الله فانه يأتي بالعبادة خالصاً لوجه الله فالتغيرات الحاصلة في عبادة التمتقى بما هي في الكيفيات والخصوصيات واما اصل العبادة فهي خالصة عن شوب الرياء والاختلاف في الكيفية ليس لتحصيل المنزلة ايضاً بل التمتقى اتى بالعبادة موافقة للتقية امتثالاً لأمر الله فتبديل الواقع بما يوافق التقية عبادة اخرى

و امثال آخر غير اصل العبادة والضرر اندفع من المتقى بجعل الشارع بدلا للواقع واكتفائه به عند التقية .

واما قوله قده في آخر مقالته اما لو فرض احداثه صلوة تقية فانه من باب الرياء يتصور على وجهين احدهما احداث العبادة لطلب المنزلة عند من يتقى منه و جعل المنزلة سبباً لدفع شره وضره .

وثانيهما احداث العبادة على وفق النقية امثالاً لامر الله تعالى و ترتب دفع الضرر عليه .

فالوجه الأول من باب الرياء والوجه الثاني ليس فيه شوب من الرياء وصرف ترتب دفع الضرر على الموافقة للتقية لا ينافي الا خلاص بل قد عرفت ان اتيان العبادة على وفق النقية اذا كان الداعي هو التقرب الى الله امثال آخر .

فكان نظره قدس سره في هذه الجملة الى الوجه الاول فلذا قال فانه من باب الرياء.

ثم ان الرياء قديطلق ويراد ما هو اعم من السمعة كمطلق طلب المنزلة عند الناس سواء كان بارائة العمل او باسماعه فالسمعة قسم من الرياء بهذا الاطلاق وقد يراد منه ما هو قسم المسمعة وهو ما يكون بالارائة والسمعة طلب المنزلة بالاسماع فكل ما ذكر معه السمعة فالمقصود منه الارائة وكل ما انفرد بالذكر فهم الاعم فالسمعة من افراد الرياء بمعنى الاعم .

واما حب استماع الناس ورؤيتهم للعمل والسرور عند اطلاع الغير من دون ان يعمل لذلك وان كان كاشفاً عن انحطاط رتبته ودنائه منزلته وفطرته الا انه لا باس به ولا يبطل العمل روى زارة عن الصادق (ع) عن الرجل يعمل العمل من الخير اه انسان فيسره ذلك فقال (ع) لا باس ما من احد الا ويحب ان يظهر له في الناس الخير اذا لم يكن يصنع ذلك لذلك انتهى الحديث ومفاده ان حب ظهور الخير في الناس مما لا يخلو منه احد فهو امر قهري جبلى لا يصح منعه و ان المبطل المفسد الموجب للمشرك صنعه ذلك لذلك فاما اذا لم يكن حبه دخيلاً لايجاد العمل فلا باس

به ولا يبطل.

واما الاعلان بالعمل بنية ترويج الشرع واقتداء الناس به في ذلك العمل بلا شائبة استعظام رتبته عند الناس فهو من افضل الطاعات لما فيه من ترويج احكام الشرع واعلاء كلمة الاسلام ولكنه من مزال الاقدام فلا ينبغي هذا النحو من الطاعات الا لمن له نفس مطمئنة ليس للشيطان عليها سبيل فالحقيق تحصيل الاطمينان اولا ثم الاقدام بالعمل لترك العمل راسا فراراً من مكائده لعنه الله فان في ترك العمل ايضا رضاً له عليه لعنه الله فالاستخلاص من مكائده لعنه الله في غاية الصعوبة و نهاية المشقة بل اظن انه لا تيسر لاحد الا بالاستعاذة بالله واعادته تعالى شأنه وتوفيقه و اسعاده و قبل تحصيل الاطمينان على هذا النحو من العبادات لا ينبغي الايمان به فماورد في الشرع من افضلية الصدقة جهراً لتأسي الغير والاجهار بصلوة الليل لتنبية الاهل والجيران وان دل على رجحان الاعلان واستحبابه لما فيه من الترويج الا انه لا يخلو عن خطر يعنى الأتى به كمال المواضبة والمراقبة.

والحاصل ان الرياء كما سبق اخفى من ديبب النمل على الصخرة الصخار في الليلة الظلماء وقد يشتهه على النفس فيظن استخلاصها من الرياء وهي في بحبوخته

واما انضمام امر آخر الى النية غير الرياء فان كان مؤثراً في تحقق الداعي بحيث يخل في طرود عنوان الوضوء على الافعال اوفى امر الاخلاص و لو كان بعنوان التأكيد فهو مبطل للعمل اما في الصورة الأولى فلما عرفت سابقاً من ان تحقق عنوان الوضوء على الافعال يتوقف على نية الايمان بهذا العنوان وتمحضه فيه والانضمام يخرجها عن التمحض فلا ينتزع عنها الطهارة.

واما في الصورة الثانية فلاجل استغنائه تعالى شأنه عن العمل الغير الخالص له ولو كان الشوب بعنوان التاكيد لتاثيره في بعض المقامات في دفع المزاحم للباعث الاصلى.

ولافرق بين افراد الضميمة من الراجح والمرجوح والمباح فان الراجح اذا كان دخيلاً في تحقق العمل يوجب الاخلاص في كون الطاعة معنونا بعنوان الوضوء.

ص: 194

وليعلم ان محل الكلام هي الضميمة الدخيلة في اصل العمل لا اختيار بعض الافراد على بعض لان خصوصيات الافراد غير ملحوظة في مرحلة الامتثال بل مفوضة الى الممثل فالواجب عليه تحصيل عنوان الوضوء و تمحيضه الافعال لاجل هذا العنوان و تلخيصه اياها عن كل ماله ياتر في تحصيل العمل كائناً ما كان المؤثر و حصر الداعي الباعث في اهلية المعبود تعالى شأنه و تحصيل للامتثال لامره و اما اختيار كيفية من الكيفيات على الأخرى و تخصيص فرد بين الافراد للامتثال فلا يخل بالعبادة صحتها فليس من الضمايم.

واما جعل افعال الوضوء مصداقا لعنوان محرم غير عنوان الوضوء بحيث يكون فعل واحد مصداقا للعنوانين الواجب والحرام فمقتضى القواعد عدم بطلان الوضوء بمعنى عدم سقوط الافعال عن المنشائية لانتزاع الطهارة منها و طرو عنوان الوضوء عليها لخلوص النية عما يؤثر في تحصيل الافعال و تمحيضها في ايجاد المنشاء للانتزاع و تحصيل الطهارة به و صرف اتحاد المنشاء مع الحرام في الوجود لا يؤثر اثر البطلان ولا يسقطه عن منزلة المنشائية فالغسلتان والمسحتان تعلق بها الامر المقدمى ليكشف عن كونها منشأ لانتزاع الطهارة والحرام المتحد معها تعلق بها النهي الكاشف عن حرمة فالواجب بالوجوب المقدمى هو مفهوم الغسلتين والمسحنتين والحرام هو مفهوم ما تعلق بها النهي والمصداق ليس بمتعلق الامر كما انه ليس طرف تعلق النهي فإيجاد المأمور به امتثال للامر والعصيان هو ايجاد المنهي عنه و في صورة الاجتماع اطاعة وعصيان باعتبارين فاتحاده مع الحرام مصداقا لا يمنع عن انتزاع الطهارة منه لاختلاف الحثيتين فيكفى في الانتزاع ايجاده بنية الانتزاع و كونه وضوئاً وان كان حراماً باعتبار آخر فمتعلق الامر والنهي هو الطبيعة وليس في الطبيعة اجتماع فان الاجتماع في مرحلة الايجاد والاطاعة بالنسبة الى المأمور به وعصيان بالنسبة الى المنهي عنه ولا مانع من كون العمل الواحد اطاعة وعصياناً باعتبارين لعدم تعلق الحكم بالاطاعة فمرحلة الايجاد التي هي مرحلة الاطاعة والعصيان متأخرة عن مرحلة الحكم التي ليس فيها اجتماع.

ولاينا في هذا ما تقدم من ان الرياء بتمام اقسامه مبطل للعمل لان الرياء ينافي التعبد والخضوع فالتعبد لا يجامع مع الرياء لان المراني لم يخضع لربه ولم يات بالعمل على وجه فالاتيان بالعمل على وجه الخضوع والاخلاص مما اعتبر في الامثال فهذا الوجه قيد في الامر فالاتيان على وجه الرياء مبطل مانع من حصول الفراغ بخلاف الاجتماع مع الحرام فان اختلاف الحثيتين يكفي في حصول المنشائية لانتزاع الطهارة في المقام وليس الرياء كذلك فان الخلوص مما له دخل في فراغ الذمة عقلاً وشرعاً بخلاف خلو العبادة عن الاجتماع مع الحرام في الوجود فان اختلاف الحثيتين كاف في تحقق العبادة ما لم يعتبر فيه امر من الامور ولم يقيد الامر بقيد مخصوص يتوقف عليه الامثال وفراغ الذمة فصرف اعطاء منصب المنشائية للطهارة لافعال مخصوصة ويجابها لها لا تدل على سقوطها عن المنشائية في صورة الاجتماع مع الحرام ما لم يعتبر الحاكم في تأثير الافعال اثر الطهارة امراً آخر ولم يحكم باناطة الانتزاع بكيفية خاصة او خصوصية مخصوصة في مقام اليجاد

والامثال .

والحاصل ان مرحلة الاطاعة والعصيان مؤخرة عن مرحلة ثبوت الحكم للموضوعات راجعة الى المكلف الا ان للحاكم ان يتصرف في مرحلة الامثال ويقيد تحققه بالاتيان بالمأمور به على وجه خاص وكيفية مخصوصة ويجعل امراً من الامور شرطاً للامثال او مانعاً منه وهذا تصرف آخر مرتب على المرحلة الاولى اعنى مرحلة ثبوت الحكم للموضوع واعتبارات الموضوع .

لا بد له من دليل يدل عليه سوى ما دل على وجوبه ومنشئته للطهارة فتلخص مما بيناه ان اجتماع الواجب والحرام ممكن ولا يبطل الواجب لاجتماعه مع الحرام.

فظهر من طول المبحث ان المبطل في هذا الباب هو عدم تمحض الافعال للمنشائية للطهارة وانضمام امر آخر في النية بحيث يكون له تأثير في تحقق العمل فلا يعنون بعنوان الوضوء حينئذ اوصيرة العمل مشوباً بالرياء بعد تحقق عنوان

ص: 196

الوضوء وعدم خلوصه الله تعالى.

وبعبارة اخرى الذى يخل بامر الصحة المقابلة للبطلان هو ما يوجب الاخلال في امر اتصاف الافعال بصفة الوضوء او ماينا في امر الخلوص المتحقق بنفى الرياء و تلخيص العمل له تعالى شأنه المعبر عنه بعبارات مختلفة كاشفة عن مفاهيم متعددة و درجات متفاوتة بحسب تفاوت درجات العباد ومراتبهم فى المعارف الالهية والعقايد الحققة الحقيقية واليقين المرتقى الى العين والحق .

فمنها ما اشار اليه امير المؤمنين وسيد الاولين والآخرين عليه صلوات المصلين بقوله (ع) ما عبدتك خوفا من نارك ولا طمعا في جنتك بل وجدتك اهلا للعبادة فعبدتك.

وهذه المرتبة هى اكمل مراتب الاخلاص و اقصى مدارج الخلوص و ليس لاحد دعوى هذه المرتبة الا لقائل هذه المقالة ولا ينافى مفادها ما ورد في الادعية والاوراد من خوفه وطمعه ورخائه (ع) ضرورة عدم منافات كونه (ع) خائفا راجيا مع صدور العبادة عنه لاهليته تعالى فهو (ع) خائف من جلاله وعظمته راج اليمينيه ورحمته عابد لاهليته .

ومنها كون العبد اهلا للعبودية وكونها وظيفة له و تركها خروجاً عن زى العبودية فمن عرف نفسه وعلم منزلته من ربه وذل موقفه منه وامكانه واحتياجه اليه تعالى في وجوده وخصوصياته وآثاره الوجودية واستناد وجوده وكمالاته الى رحمته الواسعة بحيث لولاها لما كان له اسم ولا رسم ولا عين ولا اثر وكذلك استناد بقاءه وبقاء آثاره الى ابقائه تعالى شأنه العزيز ايقن ان وظيفته العبادة وزيه العبودية من دون ان يلاحظ في عبادته اجراً ولا ثواباً ولا مقام ولا رفعة بل الاتى بالعبادة بهذا العنوان يعتقد بكونه اعلى الغايات فلا يجعل العبودية واسطة لغاية اخرى .

ومنها المحبة وهى تتصور على وجوه احدها حب العبد بالنسبة الى مولاه فالمحب يعبد مولاه المحبوب بمقتضى محبته ولا يستحق احد للمحبة الا لمستجمع لجميع الصفات الكمالية المنزه المعرى عن انحاء النقائص والعيوب فالباعث

الداعي للعبادة هو المحبة وبعد تحقق العبادة توجب ازدياد المحبة.

وثانيها تحصيل اللياقة لان يكون ظرفا لحب الله تعالى شأنه اعنى تحصيل حب الله بالنسبة اليه اولاجل حصول الحب قبل العبادة فاقضى العبادة والاول انسب بحال المتوسطين فى الثبات واليقين اى الابرار والثاني بالمقر بين الكاملين فى تحصيل المعرفة واليقين قيل والمحبة من العبد حالة يجدها فى قلبه يحصل منها التعظيم له و ايثار رضاه والاستيناس بذكره والاستيحاش عن غيره و من آثارها التجافى عن دار الغرور والرقى الى عالم النور والانس بالله والوحشة ممن سواه وصيرورة جميع الهموم هما واحداً .

واما محبة الله للعباد العامهم وان يوقفهم لطاعته ويهديهم لدينه الذي ارتضاه ورضاه عن العبيد والمحققين فى هذا المقام مقالات و بيانات وافية كافية متقاربة .

وان شئت قلت ان المحبة من الله ايصال عبده الى مقام هيئه له وخلق له للوصول اليه وكشف الحجاب عن قلبه بحيث يحصل له الانقطاع عما سواه ويصير همومه همماً واحداً فإن ما يوصف به سبحانه انما يوخذ باعتبار الغايات لا باعتبار المبادئ و معنى محبة العبد وصوله فى العبادة والمعرفة مقاما لا يرى لنفسه خطراً ولا لوجوده اثراً ولا يبقى له سخط ولا رضى فى جنب مرضاته تعالى.

واوفى من جميع ما قيل فى المقام مارواه الكليني فى الكافي باسناده عن ابان بن تغلب عن أبي جعفر (ع) قال لما اسرى بالنبي (ص) قال (ص) يارب ما حال المؤمن عندك قال تعالى يا محمد (ص) من اهان لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة وانا اسرع شياً الى نصره اوليائى وما ترددت عن شياً انا فاعله كترددى عن وفاه المؤمن يكره الموت واكره مسائلته فان من عبادى المؤمنين من لا يصلحه الا الغنى ولو صرفته الى غير ذلك لهلك وان من عبادى من لا يصلحه الا الفقر ولو صرفته الى غير ذلك لهلك وما يتقرب الى عبدى شياً احب الى مما افترضته عليه وانه يتقرب الى بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت اذا سمعته الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبطش بها ان دعانى اجبته وان سئلتى اعطيتة انتهى الحديث.

وفيه رموز و اشارات و حقايق و مجازات و تلويحات و كنيات من اهتدى الى مفاداتها حق الاهتداء وعرف كيفياتها و مزاياها و خصوصياتها ايقرن حقا واعترف صدقا أن مقام المحبة مقام لا يتصور للعبد مقام فوقه وانه هو الذي يليق ان يكون غاية للايجاد ومنظورا لخالق العباد فلو تأمل العبد في دقايق هذا الحديث وان الرب تعالى شأنه العزيز ينزل اهانة عبده منزلة محاربه تعالى شأنه و يجب عن سؤال رسوله عن حال المؤمن بعبارة الولي أثر الايمان بالله و تكميله على السماوات والارض لانه ولي خالقها الذي يقول وانا اسرع شيء الى نصره اوليائي فالولاية التي هي كمال المحبة اقصى الغايات واعلى النهايات والمحصل لهذه المنزلة هو التقرب بالفرائض والنوافل الموجبة لمحبه تعالى شأنه العزيز المستتبعه لكون الرب تعالى شأنه سمع العبد وبصره و يده ولسانه المستلزم لصيرورة مرضات العبد مطابقة لمرضات الرب وسخطه موافقا لسخطه وعلم معنى ما قيل في المقام العبودية جوهره كنهها الربوبيته.

فالعبد اذا ادى الفرائض المفترضة عليه باركانها و اوصافها و شرائطها على الوجه المقرر في الشرع الانور وتقرب الى الله باداء النوافل وداوم فيها حق المداومة يسهل له الالتفات عما سوى المعبود والاعراض عن غيره وتخصيص افعاله و اعماله واقواله وصفاته وملكاته لمحبه تعالى و رضاه وتخليص نفسه عن الكدورات الجنسية والعوارض الطبيعية والغواشى المظلمة والاخلاق الذميمة وعبارة اخرى تبعية طريق الشرع بنحو الكامل فعلا وتركها وتخليية النفس وتحليه ما يوجب لياقة المؤمن وقابليته لان يكون مورداً لحب الله تعالى شأنه وولايته وبعد ما تحقق الولاية بين العبد مولاه دخل في جنده وحسب من حزبه واعوانه وانصاره الذين لا يتوجهون الى جهة من الجهات سوى وجه الله تعالى ولا يهتمون عمأ وراء مرضاته واذا دخل في جنده وحزبه وصار من اعوانه وانصاره صارت اهانتته محاربه فحينئذ يكفى مهماته ويسرع في نصرته ويسدده في اموره ويوفقه لعبادته وطاعته فلا يصدر عن العبد عمل من السماع والبصيرة والنطق والبطش الا بحوله وقوته وهذا معنى قوله تعالى كنت سمعه الذي يسمع به الى آخره فكانه سمعه وبصره ولسانه ويده فهذه العبارة كناية عن كمال

محبتة وولايته بالنسبة الى عبده وبالعكس ورجوع جميع اموره اليه .

وثالثها كون العبادة محبوبا له تعالى كما صرح به تعالى

شأنه في الحديث المذكور لقوله تعالى وما يتقرب الى عبدى شيء احب الى مما افترضت عليه وهذا الوجه مرتبته دون الوجه الثانى ومن مقدماته المحصلة له .

ومحصل هذه الوجوه ان العبد بعد ما يتقن ان الكمال الحقيقي منحصر في مولاه احبه واذا احبه يحب حبه اياه وهذا الحب يوجب تبعية رسوله واتيان محبوبه من الفرائض والنوافل وترك مالا يرضاه والاتيان بمحبوبه يوجب لياقته للمحبوبية فاذا يحب المحبوب واذا احبه يتكفل اموره ويكفى مهماته و يكون سمعه وبصره ولسانه ويده قال الله تبارك و تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فمفاد الحديث متحد مع مفاد الاية فكانه تفسير لها .

ومنها القربة وهي عبارة عن منتهى العبودية وكناية عن كمال الاطاعة ضرورة استحالة القرب المكانى بالنسبة اليه تعالى شأنه فحيث ان كمال الطاعة من العبيد موجب لكمال قربهم الى السلطان وأقربهم الى سريره اطوعهم واعتدهم له كنى عن كمال الطاعة بالقربة فذكر القربة من باب ذكر اللازم و ارادة الملزوم و استلزام الطاعة والعبودية للقرب والزلفى لديه عظم ثنائه لاجل ان الطاعات والعبادات موجبة لتعرية النفس وتجردها عن الادناس والارجاس من الصفات الذميمة والاخلاق الرذيلة والتعلقات الطبيعية طاردة للأوهام الشيطانية والخيالات النفسانية قال امير المؤمنين صلوات الله عليه خلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكيها ب لعلم والعمل فقد شابته أوائل جواهر عللها واذا اعتدل مزاجها وفارقت الاضداد فقد سارك بها السبع الشداد والمراد من العلل في كلامه (ع) هو العلل المادية فان المؤمن خلق من النور فهو بحسب الاصل الاول مجردة عن البهيمية والحيوانية والسبعية الموجبة لبعده عن محفل القدس ومجلس الانس والعبادات مجعولة لتنزيه النفس وتعريتها عن النقايس وعودها الى اصله الاصيل كما قال (ع) ان زكيها بالعلم والعمل الخ فاذا عاد الى اصله واتصل الى اشباهه و امثاله من الملكة استحق لحبه تعالى شأنه العزيز كما

اشار اليه فى الحديث المذكور فالمراد من القرية هو تحصيل اللياقة لحبه تعالى شأنه وهذا مقام اوساط المؤمنين من اهل الثبات واليقين .

ومنها خالقيته تعالى شأنه وفيها لحاضنان احدهما ثبوت معنى الخالقية لم تعالى شأنه مع قطع النظر عن ايجاده للعبد وهذا اللحاظ يرجع الى الوجه الاول اعنى الاهلية وان كان اخص منه والثانى خالقيته بمعنى ايجاده للعبد فيرجع العبادة بهذا اللحاظ الى شكر المنعم الحقيقى تعالى شأنه .

قال عز من قائل يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ومفاد الاية وان كان اخذ الخالق لها معبوداً و تخليص العبودية له ولكن من لوازمه حصر النية فى مقام العبادة فى خالقيته بمعنى الاول او خلقتة للعبد اعنى معنى الثانى فقوله عظم ثنائه الذي خلقكم مناسب للثانى وقوله والذين من قبلكم يناسب الاول و اذا كان معنى اعبدوا كونوا عبيداً للخالق يكون التقوى من الشرك ويؤيد هذا المعنى ما قيل من ان لعل من الله تعالى واجب لان العبودية من العبد الى الله ينافي الشرك وجوباً.

ومنها مخلوقية العبد وهى قرينة للمعنى الثانى من السابق .

ومنها مالكية المعبود بالنسبة الى العبد وهى راجعة الى الخالقية كما ان المملوكية راجعة الى المخلوقية ضرورة استحالة ثبوت المالكية الثابتة للمخلوق له تعالى عن ذلك علواً كبيراً فملك المخلوق امر اعتبارى منتزع عن الحيابة وملك الخالق عبارة عن ايجاده تعالى شأنه وقد رته على اعدامه.

ومنها الامتثال لامره تعالى وهذا المعنى عند دقيق النظر يرجع الى اهلية المعبود او اهلية العبد للعبادة الا ان يقصر الناوى النظر الى نفس الامتثال من دون ان يسنده الى امر من الامور وهذا مقام من يقرب الى كمال العبودية فعقله حاكم بوجوب امتثال أوامره عزاسمه وتنافى التسامح فى الامتثال مع العبودية "

ومنها طلب مرضاته عظم ثنائه والاجتناب عن سخطه بمعنى ان العبد يأتى بالعبادة بنية انها مما يرضى به الرب تعالى عنه ويعامل به معه معاملة الرضى مع

المرضى عنه فإن رضاء الرب تعالى شأنه ليست حاله فيه لاستحالة تغيير صفاته فرضاء الممكن ابتهاج النفس وانبساطها عند الاطلاع بامر مطلوب وليس هذا المعنى في الواجب بل رضائه تعالى انعامه واکرامه وتفضيله على من رضى عنه فهذا الوجه لا استقلال له فى الغايات بل يرجع امره الى غاية اخرى من القربة والمحبة وغيرهما.

وعد بعض الافاضل الحياء منه تعالى من الغايات قال وهو غرض مقصود وفي الله الخبر استحيوا من حق الحياء ابدالله فكانك تراه فان لم يكن تراه فانه يراك وعن على (ع) في جواب ذعلب اليماني انا لا- اعبد من لا- اراه انتهى ولا يخفى على المتامل ان الحياء تؤثر في كيفية العبادة من الخشوع والخشوع والتوجه التام لافي اصل ايجاد العبادة وفي قوله (ع) ابدالله فكانك تراه اشعار بالكيفية ولشيخنا النجفي كلام في هذا المقام يعجبني ايراده قال قد ولو تأمل العبد الذي يشتغل لصلوته وقلبه مشغول بامور دنياه انه ما عامل سيده ومولاه معاملة اقل من يخاطبه من زوجته وغيرها ممن يحضر تمام قلبه عند مخاطبته لذاب حياءاً ان كان من اهله انتهى فالمقصود ان الحياء موجب للمخضوع والخشوع والتوجه التام والوقار والسكينة.

ومنها طلب العفو والاعتذار عما وقع من التفريط في جنبه تعالى شأنه في سالف الزمان وهذا مقام التوابين .

وللاصحاب بيانات وغايات اخرى راجعة عند التامل الى ما بيناه بقى امر آخر عد من الغايات وهو ملاحظة الفوز بالثواب والخلاص عن العقاب وذهب بعض الاصحاب الى بطلان عبادة من يأتي بها بهذا العنوان فقد حكى عن ابن طاووس البطلان اذا اتى بهذا العنوان وعن قواعد الشهيد (نه) انه قد قطع اكثر الاصحاب بفساد العبادة بقصد هما يعنى جلب الثواب ودفع العقاب وعن العلامة (قده) في اجوبة المسائل المهنية اتفقت العدلية على ان من فعل فعلاً لطلب الثواب او لدفع العقاب لا يستحق بذلك ثواباً والاصل في ذلك ان من فعل فعلاً ليجلب نفعاً او يدفع به ضرراً فانه لا يستحق المدح على ذلك والايتان المذكورتان اعنى قوله تعالى لمثل هذا فليعمل

العاملون وقوله تعالى وفي ذلك فليتنافس المتنافسون لادلالة فيهما على كون غرضهم لفعله ذلك انتهى وعن الرازي في تفسيره الكبير اتفاق المتكلمين على عدم صحة هذه العبادة انتهى.

ولا يخفى على المتأمل بعد هذا الذهاب عن الصواب ضرورة استلزامه بطلان عبادة الاكثريين من العباد وانحصار العبادات الصحيحة في عبادة الانبياء والمرسلين والائمة المعصومين واقل قليل من الصالحين فكم من عبد لا يتصور مقاماً فوق مقام الخوف والرجاء ولا يتوجه الى غيره بل لا يمكن له التخلص عن جميع الاغراض سوى اهليته واستحقاقه تعالى للعبادة فيؤل الامر الى خروج كثير من العباد المؤمنين عن ريقه التكليف لعدم وسعهم قصر النظر في نياتهم الى استحقاقه واهليته تعالى للعبادة او اهليتهم للعبودية والعبادة ولوانكر الخصم عدم الامكان وادعى امكانه لجميع العباد وقاطبة المكلفين فلا يسعه انكار استلزام قوله العسر والحرج الاكيديين الشديدين المنفذين في الشريعة السهلة والطريقة السمحة.

ويدل على عدم البطلان بل على ترتب الثواب عليه بعض اخبار من بلغ ففى ثواب الاعمال عن صفوان عن ابي عبد الله (ع) قال من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له اجر ذلك وان كان رسول الله لم يقله ولا يخفى ظهور هذا الخبر فيما قلناه اى عدم البطلان والثواب ولا يمكن القول بان المراد فعمل به لغاية الاهلية لان ظاهره ان العمل اذا كان لاجل هذا الخير الذي بلغه.

وفي خبر محمد بن مروان عن ابي جعفر ما هو صريح فيما بيناه لانه قال سمعت ابا جعفر (ع) يقول من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه وبهذا الراوي خبر آخر عن الصادق (ع) مساوق لهذا الخبر فى الصراحة فيما بيناه قال (ع) من بلغه عن النبي (ص) شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي (ص) كان له ذلك الثواب وان كان النبي (ص) لم يقله وتكرر الشيء فى هذا الخبر والثواب فى سابقه يؤكدان المطلوب وهذان الخبران صريحان فى ان العامل اذا عمل شيئاً لاجل الثواب الذي بلغه كان له والاخبار

الآخر الواردة في هذا المقام ظواهر في ما بيناه .

ثم ان الايتين اللتين منع العلامة دلالتهما على صحة عبادة من طمع في الجنة في عبادته وخاف من النار ونوى في العبادة الوصول الى الاولى والاجتناب عن الثانية لا نقص فيهما في الدلالة على الصحة لانهما صريحتان في ان ما ذكر قبلا حقيق لان يعمل العامل للوصول اليه ولان يرغب فيه الراغب والاولى اصرح من الثانية لانها مشتملة على لام الانتفاع وقوله قد اتققت العبدية على ان من فعل فعلا الى آخره قابل للمنع كما لا يخفى من لاحظ كلمات القوم فان في بعضها صراحة في عدم افساد هذه النية بل يظهر من بعضها استحباب ان يرجو المكلف بفعله مزيد الثواب والنجاة من العقاب ولعل مقصود من حكم بالبطلان هو ان حصر النية في الجنة والاجتناب من النار لا يوجب مدحاً مع ان العامل بهذه النية ممدوح كمال المدح لانه آمن بالوعد والوعيد وصدق بما جاء به النبي (ص) اعتنى بشأن ما حكم به بل يمكن القول بعدم امكان صدور العبادة عن الخائف الراضى قاصراً نظره الى الوصول والاجتناب ضرورة ان كل من ياتي بالعبادة لاجل الفوز بالثواب والاجتناب عن العقاب يعلم علماً يقينياً بعدم تحقق الفوز والوصول والاجتناب الا باتيان العبادة امثالاً لامره فلا يتصور التفكيك بين نية الامثال للامر وبين نية الفوز بالثواب والاجتناب عن العقاب.

ومع تصوره يجب القول بان المبطل هو ترك اتيان العبادة عارياً من نية امثال الامر او غاية اخرى من الغايات المذكورة وكون نظر الاتي مقصوراً بالنفع ودفع الضرر الاضيمية هذه النية الى نية غاية اخرى مما ذكر لان هذه النية ليست من موانع صدق الامثال والاطاعة على العبادة المشتملة على احدى الغايات المصححة للعمل .

والحاصل ان غاية ما يجب في الخلوص اتيان العمل امثالاً لامره تعالى او غاية اخرى مما ذكر والخوف من النار والطمع في الجنة لا يمكن انفرادهما عن غاية اخرى من الامثال وغيره كيف وعد من الغايات التعظيم الله تعالى وهاتان الغايتان لا يمكن انفكاكهما عن التعظيم ضرورة انهما من لوازمه الغير المنفكة ومع فرض

انفكاكهما عن الغايات بتمامها وانفرادهما فى النية فالمبطل هو فقدان غيرهما لا انضمامهما اليه .

ومما استدل به على عدم بطلان العبادة المنوى فيها التخلص من العذاب والفوز بالثواب الوعد والوعيد الوارد ان فى الايات الكثيرة والاخبار المتواترة لكنهما لا يدلان على المقصود لان مفاد الايات والروايات ان العبادات الصحيحة موجبة للفوز بالثواب وتركها يوجب العقاب فلا يدلان على صحة العبادة وعدم بطلانها اذا كان النظر الفوز والتخلص نعم كثرة ورود الوعد والوعيد فى الايات والروايات تمنع عن تخليص غير الاوحدى من العباد عباداتهم عن هاتين الغايتين فينتج كون المبطل هو الايتان بالعبادة مع قصر النظر الى الفوز بالثواب والخلاص عن العقاب وعبارة اخرى اذ اتى بالعبادة بعنوان المعاوضة مع الثواب والخلاص لا للامتثال الموجب لهما.

فظهر من طول المبحث ان ما يعتبر فى النية خلوص العمل عن الرياء واشتماله على غاية من الغايات واعلى الغايات هو اهليته تعالى شأنه وادناها الفوز بالثواب والخلاص من العقاب من دون استقلال النظر فيهما.

واما قصد التعيين فمما يجب فى العبادات والمعاملات لان الوجود. ساقى للمتشخص فالشيء مالم يتشخص لم يوجد فالعبادة اذا لم يكن متميزة عن غيرها بحسب الاجزاء والاصناف لابد من تعيينها عن غيرها بالنية و مع عدم التعيين لا يحسب من احد من اطراف المشترك .

واما الوضوء فيكفي فى تعيينه ايجاد الافعال بعنوان طر وعنوان الوضوء بمعنى اتيانه بعنوان كونه مما جعله الشارع منشاء لانتزاع الطهارة عنه فاللازم اخراج الافعال عن الابهام بالنية ليعنون بعنوان الوضوء المجعول فى الشرع منشأ لانتزاع الطهارة فبعد ايجاد الافعال بهذا العنوان اعنى نيته كونها وضوءاً موجباً للطهارة مقرونة بشرايط الصحة بلا مانع يمنع الانتزاع يطء عليه عنوان الوضوء و ينتزع عنه الطهارة ويترتب عليها احكامها فالمشروط بالنية هو صيرورة الافعال وضوءاً موجباً

للطهارة واما ترتب احكامها عليها فلا يتوقف على النية فانها لا تؤثر في ترتب الاحكام على الموضوعات والاثار على الاسباب فتأثير النية في حصول الموضوع وتحققه ووجود السبب فبعد ما نوى في ايجاد الافعال ماجعلها الشارع منشأ لانتزاع الطهارة و اوجدها خالية عن الخلل اوجد الوضوء والوضوء محقق للطهارة وتنتزع منه و بعد تحقق الطهارة يصح كل ما يشترط في صحته الطهارة ويباح كل ما لا يجوز من دون الطهارة وبيان آخر ان الوضوء منشأ للطهارة والطهارة بذاتها رافعة للحدث و بعد تحققها يرتفع آثار الحدث و يترتب عليها احكامها و آثارها ولا يحتاج في ارتفاع الحدث واثره وتحقق الطهارة وترتب عليها احكامها و آثارها الى ان ينوى المكلف في ايجاد افعال الوضوء بل نية ايجاد الوضوء يكفي في انتزاع الطهارة منه فيرتفع الحدث بوجودها ويباح ما لا يجوز من دون طهارة كمس كتابة القرآن و يصح ما يشترط في صحته الطهارة كالصلوة والطواف ويستكمل ما يشترط في كماله الطهارة كقراءة القرآن و يرتفع كراهة عمل يكره من دون طهارة كالاكل في حال الجنابة و فاز المتوضى بالثواب اذا كان مقصوده ذلك ثواب الكون على الطهارة بل هذا القصد بخصوصه لا ينفك عن قصد الوضوء الموجب للطهارة لانه اقدم الى امثاره الطهارة وعمل بالاستحباب اذا توضأ قبل النوم .

والحاصل ان افعال الوضوء سبب الطهارة وهى شرط في بعض الموارد ومبيحة في الاخر ورافعة للحدث ومكاملة لامر وهكذا فالموضوع للاحكام والمؤثر في الاثار هو الطهارة لا الافعال و انما الافعال منشأ لانتزاع الطهارة اذا تحققت بشرائطها و اجزائها من غير خلل وقع فيها فالامر بالافعال لاجل حصول الطهارة و انتزاعها منها والخطاب وضعى يكشف عن سببية الغسلتين والمسحيتين للطهارة و ليس مفاد الامر وجوب متعلقه كما ان وجوب الطهارة معناه توقف امر عليه لا الوجوب المصطلح فانها ليست بواجبة في مقام من المقامات سوى مورد النذر و اخويه ولما بينا، تامل الافاضل في صحة نذر من نذر الوضوء من غير نظر الى الكون على الطهارة لعدم ثبوت الاستحباب النفسى للموضوع عنده وحكم بعض آخر على انه غير ثابت فكل

ما اسند الى الوضوء من الشرطية والسببية والرافعية والمحبوبة لاجل منشأته للطهارة فالمسند اليه بحسب الواقع هو المنتزع لا المنشأ للانتزاع .

نعم اسناد السببية الطهارة ينحصر اليها لاستحالة وحدة المسبب والسبب واما الوجوب والندب ووجههما فلا يعتبر نيتهما في ايجاد الوضوء لان الوجوب والندب نحوان في الحكم وكيفيتان فيه بحسب شدة الطلب وضعفه فهم ارجعان الى الحاكم حيث انه لا يرضى ترك الاول ويرضى ترك الثاني ووجه الوجوب والندب لحاظ في جعل الحكم فهو ايضاً راجع اليه تعالى شأنه على انك قد عرفت مما مر ان معنى وجوب الوضوء كونه مقدمة لأمر من الامور وكونه متوقفاً عليه لا الوجوب المصطلح .

والحاصل ان تحقق الطهارة من الوضوء لاجل ان الشارع جعله منشأ للانتزاعها فلا يجب في تحصيلها الا قصد هذا المجعول فقد يكون المقصود كون المكلف على الطهارة فقط لرجحانها الذاتي في الشرع وقديكون توطئة لامر آخر واما اتيان الافعال من دون قصد لتحصيل الطهارة فيبطل ولا ينتزع منها الطهارة بل لا يطء عليها عنوان الوضوء وبعد تحقق الطهارة يؤثر اثرها من الصحة والاباحة والتكميل ورفع الكراهة والوفاء بالنذر اذا تعلق بالطهارة تعلقاً اولياً او ثانوياً فلو نذر قراءة القرآن مقرونة بالطهارة وتطهر من غير أن يقصد في أن التطهر القراءة ثم بداله ذلك فقرأ او في بنذره وكذلك اذا نذر الطهارة عند قراءة القرآن .

وملخص الكلام ان الطهارة من آثار الوضوء اذا نواها منه ولها آثار يترتب عليها بعد ما تحققت واما الوضوء مع قطع النظر عن الطهارة فلاحكم له ولا اثر فمن قال باشتراط الرجحان اعنى الاستحباب في انعقاد النذر حكم بعدم انعقاد نذر الوضوء من دون قصد الطهارة.

ان قلت لو لم يكن للموضوع اثر من الآثار في صورة تجرده عن نية الطهارة لماصح وضوء المجنب والحائض ضرورة عدم تأثير وضوءهما للطهارة مع انه ورد في الشرع تأثير وضوءهما فوضوء المجنب يرفع كراهة النوم والاكل والشرب

والجماع ووضوء الحائض يحدث في ذكرها في مصليها كمالات ويرفع كراهة الذكر وامثالهما.

قلت وضوء المجنب والحائض ومن مس الميت يؤثر اثر الطهارة ويترتب عليها الاثار الا انه لايزيل الحدث الاكبر لانه سبب للطهارة الصغرى والطهارة الصغرى لا ترفع الحدث الاكبر ولكن وجودها يؤثر في رفع بعض آثاره مع وجوده فهي يوجب التخفيف في الحدث الاكبر الموجب لارتفاع بعض آثاره فانقذح من طول هذا المبحث ان النية مما يحقق عنوان الوضوء للافعال ويوجب طوره عليها وهذا معنى ما قيل ان النية من العمل بمنزلة الروح من الجسد فهي ليست بشرط ولا جزء فلا معنى للمبحث من كونها شرطاً او جزءاً ولا ينحصر ما يتوقف عليه صحة الوضوء في الشرط والجزء كي تكون من احدهما.

ثم انه ظهر مما بيناه من معنى النية وعدم كونها قصد ايجاد الافعال بل هي مما يخفى في القلب ويوجب طرو عنوان الوضوء على الافعال مع كونها على وجه الخلوص انها ليست الا الداعي وهو ما يعث الشخص للفعل المعنون وهو يبقى مع الشخص الى ان ينتهي الفعل الى الجزء الاخير منه لعدم الفرق بين الا-جزء في احتياجها بالنية لطرو العنوان على الفعل واما الاخطار بالبال فليس مصداقاً للنية وانما هو تصوير للعمل حين الشروع فيه مقارناً له وهو ليس مما يوجب اتصاف الافعال بالوضوء ولا يمكن ادامته الى آخر العمل فانه حينئذ ينافي نفس العمل ولو فرض عدم التنافي فيشبه الوسواس وحالات المجانين ولا يمكن اعتبار هذا النحو من الأمور في العبادات على ان الاخطار ليس من معنى النية ولا- من مصاديقها كما انه لا يوجب طرو عنوان الوضوء على الافعال وكذا عناوين ساير العبادات بل لا يوجب تحقق المتصور في الخارج وليس في الادلة ما يكشف عن اعتبار هذا المعنى في صحة عبادة من العبادات سواء كانت تعبدية او توصيلية لما عرفت سابقاً ان ما يجب في تحقق العبادة ارادة الايجاد التي هي مشتركة في جميع الافعال من العاديات والمعاملات والعبادات وما يوجب في طرو العنوان هو النية المعتبرة في المعاملات والعبادات اذا

لم يكن نفس وجودها كافية لظهور عنوان من العناوين ويختص العبادات بعد حصول العنوان باحتياجها الى نية الخلوص والتقرب بحصول الامتثال والاطاعة واما تصوير العمل وتخيله في الابتداء او الاثناء او كليهما فليس مما يعتبر في شيء من العبادات والمعاملات والعبادات لعدم الاحتياج اليه في مقام من المقامات الثلاثة اعنى التحقق وطرو العنوان والخلوص فلاوجه لاعتباره في العبادات بقسميها او المعاملات بل لا وجه لتفسير النية بالاحاطار لانه فعل للنفس قد يتفق اقتترانه بالعمل وقد لا يتفق بل اللايق تفسير النية بالداعي الذي يؤثر في المقام الثاني والثالث وهو بناء النفس كون افعالها الغير الممحصنة في عنوان مخصوص معنوناً بذلك العنوان مع كون غرضها التقرب والاطاعة والامتثال واستمرار النية هو بقاء النفس على البناء والفرص وعدم انصرافهما عنهما الي آخر العمل .

والحاصل ان بعد ثبوت كون المراد من النية المعتبرة في العبادات هي ما يؤثر في حصول العنوان وتحقيق الخلوص لا يبقى مجال للنزاع في كونها الداعي او الاحاطار لان تصوير العمل واطواره بالبال من غيرنية طرو العنوان وتحقيق الخلوص لا يوجب شيئاً منهما وهذا المعنى في الظهور بمكان لا يخفى على احد فمن نازع في كونها الداعي او الاحاطار فسر النية بما يؤثر في ايجاد الافعال وقد عرفت ان الاحاطار او التصوير لا يؤثر في تلك المرحلة ايضاً وان لم يكن في الوضوح بتلك المثابة .

و حينئذ فلا يحتاج تبديل استدامة النية باستدامة حكمها ضرورة بقاء النية بالمعنى الذي عرفت وقارنتها مع اجزاء العمل الى جزئه الاخير فان العامل لا يخلو عن هذا المعنى في طول العمل وهو لا يغيب عن النفس في آن من الانات ولذا لو سئلته في الاثناء ما تفعل ولاى شيء تفعل يجيب اني اتوضوء او اصلي لمرضات الله او اهليته او غيرهما من الغايات التي مر ذكرها واما الاحاطار فلا يمكن بقائها في طول العمل سيما في الصلوة المشتملة على الاقوال ومع فرض امكان البقاء فينا في حضور القلب والالتفات بمفادات القراءة والاذكار فمع فرض كون المراد من النية هو ما يؤثر في وجود الافعال لا يصح القول بالاحاطار لان الاحاطار لا يكون من الارادة الموجبة للايجاد

بل هو من المقارنات مع انك قد عرفت ان المراد بالنية هو المحصل للعنوان والقربة.

والاخبار حاكية عن هذين المعنيين كما لا يخفى على المتامل فيها واما الداعي فيتحقق في الارادة الموجبة للايجاد وما يحصل العنوان والقربة فانه موجود في كل منها فالاختلاف على تفسير النية بالارادة في لزوم الصورة المخطرة في البال وعدمه وكفاية الامر المركز المسمى بالداعي فالقابل بالاول يعتقد ان النية هي الصورة المخطرة وحيث انها تتعلق باول الفعل ويذهل عنها في الاثناء فلا بد من اعتبار الاستدامة الحكمية بمعنى بقاء العامل على حال ينشئت من الصورة المخطرة الى آخر العمل لتعذر بقاء الصورة ولزوم بقاء النية مقارنة مع تمام الاجزاء وهذا القول بعيد عن السداد لان الصورة المخطرة من مقدمات النية المفسرة بالارادة لا نفسها والاستدامة الحكمية يرجع امرها الى الداعي الباقي في طول العمل لان الارادة ليست الاحركة النفس نحو العمل فهي امر ممتد الى آخر العمل فكل جزء من العمل مستند الى جزء من الارادة المقارن له واما ما قيل من ان القائل بالاحطار النية عنده هي الصورة المخطرة وانها عنده امر ممتد كب لا بسيط ليس على ما ينبغي لان الصورة المخطرة الموجبة لانبعث النفس وحركتها نحو العمل من مقدمات الارادة ولا تبقى في اثناء العمل والاستدامة الحكمية امر وراء بقاء الصورة وامتدادها كما عرفت .

قال شيخنا الانصاري قدس سره بعد نقل القولين وتفسير الداعي والاحطار ورد ما قيل في المقام وكيف كان فالاقوى ما اختاره المتأخرون و حاصله ان العبادة لا تتوقف شرعا على ازيد مما يتوقف عليه عقلا الا ان الغاية فيها هي الاطاعة والتقرب ولعل هذا مذهب كل من اهل ذكر النية من القدماء اتكالا في اعتبار اصلها على حكم العقل باعتبارها في كل فعل اختياري وفي اعتبار غاية التقرب الى ما هو اللازم من فرض كونه من العبادات المأخوذ فيها قصد التعبد والاطاعة ويدل عليه مضافاً الى اصالة عدم اعتبار امر زائد على ما يصدق معه الاطاعة والعبادة جميع ما دل على اعتبار النية في العمل من قوله (ص) انما الاعمال بالنيات وقوله (ع) لاعمل الا بالنية

وقوله (ع) لكل امرء مانوى فان ظاهر الكل اعتبار النية في كل جزء من العمل خصوصاً مع عده عملاً كما في مجموع الاجزاء الواجبة من الوضوء فانه عمل قطعاً فيعتبر تلبسه بالنية ولا يكون متلبساً بها فعلاً اذا قدمت عنه غسل اليدين الا اذا جعلنا النية اعم من الأمر المركز الذى لا ينافيه الغفلة و الدهول التفصيلي انتهى.

وهذا البيان حق متين فى صورة تفسير النية بالارادة الموجبة لايجاد الفعل فحينئذ لا يتوقف العبادة على شيء أزيد مما يتوقف عليه غير العبادة سوى كون غايتها الاطاعة واما على تفسير النية بما يحقق عنوان العبادة ففيه قصور لتوقف حصول العنوان على امر زايد على الارادة ونية الاطاعة .

وقوله (ص) انما الاعمال بالنيات ناظر الى هذا الامر كما لا يخفى على المتامل ضرورة عدم قصده (ص) من هذا الكلام ما هو البديهي عند الكل من توقف وجود نفس العمل على الارادة بل ليس من شأنه (ص) بيان هذا الامر البديهي وكذا قوله (ع) لاعمل الا بالنية لان توقف نفس وجود العمل على الارادة من البديهيات الغير المتوقفة على البيان الخارج ببيانها عن وظيفة النبي والامام.

واما قوله (ع) فكل امرء مانوى فهو ناظر الى الغاية ونية الطاعة واما التمسك باصالة عدم اعتبار امر زائد على ما يصدق معه الاطاعة والعبادة فيصح بعد تحقق عنوان العبادة ومن المعلوم ان الارادة المعتبرة فى وجود العمل لا- يكفي في تحقق العنوان المذكور لا مكان وجود الغسلتين والمسحيتين مثلاً من دون تحقق عنوان الوضوء الذى هو منشأ لانتزاع الطهارة ضرورة احتياج طرو هذا العنوان الى نية سوى الارادة المذكورة .

وقوله (قده) فان ظاهر الكل اعتبار النية في كل جزء من العمل الخ يفيد ما بيناه لان التحقيق للاعتبار في الاجزاء هو المحصل للعنوان ومعنى الاعتبار حينئذ توقف حصول العنوان على بقاء نيته الى آخر الاجزاء فلوانصرف عن هذه النية في الاثناء ولو في جزء آخر من اجزاء العمل واتى به بعنوان آخر ينقلب الامر ويبطل العمل ويخرج عن عنوان الوضوء مثلاً ولا ينتزع منه الطهارة واما الارادة فلا معنى

لاعتبارها شرعاً لعدم امكان تحقق الفعل الاختياري بدونها.

ثم قال قده ومن هنا اعترفوا بان مقتضى الدليل اعتبار استمرار النية فعلا الي آخر العمل لعدم اختصاص اعتبار النية بالجزء الاول الا ان تعذر ذلك اوجب الاكتفاء بالاستمرار الحكمي الاتي وهذا البيان بمايناه انسب لما من اخلال الانصراف امر تحقق العنوان فاعتبار استمرار النية وتعذر ذلك في الاثناء يلتئم مع ما ذكرناه من تفسير النية لما عرفت من استناد اجزاء العمل الى جزئيات الارادة فكما ان الاعتراف يتعذر النية يكشف عن كون المراد من النية هو الداعي اى يستلزم ذلك فكذلك يستلزم كون المراد ما يحقق العنوان ولا يحتاج الى الاستمرار الحكمي لان نية كون العمل وضوءاً مثلاً تبقى معه الى آخره لانها امر مركز في ذهن العامل ولذا كلما سئلته عنه عما يفعل يجيب بكون عمله وضوءاً من دون ترديد وغفلة.

وظهر مما بيناه ان النية يتعلق بكيفيات العمل وخصوصياته عنواناته الطارئة عليه وان ما يتعلق بنفس العمل هو القصد والارادة فكيفيات العمل ماخوذة في النية ولا- تختص بالذكر باعتبار المنوى وهذا في الوضوء اظهر لما عرفت من ان اللازم في الوضوء هونية كونه منشأ للطهارة فان الشرط هو الطهارة الحاصلة من الوضوء لا الغسل والمسح ولا بد من امر آخر هو كون غايته التقرب فليس في الوضوء سوى هذين المعينين كيفيات تحتاج في التحقق الى النية واما الصلوة فكيفياتها وخصوصياتها كثيرة لا بد من تعيينها وتشخيصها بالنية فلا يتعين بدون التعيين لكونها ظهر أو عصباً وعشاء واداء وقضاء وغير ذلك اما الوجوب والندب فقد عرفت انهما ليسا من خصوصيات الصلوة لان الحكم خارج عن الموضوع طار عليه بعد تماميته فكل من الواجب والمندوب يتعينان قبل طرو الوجوب او الندب فالنية يتعلق بخصوصية موجودة قبل الوجوب والندب فلا يحتاج تعيين احدهما الى احدهما مجعول لها.

وبالجملة تكيف العمل بكيفية خاصة و تخصيصه بخصوصية مخصصة في رحلة الوجود يتوقف بان ينوى العامل تلك الخصوصية في ايجاد العمل لان الشيء المخصوص مالم يتشخص لم يوجد فلو كان مكلفا لصلوات متعددة تتوقف تعيين

احديها في الوجود دون غيرها بنية العامل اما الوضوء بعد ما طء عليه هذا العنوان بالنية وأوجده العامل لاجل التقرب مثلا يصير منشاء للطهارة لانه مجعول لها وليس في الطهارة ابهام يحتاج رفعه الى التعيين بالنية فان غاية اختلاف مصاديق الطهارة انما هو بالصغر و الكبر ولكل منهما منشأ مخصوص ممتاز بالوجود واما ما يرتفع بالطهارة المنتزعة من الوضوء فهو ليس من مشخصاتها كما مر سابقاً وسيجي؟ ايضاً في النواقض واما النيابة في الصلوة مثلا فليس من مشخصات العبادة بل مما يعتبر نيته في الاتيان فالنيابة في طول العبادة فالنائب ينوب عن المنوب عنه في أتيان ما تعلق به والتعلق انما يكون بعد التعيين وتعدد العبادات المتعلقة بالمنوب عنه لا يؤثر في اشتباه ما يأتي به النائب بعنوان النيابة لان النائب ينوب في اتيان العبادة المخصوصة نعم يمكن تعدد ما ينوب في اتيانه فيتعين بالتعيين وبالجملة النيابة خصوصية في الاتيان لا الماتى به ووجوبها مستندة بالاستتابة ولذا قديجب الاتيان من دون وجوب الماتى به على المنوب عنه ضرورة كون الاستتابة اعم من وجوب العمل واستجابته.

وتلخيص المرام في هذا المقام ان الموضوعات للاحكام قد تكون عناوين اولية لا تحتاج في تحققها سوى قصد الفعل والايجاد كالضرب والاكل والشرب و امثالها فانها في تحققها لا يحتاج الى ازيد من قصد الايجاد فانها طباع كلية توجد بايجاد الموجد وامتيازاتها بمتعلقاتها واختلاف احكامهما بواسطة المتعلق امر آخر لا ينافي ما بينا من عدم الاحتياج في نفس التحقق الى غير القصد المتعلق بالايجاد وقد يكون عناوين ثانوية معلولة او منتزعة من المفاهيم الاولية كالتأديب المعلول من الضرب والطهارة المنتزعة من الغسلتين والمسحيتين او غسل جميع البدن والعنوان الثاني بحيث اما لا ينفك قصده عن قصد ايجاد نفس الفعل او يمكن انفكاكه عنه فالاول كالحراق المعلول لابقاء الحطب في النار والثاني كالمثالين المذكورين اعنى التأديب والطهارة فان كان الموضوع للحكم من العناوين الاولية التي يكفي في ايجادها القصد اى قصد الايجاد فقط او من العناوين الغير المنفكة من الأولى فلا يحتاج في تحققه وصحته واجزائه الى نية اخرى فان المفروض ان الواجب هو الضرب مثلا

او المعلول الغير المنفك عن العلة والاول مقصود بالفرض والثاني ايضاً كذلك لعدم انعكاس قصده عن قصد العلة واما العنوان الثاني المنتزع من الاول المحتاج الى القصد في الانتزاع فيحتاج الى نية كون ايجاد المنشاء للانتزاع لتحقيق امر المنتزع و انتزاعه منه واما القيود المأخوذة فهي ايضاً على قسمين فقد يكون القيد مأخوذاً في احد جزئي القضية اعنى الموضوع او المحمول وقد يكون مأخوذاً في النسبة والاول مقدم على الأمر والثاني ينتزع منه والاول يدفع بالاصل مع الشك في اعتباره ويتمسك بالاطلاق والثاني ان كان معتبراً في حقيقة الحكم ككونه تعديلاً فلا- يجرى فيه الاصل لان الشك فيه يرجع الى الشك في تحقق عنوان الطاعة وان لم يكن كذلك بل كان قيداً للطلب من دون ان يعتبر في حقيقة الحكم فيجرى فيه الاصل ايضاً.

واما في مرحلة النية فكل ما كان من قيود الموضوع فيكفي في الاجزاء والصحة تحققه في مرحلة الامتثال ولا يحتاج الى قصد آخر فلوقال المولى اعتق رقبة مؤمنة فلا يحتاج في العتق الاقصد العتق وتحقق الايمان في العبد المعتق ولا يجب ان ينوى عنق الرقبة المؤمنة واما اذا قال قوموا لله قانتين او طائعين فيتوقف الامتثال على نية كون القيام طاعة الله ولا يكفي في تحقق الطاعة نية اصل العمل فقط.

واما الاداء والقضاء فيجب تعيين احدهما بالنية في صورة التعدد بان يجب عليه صلواتان احدهما الاداء والاخر القضاء واما اذا كان الواجب عليه صلوة واحدة وتردد امرها بين ان يكون قضاء وبين ان يكون اداء لاجل الشك في خروج الوقت وعدمه فلا يجب حينئذ نية احدهما لان القضاء والاداء ينتزعان من وقوع العمل في خارج الوقت ووقوعه فيه فمع خروج الوقت لا يؤثر نية الاداء ومع بقائه نية القضاء ففي صورة العلم ببقاء الوقت لا يمكنه الجمع بين الصلوة الواجبة وكونها قضاء فكذلك العكس فهل يلغونية الخلاف ام يبطل وجهان الاظهر الثاني لمنافاتها مع الواقع.

واما القصر والاتمام في الصلوة فهما وصفان للماتى به وهو الموجود في الخارج فلا تؤثر النية فيهما فهما من كيفية الايجاد وليس مما يعنون به المامور به بواسطة النية فلا يجب تعيينهما بالنية بل يجب اتيان العبادة قصراً او اتماماً.

فظهر مما اسلفناه معنى الطهارة وما ينتزع منه ومعنى النية وموارد اعتبارها وتأثيرها في الافعال من العبادات والمعاملات وكون الطهارة حقيقة واحدة لا اختلاف فيها الا بالصغر والكبر و اما الحدث المنافي لها فهو ايضاً حقيقة واحدة لا اختلاف فيه الا بالصغر والكبر فهو صفة دناسة معنوية مجعولة في الشرع منتزعة من امور معينة سيحيي ذكرها واثرا للحدث مخالف لاثرا للطهارة فهو يرتفع بالطهارة اذا وردت عليه ويزيلها اذا ورد عليها فاطلاق الناقض على المنشأ باعتبار اتحاده مع الامر المنتزع اعنى الحدث كما ان اطلاق الرافع على منشأ الطهارة لاجل انتزاع الطهارة منه واتحادهما معه في الوجود و اما اطلاق السبب والموجب على ما يوجب الحدث فقيه نوع من التسامح اما الموجب ففي الحقيقة جعل الشارع الوضوء والغسل منشأً للطهارة فان هذا الجعل اوجب الوضوء والغسل عند الحدث لا ما يوجب الحدث واما الطهارة فهو نفس الوضوء والغسل باعتبار كونهما منشئين لانتزاع الطهارة واما ما ينتزع منه الحدث فلا ينبغي اطلاق السبب والموجب عليه الا باعتبار انه يوجب ما يزيل الطهارة فيستلزم ايجاد الطهارة عند لزومها وتوقف أمر من الامور عليها فما قيل في تعريف الحدث من انه هو الأثر الحاصل المكلف وشبهه عند عروض احد اسباب الوضوء والغسل راجع الى ما بيناه فان اسباب الحدث و موجباته ليست من اسباب الوضوء والغسل الا باعتبار ما ذكرناه فان اثر الشيء مسبب عنه ومؤثره سبب له فسبب الوضوء لا يكون سبباً للحدث فاطلاق سبب الوضوء عليه باعتبار ان الامر يؤل الى لزوم الوضوء وكيف كان فالحدث ينقسم الى الاصغر والاكبر كما ان الطهارة ينقسم الى الصغرى والكبرى وينتزع الحدث الأصغر من امور .

منها خروج البول والغائط ولهما مخرجان معينان بحسب اصل الخلقة والطبيعة وقد يفتح مخرج آخر للمكلف سوى الطبيعي مع انسداده او عدم انسداده وقد يتفق لبعض الناس مخرج في غير الموضع الطبيعي للعادة بحسب الخلقة وقد يوجب بعض الامراض خروج المأكول والمشروب قبل التبديل الى الغائط والبول وقليل ما يتفق وحدة المخرج والمدخل في بعض الناس فيغوط من فمه فيفترق الغائط من

القيء في هذا البعض بخروج المأكول بعد الهضم وخروجه قبله فالخروج له صور متعددة.

الاولى ما اذا كان المخرج بحسب اصل الخلقة من دون انفتاح مخرج آخر و خرج الخارج بعد صيrote غائطاً او بولا يعنى بعد الهضم الرابع فلا- كلام فيه ولا اشكال في كونه منشأ لانتزاع الحدث وناقضاً للطهارة وهو المجمع عليه بل من ضروريات الدين وتدل عليه الاية والروايات.

الثانية ما اذا انفتح مخرج آخر مع انسداد المخرج الطبيعي وهي ايضاً كالأولى لان المخرج الثاني قائم مقام الاول الطبيعي فبعد صيرورة ما في المعدة غائطاً يصدق على صاحبه انه جاء من الغائط وعلى هذا المخرج انه مخرج للغائط ولا ينافي ما ذكرنا قول ابي عبد الله (ع) في خبر سالم ابي الفضل ليس ينقض الوضوء الا ماخرج من طرفيك الاسفلمين اللذين انعم الله عليك بهما لان المقصود من هذا الكلام بيان ان الموجب للحدث هو خروج البول والغائط والمنى فعبر (ع) عنهما بهذه العبارة كناية وذكر الاسفلين لاجل الرد على القائلين بنقض الجشاء والقي والرغاف و تنف الابط وكونهما مما انعم الله بهما باعتبار المخرجة للثقل لا باعتبار الخصوصية والاعتقاد والطبيعية فبعد انسداد الطبيعي المعتاد وانفتاح الاخر يؤثر الثاني اثر الاول ويؤيد ما قلنا خبر ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) قال سئلته عن الرغاف والحجامة و كل دم سائل فقال ليس في هذا وضوء انما الوضوء من طرفيك اللذين انعم الله بهما عليك انظر الى رواية ابي هلال قال سئل ابا عبد الله (ع) اينقض الرغاف والقي و تنف الابط الوضوء قال وما تصنع بهذا هذا قول المغيرة بن سعيد لعن الله المغيرة يجزيك من الرغاف والقي ان تغسله ولا تعيد الوضوء ويدل على اعتبار المخرجة دون الاعتقاد والخصوصية مارواه الصدوق رضوان الله عليه في العلل وعيون الاخبار باسناد الاتي عن الفضل بن شاذان عن ابي الحسن الرضا (ع) قال انما وجب الوضوء فيما خرج من الطرفين خاصة ومن النوم دون ساير الاشياء لان الطرفين هما طريق النجاسة و ليس للانسان طريق تصيبه النجاسة من نفسه الا منهما فامروا بالطهارة عند

ما تصيبيهم تلك النجاسة من انفسهم فهذه الرواية كالصریح في الدلالة على ان المعيار والمناط في النقض هو خروج النجاسة وليس في الطبيعي والمعتاد خصوصية موجبة لتخصيص النقض بالخارج منهما .

فيظهر من هذه الرواية حكم الصورة الثالثة اعنى مالو انفتح مخرج مع بقاء المخرج الطبيعي وعدم انسداده لما عرفت من ان المناط هو خروج النجاسة كما صرح الامام (ع) ولذا لم ترد في اكثر الروايات جملة انعم الله به عليك بل في بعض الروايات الاكتفاء بالاسم من دون ايراد الاسفل والخروج كما في خبر زكريا بن آدم قال سئلت الرضا عن الناصورا ينقض الوضوء قال (ع) انما ينقض الوضوء ثلث البول والغائط والريح قال في المختلف اذا خرج البول والغائط من غير السيلين فان كان معتاداً نقض الوضوء مطلقاً وان لم يكن معتاداً فالاقرب انه لا- ينقض سواء كان فوق المعدة او تحتها والشيخ رحمه الله قال اذا خرج البول والغائط من غير السيلين من جرح وغيره فان خرجا من موضع في البدن دون المعدة نقض الوضوء وان كان فوق المعدة لم ينقض وقال ابن ادریس ينقض مطلقاً لنا مارواه زرارة في الصحيح عن احدهما (ع) قال لا ينقض الوضوء الا ما يخرج من طرفيك او النوم وفي الحسن عن زرارة قال قلت لابي جعفر وابي عبدالله (ع) ما ينقض الوضوء فقال ما يخرج من طرفيك الاسفلين من الدبر والذكر غائط او بول او منى او ريح و النوم حتى يذهب العقل وكل النوم يكره الا ان يسمع الصوت ولو كان خروج البول والغائط من غير المعتاد ناقضا لما خصص في الجواب عقيب السؤال لانه يكون تاخيراً للبيان عن وقت الحاجة ومارواه في الصحيح سالم ابوالفضل عن ابي عبد الله (ع) قال ليس ينقض الوضوء الا ما يخرج من طرفيك الاسفلين الذين انعم الله تعالى بهما عليك انتهى .

فراى قدس سره ان قيد الطرفين الاسفلين احترازی ليس في غير المعتاد نقض وان التسمية بالدبر والذكر لنفي ناقضية ما يخرج من الحادث من المخارج وفيه ان القيد والتسمية ليسا للاحتراز لان الجواب وارد مورد الغالب على ان السؤال في الحسن عن ما ينقض وذكر الاسفلين والدبر والذكر لتعريف الناقض وليس

الامام في مقام بيان اعتبار المخارج وعدمه حتى تكون تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة فقوله (ع) ما يخرج من طرفيك الاسفلين في حكم قول القائل اكرم من كان في الدار امس فان مراد هذا القائل تعريف من يجب اكرامه من دون مدخلية للدار ولذا بين بقوله غائط اوبول الخ وكذا قوله (ع) الا ما خرج من طرفيك الاسفلين ولذا قال الرضا (ع) في خبر الفضل لان الطرفين هما طريق النجاسة وليس للانسان طريق تصيبه النجاسة من نفسه الا منهما فلا يبقى للمتأمل في خصوصيات الروايات ريب في ان المراد هو التعريف لا العنوان.

واما تفصيل الشيخ قدس سره بين فوق المعدة وبين تحتها فالظاهر انه ره جعل المناط هو الخروج من المعدة لان الخارج من تحتها خارج عنها لا محالة والخارج من فوقها لا يعلم خروجه منها ويحتمل بعيداً ان يكون مراده من هذا التفصيل ان الخارج من الفوق لم يتبدل بعد الى الغائط او البول من احدهما ويظهر من احتجاجة قده ان مراده هو الثاني لانه قده احتج لنقض الخارج من دون المعدة بعموم قوله تعالى اوجاء احد منكم من الغائط وعلى عدم النقص لو خرج من فوق المعدة بانه لا يسمى غايطا فالمناط عنده صدق الاسم فلا اعتبار للمخرج عنده قده وعلى هذا فلا معنى المتمسك بالعموم ضرورة امكان الخروج من تحت المعدة مع عدم صدق الاسم ولذا اجاب العلامة قده عن الاول بانه ينصرف الى المعهود وكذا عن احتجاج ابن ادريس بالعموم .

والحاصل ان المناط في النقص هو صيرورة المأكول او المشروب غائطاً او بولا مع الخروج من دون اعتبار المخرج وكونه معتادا او طبيعياً فالخارج من ثقب من له ثقب واحد ناقض بعد ما تحقق كونه بولا او غائطاً أو منياً قبل ان يتكرر الخروج وكذا الخارج من مخرج من جعل احد مخرجه او كلاهما على خلاف اصل الخلقة في ساير الناس كما ان من لم يجعل له مخرج من المخرجين ويعود فضلاته من المعدة الى الفم ويخرج منه محدث بعد صيرورة العايد الخارج احد الخبيثين وبها يفترق من القى لوجود المناط فيهما فالذى يقتضى النظر الدقيق ان تصوير الصور و

تشقيق الشقوق في المقام مالا طائل تحته لان الناقض هو خروج احد هذه الامور بعد صدق الفاظها عليها حقيقة ولذا لم يتعرض المعصوم في بعض الروايات للمخرج و اكتفى بذكر الامور فانظر الى ماروى في عيون الاخبار بالاسناد الاتى عن الفضل قال سئل المامون الرضا (ع) عن محض الاسلام فكتب (ع) اليه في كتاب طويل و لا ينقض الوضوء الاغائط او بول او ريح او نوم او جنابة الحديث وتقدم في خبر زكريا بن آدم ايضاً الاكتفاء بذكر الامور.

وظهر مما بينا حكم ماخرج من الخنثى والممسوخ مع تحقق الحقيقة بل كون الخارج من الخنثى و امثالها ممن ليس المخرج فيه على المعتاد والطبيعة ناقضاً من اقوى الشواهد على عدم اعتبار ما زاد من الخروج والبلوغ الى حد الغائط او البول لان مخارجها على خلاف المعتاد والطبيعة.

وملخص ما بيناه ان في نقض البول والغائط لا يعتبر خصوصية المخرج وكل ما تراى من الاخبار خصوصية المخرج لا بدان يحمل على الغالب ويكفي في ناقضيتهما وصولهما الى حديهما بحيث يطلق عليهما لفظاً هما يقينا مع الخروج كائناً ما كان المخرج فلوشك في وصول الحداء الخروج يستصحب الطهارة فضلاً عن عدم تحقق احد الامرين يقيناً فما يخرج من الانسان قبل الهضم لم يكن ناقضاً مع عدم التلطح بما ينقض سواء خرج بعد اتمام الوضوء وتحقق الطهارة او في اثناء الوضوء يستصحب الطهارة اذا خرج في الاثناء ما يشك في كونه من النواقض اذا كان المكلف قبل الشروع في الوضوء محدثاً.

ان قلت كيف يمكن استصحاب الطهارة مع سبقه بالحدث قلت افعال الوضوء يقتضى انتزاع الطهارة منهما و يمنع من الانتزاع حدوث الحدث في الاثناء اذا كان متيقناً فبعد ما جرى الاصل في اصل الحدث يؤثر المقتضى اثره ولا معنى للاستصحاب الا الاخذ بالمقتضى و عدم الاعتناء بالمانع و انما يرد الاشكال لو كان المراد من الاستصحاب هو الاخذ بالحالة السابقة وقد بينا في محله ان الاستصحاب المجمع عليه في حجيته هو المعنى المذكور اعنى الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع واما الاخذ

بالحالة السابقة المعبر عنه باستصحاب الحال فليس بحجة عند المحققين من الاصوليين من العامة والخاصة فالشك في الاثناء المعبر عنه بالشك في القاطع ينتظم امره بهذا الاصل الذي بيناه لا بالاخذ بالحالة السابقة بل هذه المسئلة و جريان الاستصحاب فيها من موارد النقص على حجية الاستصحاب بذلك المعنى والتفصيل في محله.

(و بالجمللة) الشك في الاثناء كالشك بعد الاتمام وتحقق الطهارة كما ان الشك في ناقضية الخارج كالشك في خروج الناقض ضرورة عدم الفرق بين قدح العارض وبين عروض القادح كما حقق في محله والمراد من المقتضى ليس هو العلة الناقضة لان المعلول هو امر مغاير للعلة وله وجود عليحدة سوى وجود العلة واثبات الامر المغاير ليس من شئون الاصل لان الاثبات من شأن الدليل لا الاصل بل المراد كون الشيء بحيث لو خلى وطبعه يبقى على حاله فالطهارة من الامور المنتزعة من الافعال والامر المنتزع عين منشأ الانتزاع في الخارج فبعد تحقق المنشأ الذي هو عين المنتزع وجريان الاصل فيما يمنع من الانتزاع يصح أن يقال تحقق المنتزع اعنى الطهارة وما بينا هو السر في جريان الاصل في الشك في القاطع مع سبق الحدث فمحصل ما بينا ان البول والغائط بعد تحققهما وخروجهما ينقضان الطهارة ومع الشك في وصول المأكول الى حد الغائط او الشك في الخروج لا يحكم بالنقض واما تعيين وصولهما الى حديهما فراجع الى العرف لانهما من المفاهيم العرفية فالشك ينشأ من اختلاف العرف او اطباقهم في الاشتباه .

ولك ان تقول ان موضوع الحكم هو الغائط والبول حقيقة وحكم العرف ليس له موضوعية بل هو طريق للكشف عن هاتين الحقيقتين فبعد ما لم يكشف عن الحقيقة ولم يرفع الاشتباه ولم يحصل للمكلف اطمينان يكون الخارج احدى الناقضين يجرى الاصل ويحكم بعدم النقص فارجاع التعيين والتشخيص الى العرف ليس على ما ينبغي لان المكلف الخارج منه مشكوك البولية مثلا يجرى الاصل مالم يطمئن بكونه بولا وتشخيص العرف يؤثر اذا اثر في اعتقاد المكلف لان المناط هو علم

المكلف او ما يقوم مقام العلم اعنى الاطمينان فمالم يتيقن بالتقضى ياخذ باليقين السابق والحاصل ان المقصود من اهل العرف هو اهل المعرفة الذين يعرفون الاشياء و يميزون الحقايق ولا يحكمون بشيء جزافا فبعدما لم يؤثر تميزهم في المكلف ولم يرتفع شكه لا يرفع اليد عن يقينه السابق .

واما ناقضية البلل المشتبه بالناقض الخارج من المكلف اذا لم يكن مسبوفا بالاستبراء مع كونه شاكاً فيه غير متيقن البوليته فلاجل ان الدليل الدال على وجوب التطهير بعد ماتم دلالته يخرج المشكوك عن كونه مشكوكاً ويجعله بحكم المتيقن فهذا الدليل وارد على ادلة الاستصحاب لان موضوع الاستصحاب الشك ومدلول الدليل بحكم المتيقن فجعل الشارع البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء في حكم البول اذا كان بعد البول وفي حكم المنى اذا كان بعد انزال المنى وهذا الجعل و ان كان حكماً ظاهرياً لا اعتبار الجهل في موضوعه الا ان هذا الظاهر مقدم على الاستصحاب بحكم الشرع بخلاف حكم العرف وتميزه لعدم دليل يدل على اعتبار هذا التميز فلا ينبغي جعل الصدق العرفى مناطاً لناقضية الخارج مع الشك في وصوله حد الغائط او البول ولا معنى للقول بانهما من المفاهيم العرفية فانهما حقيقتان من الحقايق يعرفها اهل العرف تارة ويشتبه عليهم اخرى فكل ما لم يتيقن المكلف وصول الغذاء الى حد الغائط يحكم ببقاء الطهارة السابقة ولو حكم العرف بانه غائط لان المناط يقين المكلف لا حكم غيره فيظهر الثمرة في صورة التفكيك بين حكم العرف وبين حصول اليقين للمكلف او الاطمينان فحينئذ يحكم ببقاء الطهارة ولا يعتني بالعرف .

والحاصل من هذه التفاصيل ان متيقن الطهارة لا يرفع اليد عن يقينه في صورة الاشتباه ما لم يتبدل يقينه بيقين مخالف.

ومنها الريح والمراد منه ما يخرج من مخرج الغائط المسمى باسم مخصوص مع الصوت وباسم آخر مع عدمه فالريح الخارج من قبل المرئاة او ذكر الرجلان اتفق ليس يناقض لعدم صدق احد الاسمين عليه واما سماع الصوت او وجدان الريح الوارد ان فى بعض الاخبار كصحيحة معاوية بن عمار قال قال ابو عبد الله (ع)

ان الشيطان عليه اللعنة ينفخ فى دبر الانسان حتى يخيل انه خرج منه ريح فلا ينقض وضوءك الاريح تسمعها او تجد ريحها و صحيحة زرارة عن ابي عبد الله (ع) لا- يوجب الوضوء الا- غائط او بول او ضرطة تسمع صوتها او فسوة تجد ريحها فليسنا مناطين للنقض وانما معتبر في الاخبار لدفع الخيال والوسوسة كما يشعر به صحيحة معوية فبعد تيقن خروج الريح يحكم بالنقض سماع الصوت اولم يسمع ووجد الريح اولم يجد ولذا حكم ابوالحسن موسى (ع) في خبر رواه على بن جعفر وسئل عن رجل يكون في الصلوة فيعلم ان ريحاً قد خرج فلا يجد ريحها ولا يسمع صوتها باعادة الوضوء وعدم الاعتداد بالصلوة اذا علم ذلك يقينا فهذه الرواية صريحة في ان المناط هو خروج الريح لاسماع الصوت ولا وجدان الريح قال في المدارك بعد نقل هاتين الصحيحتين ومقتضى الرواية ان الريح لا يكون ناقضاً لامع احد الوصفين وظاهر هذا القول اناطة النقض على احد الوصفين وقد عرفت ان الوصفين لاحراز خروج الريح ودفع الوسوسة والخيال واما الكلام في اعتياد المخرج وكونه طبيعياً بالنسبة الى الريح فليس على منوال الكلام فى مخرج البول والغائط بل يعتبر فيه اليقين يكون الخارج هو الريح المعهود المسمى بالاسمين المذكورين وان لم يسمع صوته ولم يجد ريحه فلو فرض خروج الريح من مخرج يصدق عليه الضرطة او الفسوة ينقض والا فلا فالجشاء ليس بناقض لانها لا يسمى باحد الاسمين ومع الصدق ينقض وان لم يكن المخرج هو المعتاد او الطبيعي فلوانسد الطبيعي المعتاد وانفتح مخرج آخر وخرج الريح وصدق عليه احد الاسمين نقض واما قبل المرنة وذكر الرجل فالخارج منهما ليس بناقض لعدم صدق الاسم عليه فالفرق بين الريح وبين الغائط والبول ان الريح لا يصدق عليه احد الاسمين من اى مخرج خرج بخلاف الغائط والبول فاذا خرج الريح من الفم لا يصدق عليه الاسم بخلاف الغائط مثلاً فانه بعد الهضم وصدق الغائط عليه ينقض ولو خرج من الفم ولذا يفرق بين القيء والغائط اذا خرج شيء من الفم بكونه قبل الهضم او بعده فاختلف المخرج يؤثر في الموضوع في الريح بمعنى ان احد الاسمين يتوقف على خروج الريح من مخرج الطبيعي والمعتاد

او ما يقوم مقامه مع انسداده او المخرج الحادث بدون انسداد الطبيعي و اما اسم الغائط لا يتوقف على مخرج مخصوص بل يتوقف على صدق اسم الغائط عليه حقيقة. (والحاصل) ان الموضوع في الريح هو احد الامرين وفي الغائط والبول ما يصدق عليهما البول والغائط فكل ما تحقق احد الاسمين اعنى الضرطة والفسوة او وصل المأكول او المشروب الى حد الغائط او البول ينقض الطهارة الا ان المخرج يؤثر في تحقق العنوانين الاولين و اما الغائط و البول لا تأثير للمخرج في تحققهما ابداً.

وحكى عن ابن ادريس انه صرح بان غير الخارجة من الدبر على وجه متيقن كالخارج من فرج المرثة او مسام البدن ليست ناقضة و هذا الكلام له وجهان عدم نقض الخارج من غير الدبر لاجل عدم تحقق احد العنوانين وعدم نقضه لعدم خروجه من الدبر فلو كان مقصوده اول الوجهين كان ما حكم به موافقاً لما بينا و ان كان الوجه الثاني كما هو الظاهر فمعناه التفكيك بين الخارج من الدبر وبين الخارج من غيره وهو كما ترى و يحتمل ضعيفا ارادة الوجه الاول فاختلف المخرج عنده موجب لاختلاف العنوان لا الحكم بعد تحقق العنوان.

واما التفصيل بين الادر وغيره في الريح الخارج من الذكر كما حكى عن التذكرة فليس على ما ينبغي لعدم صدق احد الاسمين على ما خرج منه في الأدر كغيره والمدار على صدق الاسم بمعنى تحقق احد الامرين ولا فرق بين الأدر وغيره في صدق الاسم قال بعض الاعلام ولعل السر في هذا التفصيل ان الادر يخرج ريحه من جوفه بخلاف غيره انتهى وانت خبير بان المناطق ليس خروج الريح من الجوف فقط الا ترى ان الجشاء يخرج من الجوف وليس بناقض ولا ينافي ما بيناه من كون المناطق هو صدق الوصفين على الريح ما ورد في الاخبار من لفظ الريح من دون توصيف باحد الوصفين لان المراد هو الريح المعهود لا مطلق الريح فلا يشمل ما يخرج من فرج المرثة وذكر الرجل و المعهود من الريح هو المسمى باحد الاسمين الخارج من الدبر او المخرج الذي كالدبر و ان كان غير طبيعي و اما

الشك فى خروج الريح فكالشك فى خروج البول او الغائط لا يؤثر فى النقص فلا ينتقض اليقين بالشك.

ومنها النوم وهو حالة تعرض للحيوان توجب وقوف النفس عن الحس والحركة الارادية لا الطبيعية وحينئذ يحبس الروح الذي هو محل القوى الحساسة وذ المحركة فى تجاوزيف الدماغ وينقطع عن الالات مع بقاء علاقة ضعيفة ومن البين الواضح ان عروض هذه الحالة ليس فى آن واحد حكى لانه ليس من الانيات بل من التدريجيات التي تتحقق شيئاً فشيئاً ولذا يختلف انقطاع الروح عن الالات بحسب التقدم والتاخر والسرعة والبطؤ فترى ان العين التي هي آلة البصر تنعزل عن شغله قبل انعزال الاذن واما حاسة اللمس والذوق والشم فيحتمل كونها بين الحاستين وكونها اقوى من السمع الا ان عد نوم السمع فى عداد نوم القلب تقوى احتمال

الاول .

والحاصل ان النوم حالة ذات مراتب مختلفة بحسب الضعف والشدة و لكل مرتبة منها اسم مخصوص في لسان العرب بل للحالة المتقدمة عليه اسم ايضاً فعن بعض ائمة اللغة فى ترتيب النوم اول النوم النعاس وهو ان يحتاج الانسان الى نوم ثم الوسن وهو ثقل النعاس ثم الترنيق وهو مخالطة النعاس العين ثم الكرى والغمض وهو ان يكون الانسان بين النائم واليقظان ثم الاغفاء وهو النوم الخفيف ثم التهوع والغرار والتهجاع وهو النوم الغرق وزاد الثعالبي وقال بعد تفسير التهوع والغرار والتهجاع بالنوم القليل ثم الرقاد وهو النوم الطويل ثم الهجود والهجوع وهو النوم الغرق ثم التبيخ وهو اشد النوم ولا ينبغي تخصيص حقيقة النوم بمرتبة غالبية على السمع لان ما غلبت على العين هو النوم لانه مرتبة منه ومرتبة الشيء ليست بخارجة عن حقيقة ذلك الشيء فلاصير في تخصيص النوم الناقض بالغالب على السمع مع تحقق ماهية النوم قبل هذه المرتبة وقد ورد في الاخبار كما سيتلى عليك بانه قد تمام العين ولا تمام القلب والاذن فالغالب على السمع مرتبة من النوم اشد من المراتب التي قبلها لا ان حقيقة النوم تتحصل بهذه المرتبة والعجب ممن يرى ان للنوم مراتب

ص: 224

عديدة قبل الغلبة على السمع وبعدها ويرى ان الغالب على السمع لتحقيق ماهية النوم وحقيقته لالتخصيص النقض بالنوم الموصوف ثم ان انتقاض الطهارة وذهابها ووجوب الوضوء عند النوم المستغرق الغالب على السمع الذي يستلزم الغلبة على البصر ويلزم ذهاب العقل مما اجمع عليه الاصحاب ولا يعرف منهم خلاف سوى ما ينسب الى ابي جعفر بن بابويه من منع ناقضية النوم على الاطلاق لما روى في الفقيه روايتين ظاهرهما ينافي ناقضية النوم على الاطلاق مع اشتراطه في ديباجة كتابه ايراد ما يفتى به ويعتمد عليه ويكون حجة بينه وبين الله.

ولا- دلالة فيما ذكر على اعتقاده ومخالفته لان ذكر الروايتين مع الاشتراط المذكور يكشف عن اعتقاده بمفاد الروايتين وهذا الاعتقاد لا يستلزم ما نسب اليه من الخلاف لان الروايتين ليستا بناحييتين على عدم النقض فيمكن حمله به الروايتين على النوم الغير الغالب على السمع لان احدى الروايتين رواية سماعة بن مهران عن الرجل يخفق راسه وهو في الصلوة قائما اور اكعا قال ليس عليه الوضوء فالخفق ما لم يصل الى حد يوجب السقوط عن حال الركوع او القيام لا يبعد حمله على ما لم يغلب السمع والرواية الثانية سئل موسى بن جعفر (ع) عن الرجل يرقد وهو قاعد هل عليه وضوء فقال لا وضوء عليه مادام قاعداً ما لم ينفرج وحمل هذه الرواية على ما لم يصل حد غلبة السمع اولى لان الرقود اعم من النوم الغالب على السمع ويحتمل ضعيفا رجوعه رحمة الله عما اشترط في ديباجة الكتاب وعدم وفائه ما شرط فذكر الروايتين مع قيام الاحتمالين المذكورين لا- يصح نسبة الخلاف اليه وكيف كان فالذي يستفاد من الاخبار انتقاض الطهارة عند النوم المستغرق الغالب على السمع الذاهب بالعقل فهل يستند هذا الانتقاض بنفس النوم من دون مدخلية اذهاب العقل وان لم ينفك عنه ومن دون تجويز وقوع الحدث منه او مع تجويز وقوع الحدث فيكون كالبلبل المشتبه الخارج بعد البول او المنى من دون استبراء و يكون حكم النقض حكما ظاهرياً.

فههنا وجوه الاول ان النوم بنفسه حدث من الاحداث ناقض للطهارة ولا دخل

لذهاب العقل وجواز وقوع الحدث من النائم فى وصف ناقضية الثانى ان الناقض هو ذهاب العقل والنوم فى هذه المرتبة محقق المناقض الثالث ان الناقض هو الحدث المجوز فى حال النوم فحينئذ يكون النوم كما البلب المشتبه كاشفاً ظنياً عن الحدث الغلبة وقوعه فيه مع فرق فى المقامين لان البلب عين البول او المنى والنوم غير الحادث فيه ومرجعه الى عدم الاعتناء باحتمال عدم الوقوع فيحكم بوقوع الحدث حكماً ظاهرياً .

اما الوجه الاول فيستدل عليه بروايات منها صحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر وابي عبد الله (ع) ما ينقض الوضوء فقال ما يخرج من طرفيك الاسفلين من الذكر الغائط والبول او منى او ريح والنوم حتى يذهب العقل وكل النوم يكره والدبر من الا ان يكون تسمع الصوت ووجه الاستدلال لاختفاء فيه لاستناد النقص الى النوم وهذه الرواية وان كانت ظاهرة فى ناقضية النوم الا ان اعتبار ذهاب العقل وعدم سماع الصوت يوهم كون النوم مما يحقق الناقض اعنى ذهاب العقل او يقوى احتمال خروج الريح فتدل على الوجه الثانى باعتبار الاول وعلى الثالث باعتبار الثانى ويحتمل ان يكون اعتبار ذهاب العقل لتقوية احتمال خروج الريح .

ومنها صحيحة اخرى لزرارة عن احدهما (ع) قال لا ينقض الا ما خرج من طرفيك او لنوم وهذه الرواية ظاهر الدلالة على ناقضية النوم الا ان احتمال كونه مما يجوز فيه الريح قائم لما يأتى مما يدل على ذلك .

منها صحيحة اخرى له مضمرة قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يازرارة قد تنام العين ولا تنام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء ولم يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيىء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابداً بالشك ولكن ينقضه يقين آخر ودلالة هذه الرواية كما سبق فان الظاهر ان ناقضية النوم كانت محرزة عند زرارة والمشتبه عنده حكم الخفقة والخفقتين فيمكن ان يكون السؤال عن تحقق الموضوع بالخفقة

والخفقتين او ترتب الحكم على هذا المرتبة من النوم مع تحققه والثاني اظهر لقوله الرجل ينام وقول الامام في الجواب قد تنام العين ولا ينام القلب وكذا قوله فان حرك الى جنبه شيء الخ فقول الامام (ع) لا حتى يستيقن الخ ظاهر بل نص على ان النوم الغالب على القلب والاذن ناقض للطهارة الا انه لا يمنع الاحتمال الذي سبق مع ملاحظة ماياتي من الروايات الدالة على ان ناقضيته لتجوز الحدث.

منها صحيحة زيد الشحام قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن الخفقة والخفقتين ما ادري ما لخفقة والخفقتين ان الله تعالى يقول بل الانسان على نفسه بصيرة ان عليا(ع) كان يقول من وجد طعم النوم فانما اوجب عليه الوضوء فقوله من وجد طعم النوم الخ واضح الدلالة على ان النقض مستند الى النوم ومثل هذه الصحيحة صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله (ع) وقوله (ع) ما ادري ما لخفقة والخفقتين الخ معناه ان هذين اللفظين يطلقان على مراتب النوم وبعض مراتبه لا ينقض الوضوء بل الناقض هو مرتبته التي يجد النائم طعم النوم اعنى النوم الغرق وليس فيهما قصور عن دلالتهما على كون النوم ناقضاً من دون مدخلية لامر آخر بل بظاهرهما تايان عن الحمل على الوجه الثالث فلا بد من النظر في الروايات الدالة عليه وقوة دلالتها وصحة اسنادها فلو كانت بحيث يجب العمل بمفادها نحمل الروايتين على مدلولها والا فلا وسيجيء ذكرها وبيان مفادها .

منها صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق (ع) في الرجل هل ينقض وضوئه اذا نام وهو جالس قال اذا كان يوم الجمعة وهو في المسجد فلا وضوء عليه وذلك بانه في حال الضرورة ودلالتها على ناقضية النوم واضحة لانه (ع) لم ينف انتقاض الوضوء بل نفى وجوب الوضوء المضرورة وهي كون النائم في المسجد يوم الجمعة لعدم التمكن من الخروج من المسجد غالباً للزحام فمفاد الرواية كفاية التيمم عن الوضوء ضرورة ان المكان والزمان لا يعتبران في انتقاض الطهارة وهذه الصحيحة كسابقتها.

ومنها صحيحة معمر بن خلاد قال سمعت ابا الحسن (ع) عن رجل به علة لا يقدر

على الاضطجاع والوضوء يشتد عليه وهو قاعد مسنداً بالوسائد وربما اغفى وهو قاعد على تلك الحال قال يتوضأ قلت له ان الوضوء يشتد عليه فقال اذا خفى عليه الصوت فقد وجب الوضوء والظاهر ان المراد بالاعفاء هو النوم كما في الصحاح والقاموس وقوله (ع) الا اذا خفى عليه الصوت فقد وجب يحتمل اموراً وصول النوم مرتبة يخفى عليه الصوت مع كون الناقض هو النوم وذهاب العقل عند هذه المرتبة و احتمال وقوع الحدث عندها .

ومنها صحيحة عبد الحميد بن غواص عن الصادق (ع) قال سمعته يقول من نام وهو راكع او ساجد او ماش على اى الحالات فعليه الوضوء و هذه الصحيحة رد على من تقييد ناقضية النوم بحالة من الحالات ويمنع نقضه في بعض الحالات وحملها على كون النوم موجبا لوقوع الحدث و ان كان بعيداً غاية البعد لكن بعد دلالة الدليل لا بد من الحمل المذكور منها صحيحة عبدالله بن مغيرة عن الرجل ينام على دابته فقال اذا ذهب النوم بالعقل فليعد الوضوء وهذه الصحيحة ظاهرة في استناد النقض الى ذهاب العقل مع احتمال كون الناقض هو النوم في هذه المرتبة كما انه يحتمل كون اسناد النقض الى ذهاب العقل لاجل احتمال وقوع الحدث .

منها موثقة ابن بكير قلت ينقض النوم فقال نعم اذا غلب على السمع ولا- يسمع الصوت ورواية سعد اذنان وعينان ينام العينان ولا ينام الاذنان وذلك لا ينقض الوضوء فاذا نامت العينان والاذنان ينقض الوضوء وهاتان الروايتان ظاهر تان في اسناد النقض الى النوم .

واما الوجه الثانى فيدل عليه قوله (ع) في صحيحة زرارة السابقة حتى يذهب العقل فإن ظاهره اعتبار ذهاب العقل وكذا قوله (ع) في صحيحة عبدالله بن مغيرة المذكورة اذا ذهب النوم بالعقل فليعد الوضوء بل يحتمل ضعيفا كون اعتبار عدم استماع الصوت لاجل تحقق ذهاب العقل كما انه يحتمل ان يكون اعتبار ذهاب العقل لاجل كونه مظنة لوقوع الحدث.

واما الوجه الثالث فيمكن ان يستدل عليه بالروايات الدالة على حصر الناقض

في غير النوم كصحيحة زرارة عن الصادق (ع) لا يوجب الوضوء الاغائط او بول او ضرطة تسمع صوتها او فسوة تجدر يحها وصحيحة سالم بن فضل عن الصادق (ع) قال ليس ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك الاسفلين اللذين انعم الله عليك بهما ورواية زكريا بن آدم قال سئلت الرضا (ع) عن الناصور اينقض الوضوء قال انما ينقض الوضوء ثلث البول والغائط والريح وما كتب الرضا (ع) في جواب المأمون ولا ينقض الوضوء الا غائط او بول او ريح او دم او جنابة بتقريب حصر النواقض في غير النوم وفي بعض نسخ ذكر النوم في محل الدم فعلى هذه النسخة ليس الاستدلال بهذه الرواية في محله وان استدل عليه بعض الافاضل فاسناد النقض الى النوم في الروايات الاخر يحمل على كونه مظنة لوقوع الحدث وقد يجاب عن هذه الروايات ان الحصر اضافى والغرض دفع ما توهم من ناقضية القى والرعاى والحجامة وغيرها مما ذهب الى ناقضية العامة ولا يتم هذا الجواب بالنسبة الى ما كتب الرضا (ع) لانه (ع) في مقام حذر النواقض وتعدادها معاً ولذا ترى عدده (ع) جميع النواقض حتى الدم والجنابة فهو في مقام بيان النواقض باجمعها مع بيان الانحسار و دفع التوهم ويمكن ايضاً ان يستدل برواية بكر بن ابي بكر الحضرمي قال سئلت ابا عبدالله (ع) هل ينام الرجل وهو جالس فقال كان ابي يقول اذا نام الرجل وهو جالس مجتمع فليس عليه وضوء واذا نام مضطجعا فعليه الوضوء فان الفرق بين الجالس المجتمع والمضطجع في الحكم في المقام كالصريح في اعتبار تجويز الحدث في ناقضية النوم وحمل هذه الرواية على النقية في غاية البعد لان الامام (ع) لم يكن ملجأ في هذا الجواب لان السؤال عن تحقق النوم مع الجلوس لا عن حكم النقض واختلاف مراتبه في هذا الحكم واما اسناد الحكم الى ابيه (ع) فلا دلالة فيه على النقية ولا اشعار بل على خلاف النقية ادل سيما التعبير بعبارة كان ابي يقول الكاشف عن تكرار هذا القول عنه (ع) وشدة اهتمامه به فلو كان الحكم على خلاف الواقع لم يسنده الامام الى ابيه (ع) فلو اقتضت الضرورة الفتوى على خلاف الواقع يكتفي في الجواب بما يدفع الضرورة فلا يناسب التأكيد .

و مما يمكن ان يستدل به ماروى فى العلل والعيون بالسند الاتى عن الفضل عن الرضاء (ع) قال انما وجب الوضوء مماخرج من الطرفين خاصة ومن النوم دون ساير الاشياء لان الطرفين هما طريق النجاسة الى ان قال و اما النوم فان النائم اذا غلب عليه النوم يفتح كل شيء منه واسترخى مكان اغلب الاشياء عليه فيما يخرج منه الريح فوجب عليه الوضوء بهذه العلة فان كان المراد من العلة علة نفس الحكم بحيث يكون وجوب الوضوء دائراً مدار مظنة خروج الريح يكشف عن الوجه الثالث لعدم تيقن الخروج في اغلب الحالات وان كان المراد علة جعل هذا الحكم اعنى الحكمة يكشف عن ناقضية النوم وان لم يتيقن بخروج الريح بل ولو لم يخرج فان كون النوم كذلك صار علة بجعل الشارع اياه سبباً للتقص فالتقص هو النوم بهذه العلة فقوله (ع) فوجب عليه الوضوء بهذه العملة وان كان له ظهور في الثاني اعنى كون النوم ناقضا بنفسه وكون العلة علة للجعل لكن خبر ابى المصباح الكنانى الذي هو كالمفسر بهذه الاخبار يرشدنا الى ان المراد هو الاول لانه (ع) قال بعد ما سئل عن الرجل يخفق وهو في الصلوة اذا كان لا يحفظ حدثاً منه ان كان فعلية الوضوء واعادة الصلوة وان كان يستيقن انه لم يحدث فليس عليه وضوء ولا اعادة فترى ان المدار على عدم حفظ الحدث ان كان وان مع اليقين على عدم الحدث ليس بناقض ويمكن ان يقال ان اليقين بعدم الحدث يكشف عن عدم استغراق النوم وعدم وصوله الى مرتبة الناقضية لان السؤال عن الخفق وهو اعم من النوم الغرق .

وقديستدل على ناقضية النوم بقوله عزاسمه اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الاية بملاحظة ما ورد من تفسير القيام بالقيام من النوم روى الشيخ باسناده عن ابن بكير قال قلت لابي عبد الله (ع) قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا ما يعنى بذلك قال يعنى بذلك اذا قمتم من النوم قلت ينقض النوم الوضوء فقال نعم اذا كان يغلب على السمع ولا يسمع الصوت ومقتضى هذا التفسير حصر دلالة الآية على ناقضية النوم ووجوب الوضوء عند تحقق النوم واشتراط الطهارة عن الحدث المستند الى النوم وهذا يناهى ظاهر الاية لانها تدل بظاهرها على منشائية

هذه الافعال لانتزاع الطهارة واشتراط صحة الصلوة بها بل مانعية الحدث للصحة اى حدث كان فالاية غير قاصرة عن الدلالة على اشتراط الطهارة للصلوة وانتزاع الطهارة عن

هذه الافعال ولزوم رفع الحدث اى حدث كان والامر في الشرع كذلك.

فحينئذ يشكل حصر دلالة الآية في رفع الحدث المستند الى النوم وتفسير القيام بالقيام منه فكيف يمكن كون الحكم في الشرع الانور عاماً وكون الاية كافية للدلالة على العموم ويراد بها تحصيل الطهارة في مورد مخصوص وتفسير القيام بالقيام من النوم ويحال استفادة احكام الاحداث الاخر الى غير هذه الاية من الروايات فهذا التفسير مناف الجامعية القرآن و اشتماله على جميع الاحكام بل الاعتبار يشهد على استحالة هذا التفسير و امتناع تخصيص هذا الكلام ضرورة ان المتكلم اذا تكلم بكلام كاف لافادة امور متعددة وكان تلك الامور مراداً له لا يمكن تخصيص كلامه ببعض تلك الأمور واحالة استفادة غير ذلك البعض ببيان آخر فهذا التفسير يناسب انحصار الحدث في النوم في الشرع الانور ولعل ما بينا هو الذى منع بعض المفسرين من ذكر هذا التفسير كالطبرسى وغيره مع ان هذه الرواية بمرئى منه قال فى الصافى فى تفسير هذه الاية واريد بالقيام القيام من النوم ففى التهذيب والعياشي عن الصادق (ع) انه سئل ما معنى اذا قمتم قال اذا قمتم من النوم والعياشي عن الباقر (ع) سئل ما معنى بها قال عن النوم فاسترحنا عن تكلفات المفسرين و اضماراتهم واما وجوب الوضوء بغير حدث النوم فمستفاد من الاخبار كما ان وجوب الغسل بغير الجنابة مستفاد من محل آخر وكما ان ساير مجملات القرآن انما يتبين بتفسير اهل البيت (ع) وهم ادري بما نزل فى البيت من غيرهم انتهى.

وفيه ان كونهم ادري بمفادات القرآن والتزويل والتأويل ليس مما يخفى على احد من الامامية فان الثابت عندهم ان القرآن لا يعرف الا من خوطب به وان غير اهل البيت المعصومين (ع) لا يعرف حرفاً من القرآن فبعد القطع بصدور هذا التفسير عن الامام (ع) لا يتوقف احد في العمل به فمن ارتكب التكلف والاضمار في الاية لم يثبت عنده صدور هذه الرواية سيما مع اشتمال طريق هذه الرواية على احمد بن

محمد بن عيسى فى طريق الشيخ قدس سره وفيه كلام فى الرجال و اما الاضمار الذى ارتكب المفسرون فليس فى مورده لان هذه الجملة كاشفة عن التهيؤ للصلوة من دون اضمار لان قوله تعالى الى الصلوة بعد قوله تعالى قمتم يكشف عن ان محل الوضوء قبل الصلوة وبعد القيام و مع ملاحظة كلمة اذا الشرطية يستفاد شرطية الطهارة المنتزعة من هذه الافعال فتوسيط الى بين كلمتي قمتم والصلوة يعنى عن الاضمار و تنظير هذه الجملة بقوله تعالى واذا قرئت القرآن فاستعد بالله ويقوله اذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة ليس على ما ينبغي فان كلمة الى يمنع عن هذا التنظير وانما نظيرهما اذا اقمتم الصلوة لا اذا قمتم الى الصلوة بصراحة الثاني فى التهيؤ دون الاول و مع فرض احتياج الكلام الى الاضمار لا يكفى هذا التفسير فى رفعه لان انضمام من نوم يفيد حصر وجوب الطهارة عن الحدث المستند اليه والمعنى من الاضمار هو كلمة الى لا تفسير القيام بالقيام من النوم .

والحاصل ان ظاهر الاية غير ابيية عن الدلالة على اشتراط الطهارة المصلوة و وجوب رفع الحدث اى حدث كان و هذا الحكم ثابت فى الشرع الأنور من غير تقييد الحدث بالمستند الى النوم و حينئذ ينافى هذا التفسير ظاهر ما ورد فى الشرع و ظاهر الاية وليس صدور هذا التفسير من القطعيات حتى يجب العمل بها والانكباب عليها والمصير الى مفادها و مع فرض صحة هذا التفسير وكون المراد من القيام هو القيام من النوم يجرى فيه الوجه المذكورة و مما يستدل به على ناقضية النوم صحيحة اسحق بن عبدالله الاشعري عن ابي عبد الله (ع) قال لا ينقض الوضوء الاحداث والنوم حدث و ظاهر هذه الصحيحة ان نقض الطهارة منحصر فى الحدث وغير الحدث لا ينقض وناقضية النوم ليس مناقضا لهذا الحصر لان النوم ايضا من الاحداث و تخصيص النوم بالذكر لاجل خفاء امره فى اتصافه بصفة الحدثية فقوله (ع) والنوم حدث جواب عن اعتراض من يخفى عليه امر النوم ولا يرى انه من الاحداث و منه يظهر ان ناقضية النوم كان من المسلمات فى ذلك الزمان ولذا بادر الامام (ع) فى دفع الاعتراض على الحصر بالنوم بقوله والنوم حدث فالمعنى ان كون النوم ناقضا

لا ينافي حصر الناقض في الحدث لانه ايضاً من الاحداث.

وليس هذا الكلام من الامام من الاستدلال بالقياس المنطقي المنحصر في الاشكال الاربعة حتى يمكن الاعتراض عليه بانه ليس من الاشكال المنتجة فان الصغرى قد اشتملت على عقدي ايجاب وسلب وانتظام السالبة مع الكبرى لا ينتج لعدم اتحاد الوسط والموجبة ايضاً كذلك فان الموجبتين في الشكل الثاني عقيم لان اختلاف المقدمتين في الايجاب والسلب شرط في انتاج الشكل الثاني وان جعل عكسها كبرى منعنا كليتها ضرورة ان الراوى ليس في مقام الجدال والاستدلال كي يجيب الامام (ع) بالقياس المنطقي بل الحجة عند الراوى هو قول الامام (ع) الكاشف عن عقيدته (ع) الملازمة مع الواقع والعجب من الاساطين من الامامية انهم جعلوا هذا الكلام مورداً للاشكال والاعتراض بعد اعتقادهم انه من القياس المنطقي وغفلتهم ان الامام (ع) ما احتج بالقياس المنطقي لان المخاطب ممن يرى قوله حجة كاشفة عن الواقع وليس من المخالفين الذين يحتاج الامام الى الاستدلال بالقياسات المنطقية وتصدوا للجواب عن الاعتراض وجعلوا كلام الامام مورداً للنقض والابرام .

قال في المختلف بعد الاستدلال بهذه الصحيحة لناقضية النوم لا يقال لا يصح التمسك بهذا الحديث فان الصغرى قد اشتملت على عقدي ايجاب وسلب وانتظام السالبة مع الكبرى لا ينتج لعدم اتحاد الوسط والموجبة ايضاً كذلك فان الموجبتين في الشكل الثاني عقيم وان جعل عكسها كبرى منعنا كليتها لانا نقول انه (ع) في المقدمة الاولى نفى النقص عن غير الحدث وفي الثانية حكم بان النوم حدث فنقول كل واحد من الاحداث فيه جهتا اشتراك وامتياز وما به الاشتراك وهو مطلق الحدث مغاير لما به الامتياز وهو خصوصية كل واحد من الاحداث ولاشك في ان تلك الخصوصيات ليست احداثا والا لكان ما به الاشتراك داخلا فيما به الامتياز وذلك يوجب التسلسل واذا انتفت الحديثية عن المميزات لم يكن لها مدخل في النقص وانما يستند النقص الى المشترك الموجود على ما حكم به في المقدمة الثانية ووجود العلة يستلزم وجود المعلول فيثبت النقص بالنوم وهو المراد .

وفيه ان استناد النقض الى ما به الاشتراك لا يرفع الاشكال لان مفاد قوله (ع) لا ينقض الوضوء الاحداث حصر النقض فى الحدث بمعنى ان غير الحدث لا ينقض الوضوء لا ان جميع افراد الحدث ناقض للوضوء ولا يستفاد من هذه الجملة عليه ما به الاشتراك للنقض حتى يتم قوله قدس سره ووجود العلة يستلزم وجود المعلول ضرورة امكان كون العلة هو ما به الاشتراك مع خصوصية اخرى موجودة في بعض افراد الحدث وحصر العلة فى الحدث لا يمنع هذا الامكان ولدفعه عبارة اخرى كقولك الحدث او جميع اقسام الحدث ناقض للوضوء .

والحاصل ان مبنى الاشكال على توهم كون كلام الامام (ع) جارياً مجرى القياس المنطقى فاللازم في المقام هو دفع هذا التوهم كما بينا سابقاً .

قال شيخنا البهائى قدس سره فى مشرق الشمسيين بعد ايراد هذا الحديث بيان يمكن ان يكون المراد من هذا الحديث بيان حكيمين اولهما نفى النقض عماليس حدثا عندنا كالفهقة والرعاى وقرائة الشعر واكل ما مسته النار كما يقوله بعض العامة وثانيهما بيان كون النوم حدثاً شرعياً لا كما يقوله بعضهم من انه ليس بحدث وانما هو مظنة الحدث انتهى اما بيان الحكم الأول فمما لا شبهة فيه وليس مما يمكن نفيه لانه صريح كلامه (ع) فلا يحتمل غيره لان مفاد لا والا هو الحصر واما الحكم الثانى فكلامه (ع) الظاهر فيه لاحتمال كون حمل الحدث على النوم لاجل كونه مستلزماً له فى اغلب الاوقات .

ثم قال قدس سره ويمكن ان يكون المقصود منه اثبات كون النوم ناقضاً بترتيب مقدمتين على صورة القياس كما هو الظاهر من اسلوب العبارة وقد تراى في بادي النظر انه قياس من الشكل الثانى لكن صغراه متضمنة سلباً وايجاباً واعتبار كل منهما يوجب عقمه لعدم تكرار الوسط على الاول وعدم اختلاف مقدمتيه كيفاً على الثانى وهو من شرائط الشكل الثانى وفيه ما عرفت من عدم كون الكلام على صورة القياس قوله واعتبار كل منهما الخ فيه ان المقدمة الاولى مركبة من الايجاب والسلب ولا معنى لاعتبار احدهما في القياس فلو سلم كونه من القياس يجب ان يجعل ما يستفاد

منهما احدى المقدمتين كقولك الحدث مخصوص بالنقض او الناقض منحصر في الحدث فقوله والنوم حدث اذا انضم الى احدهما لا ينتج المطلوب .

ثم قال قدده فيمكن ان يجعل الحدث في الصغرى بمعنى كل حدث كما قالوه في قوله تعالى علمت نفس ما قدمت و اخرت من ان المراد كل نفس فيكون في قوة قولنا كل حدث ناقض فيصير ضربا اولا من الشكل الرابع وينتج بعض الناقض

نوم.

وفيه ان تأسيس الكلام للحصر وجعل الحدث في الصغرى بمعنى كل حدث لا يناسب لا والا لان حصر النقص في كل الحدث لا معنى له .

ثم قال ويمكن ان يجعل الصغرى كبرى وبالعكس فيصير من الشكل الاول وينتج النوم ناقض.

وفيه ان الصغرى هو مجموع قوله (ع) لا ينقض الضوء الاحداث .

وفيه ان جعل الصغرى كبرى لا يجعلها في قوة قولنا كل حدث ناقض لان مفادها حصر الناقض في الحدث لا ناقضية جميع الاحداث .

والحاصل ان هذا الحديث ليس من القياس وليس من شأن الامام الاستدلال بالقياس سيما مع كون الراوى من الامامية وكل ما قيل في المقام لتصحيح قياسيته لا يخلو من الاشكال والاضطراب بل مفاده حصر الناقض في الحدث وبيان ان النوم من الاحداث فظاهر الجملة الاخيرة ان النوم حدث وناقضيته لاجل كونه من الاحداث الا ان احتمال كون حمل الحدث عليه لاجل تضمنه اياه غالباً قائم مع ملاحظة ما سبق من اخبار حصر الناقض في غير النوم .

واما ما يغطى العقل او يزيله غير النوم من الاغماء والجنون والسكر وغيرها وان ادعى بعض الاصحاب الاجماع على ناقضيته ونفى بعض اخر الخلاف وافتوابها الا ان الاخبار خالية عن ذكرها سوى صحيحة معمر بن خلاد التي سبق ذكرها و ما ورد في اخبار ناقضية النوم من تعليق حكم النقص على ذهاب العقل وماروى في دعائم الاسلام عن ابى عبدالله جعفر بن محمد عن آبائه (ع) ان الضوء لا يجب الا من

ص: 235

حدث وان المرء اذا توضأ صلى بوضوئه ذلك ماشاء من الصلوة ما لم يحدث او ينم او يجمع او يغتم عليه او يكون منه ما يجب اعادة الوضوء اما لاول فلا دلالة فيه لعدم كشفه عن قول المعصومه (ع) سوى ما حكى عن الصدوق في الخصال انه في دين الامامية فان في هذه الجملة اشعار بانه مما حكم به المعصوم فهي مساوقة الخبر مرسل لكنها لاحجية فيها لجواز ان يكون من اجتهاده .

واما الثاني فقد عرفت سابقا ان الاعفاء فسر بالنوم ويكفي احتمال صحة هذا التفسير في بطلان الاستدلال .

واما الثالث فاحتمال كونه تقدير المنوم الناقض مبطل للاستدلال به.

واما الرابع فهو ضعيف السند ولا اعتماد عليه سيما مع ما فيه من عد النوم والجماع مغايراً للحدث لما عرفت من صحيحة اسحق بن عبدالله ان النوم حدث والجماع اقوى الاحداث فالعطف با وظاهر في المغايرة مع عدم التغاير . وقد يستدل على ناقضية الاغماء والسكر والجنون و نحوها بالاولوية لكونها اولى من النوم استيلاء وهو كما ترى لا مكان استبعاد النقص الى خصوص النوم وعن المنتهى الاستدلال بان النوم الذى يجوز معه الحدث موجب للوضوء فالاغماء والسكر اولى وفيه انه يمكن ان يكون لخصوص النوم دخل في تأثير التجويز هذا الاثر بمعنى كون التجويز المستند الى النوم مؤثراً في النقص لا- التجويز المطلق قال المحقق في المعتبر بعد نقل الاقوال من الشيخين وعلم الهدى وابن الجنيد رضوان الله عليهم وضابطه فلما غلب على العقل والحاستين لما روى معمر بن خلاد عن ابي عبدالله (ع) قال اذا خفى عليه الصوت فقد وجب الوضوء لا يقال صدر الحديث يتضمن الاعفاء وهو من اسماء النوم لانا نقول هذا اللفظ مطلق فلا يتقيد بالمقدمة الخاصة انتهى فهو قد حكم بان المناط في ايجاب الوضوء هو خفاء الصوت ولا اعتبار بخصوص النوم .

وفيه ان ضمير عليه راجع الى الرجل الذى اغفى عليه فلا اطلاق في اللفظ ولا تقييد والمراد هو خفاء الصوت المستند الى النوم.

ثم قال قدّه ولان النوم الذى يجوز معه الحدث و ان قل تجب معه الوضوء فمع الاغماء والسكر اولى وهذا استدلال بالمفهوم لا بالقياس و فيه ان الاستدلال بالمفهوم يتم اذا كان تمام المناط هو جواز الحدث واما مع امكان كون خصوصية النوم شرطاً في التأثير لا يتم هذ الاستدلال.

والحاصل ان المدرك في ناقضية الاغماء و امثاله منحصر في الاجماع فمن اعتقد بحجتيه صح له الحكم بناقضيتها ومن لم يعتقد بحجتيه ليس له الحكم بالنقض الا ان مراعات الاحتياط حسن في جميع المقامات سيما في المقام .

و مما ينتزع منه الحدث الاصغر دم الاستحاضة فهو موجب و منشأ لانتزاع الحدث الاصغر اذالم يثقب الكرسف ويعبر عن هذه المرتبة من الاستحاضة الصغرى بالاستحاضة القليلة و اذا نفذ في الكرسف ولم يتجاوز عنه يعبر عنها بالاستحاضة المتوسطة والاستحاضة الوسطى ومع التجاوز و السيلان يعبر عنها بالكثيرة ولكل منهما آثار واحكام خاصة فالقليلة منشأ لانتزاع الحدث الاصغر والكثيرة منشأ لانتزاع الحدث الاكبر والوسطى ينشأ منه حدث متوسط بين الحدثين و اما الوضوءات والغسل والاعسال فلا يؤثر في رفع الاثر اعنى الحدث مالم يرتفع الدم ولم تطهر المرثة بل الشارع اكتفى بهذه الوضوءات والاعسال على التفصيل الذي يبين في حله عن رفع الحدث ضرورة عدم تحقق الطهارة مع ما هو منشأ للحدث و اما تقييد الاستحاضة بالقليلة فلاجل ان الحدث بوصف الاصغرية لا ينتزع من المرتبتين الاخرتين وليس العنوان ما يوجب الوضوء حتى يشتمل المتوسطة والكثيرة بلعنوان البحث هو ما ينتزع منه الحدث الاصغر كما عرفت في صدر المبحث فلا يرد علينا ما اورد الشهيد (قدّه) على بعض العبارات بانه ان اريد من الموجب مالا يوجب الا الوضوء فينبغى ذكر المتوسطة فيما عدا الصبح اذلا يوجب الا الوضوء وان اريد ما يوجب الوضوء في الجملة فينبغى ذكر الموجبات الاحد عشر كي نحتاج في دفعه الى ان المراد ما يوجب الوضوء ولا يوجب غيره في كل حال وكيف كان فيدل على منشأيتها اى الاستحاضة القليلة لحدث الاصغر.

رواية زرارة عن أبي جعفر (ع) قال سئلته عن الطامث تقعد بعدد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين ثم هي مستحاضة فلتغتسل وتستوثق نفسها وتصلى كل صلوة بوضوء مالم ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسلت وصلت .

وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال المستحاضة تنتظر ايامها ولا تصلى فيها ولا يقربها بعلها فاذا جازت ايامها ورات الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه والمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه وتعجل هذه وتغتسل للصبح وتحتشى وتحبس وتضم فخذها في المسجد وسائر جسدها خارج ولا ياتيها بعلها ايام اقرائها وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وهذه ياتيها بعلها في ايام حيضها والاحاديث في هذا الباب كثيرة تاتي في محلها وقال ابن ابي عقيل قد يوجب عليها الغسل عند ظهور دمها على الكرسف لكل صلوتين غسل وتجمع بين الظهر والعصر بغسل وبين المغرب والعشاء بغسل وتفرد الصبح بغسل محتجاً برواية ابن سنان الصحيحة عن ابي عبد الله (ع) قال المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر وتصلى الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب فتصلى المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلى الفجر وترك ذكر الوضوء يدل على عدم وجوبه وجوابه ان هذه الصحيحة محمولة على الاستحاضة الكثيرة ولا تنافي وجوب الوضوء في القليلة.

وقال ابن الجنيد المستحاضة التي يثقب دمها الكرسف تغتسل لكل صلوتين آخر وقت الاولى واول وقت الثانية منهما وتصليهما وتفعل للفجر مفرداً كذلك والتي لا يثقب دمها الكرسف تغتسل في اليوم واللييلة مرة واحدة مالم يثقب واحتج بما رواه سماعة قال قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين و للفجر غسلا فان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلوة وجوابه انه محمول على الكثيرة والمتوسطة.

هذا تمام الكلام في منشأ انتزاع الحدث الأصغر الذي ينقض الطهارة الصغرى ويرتفع بها ومقتضى الحصر فيما ذكر عدم منشائية غيره ولا يجب ذكر ما ليس بمنشأ

الحدث لكن الاصحاب قدس الله تعالى اسرارهم خصصوا اشياء بالذكر وبينوا عدم ناقضيتها للوضوء تبعاً لماورد في احاديث اهل بيت العصمة من ذكرها رداً للمقاتلين بنا قضيتها من العامة ونحن نقتفي آثارهم فنقول ان ما قيل بايجابه للحدث و نقضه للطهارة الصغرى وليس هو كذلك امور .

(منها المذى) وهو ما يخرج عند الملاعبة والتقبيل والنظر قال في مجمع البحرين والمذى هو الماء الرقيق الخارج عند الملاعبة والتقبيل والنظر بلادفق وفتور وهو في النساء اكثر وقيل فيه لغات سكون الذال وكسرهما مع التثقيب وكسرهما وكسرهما مع التخفيف واشهر لغاته المذى بفتح الميم وسكون الذال ثم كسر الذال وتشديد الياء وعن الاموى المذى والودى والمنى مشددات وعن ابن الاثير انه البلب اللزج الذي يخرج من الذكر عند ملاعبة النساء وعن الهروى من انه ارق ما يكون من عند الممازحة والتقبيل.

وفي المسالك المذى ماء رقيق لزج يخرج عقيب الشهوة وفي المدارك قال الجوهرى المذى بالتسكين ما يخرج عند الملاعبة والتقبيل وفي الجواهر مثل ما قال الجوهرى ونقل عن الذخيرة كذلك وعن بعض المتأخرين انه نظم ذلك فقال

المذى ماء رقيق اصفر لزج خروجه بعد تفخيذ وتقبيل

ولا فائدة مهمة في تعريفه وبيان الفرق بينه وبين الودى والوذى وضبط لغاتها بل المهم هو معرفة ما هو منشأ للحدث كمنى والبول واما مالا يوجب الحدث فيكفى في نفي هذا الاثر منه كونه وراء المنشأ والموجب وكيف كان فعدم ايجابه للحدث مع كونه في غاية الشهرة مطابق للاصل ومعنى الاصل في المقام هو الاستصحاب بمعنى القاعدة الشريفة فهذا المايح لوخلى وطبعه عار من جميع الخصوصيات الطارية والصفات العارضة التي احدها صفة كونه موجبا للحدث لان هذا الوصف لا يطرح على شيء الا بجعل الشارع وحيث لم يثبت الجعل منه يبقى على حال الخلو ولا يتصف بصفة الناقضية ويترتب على هذا الاصل استصحاب الطهارة فيقال ان المكلف كان قبل خروج المذى منه متطهراً ولم يثبت ايجابه للحدث فيكون كذلك بعد الخروج

منها حسنة محمد بن مسلم با براهيم بن هاشم قال سئلت ابا جعفر (ع) عن المذى يسيل حتى يصيب الفخذ فقال لا يقطع صلوته ولا يغسله من فخذة انه لم يخرج من مخرج المنى انما هو بمنزلة النخامة.

منها حسنة بريد بن معاوية قال سئلت احدهما (ع) عن المذى فقال لا ينقض الوضوء ولا يغسل منه ثوب ولا جسد انما هو بمنزلة المخاط والبزاق.

منها حسنة زرارة عن ابي عبدالله قال ان سال من ذكرك شيء وذى او ودى وانت فى الصلوة فلا تغسله ولا تقطع الصلوة ولا تنقض له الوضوء وان بلغ عقبيك فانما ذلك بمنزلة النخامة وكل شيء خرج منك بعد الوضوء فانه من الحبائل او من البواسير وليس بشيء فلا تغسله من ثوبك الا ان تقدره .

والناظر فى هذه الاخبار لا يبقى له ريب فى ان المذى ليس من الاحداث ولا من الاخبار بل هو طاهر غير ناقض سواء كان من شهوة او من غير شهوة لترك الاستفصال فى غير صحيحة ابن ابي عمير والتصريح فيها بكونه من الشهوة فما ورد من الاخبار الدالة على نقضه للموضوع اذا خرج عن شهوة كصحيحة على بن يقطين سئلت ابا الحسن (ع) عن المذى اينقض الوضوء قال ان كان من شهوة نقض وموثقة الكاهلى قال سئلت ابا الحسن (ع) عن المذى فقال ما كان منه شهوة فتوضأ منه.

وخبر ابي بصير قال قلت لابي عبد الله (ع) المذى الذى يخرج من الرجل قال احد لك فيه حداً قال قلت نعم جعلت فداك قال فقال ان خرج منك على شهوة فتوضأ وان خرج منك على غير ذلك فليس عليك فيه وضوء و صحيحة يعقوب بن يقطين قال سئلت ابا الحسن (ع) عن الرجل بمذى وهو فى الصلوة من شهوة او من غير شهوة قال المذى منه الوضوء فيجب ان يحمل على التقية لذهاب جماعة من العامة اليه وقد يحمل على الاستحباب وهو لا يلايم قوله الا نقض فى صحيحة على بن يقطين كما انه يشكل فى صحيحة يعقوب بن يقطين لاجل ذكر الصلوة فيها فالحمل على التقية اولى وتنزيل المذى منزلة النخامة من اقوى الشواهد على ان المذى وساير منازل منزلتها ليس من عداد الموجبات للحدث ولا من الاخبار .

واما رواية محمد بن اسماعيل بن بزيع عن الرضا (ع) وسؤاله عنه (ع) عن المذى وجوابه بالامر بالوضوء والاعادة فى سنة اخرى كذلك وحكاية امر على (ع) المقصداد بالسؤال عن النبي (ص) عن المذى و جوابه (ص) بان فيه الوضوء فيحمل على عدم ذكر الراوى تمام الرواية لما عرفت من رواية اسحاق بن عمار انه قال ليس بشيء وكذا رواية محمد بن اسماعيل عن ابي الحسن (ع) فانها مشتملة على نفى الباس وقوله (ع) في حسنة زرارة وكل شيء خرج منك بعد الوضوء فانه من الحبائل او من البواسير الخ اشارة الى ان الاصل في الخارج من المكلف هو الطهارة هو الطهارة من الحدث والخبث فلا يغسل الا للاستتدار فالموجب للحدث لا بد ان يدل عليه دليل والاخبار الدالة عليه المذكورة مع مخالفتها للاصل وموافقها للعامة وقتلتها بالنسبة الى النافي لا تكافؤ معه فلا يعتمد عليها .

(ومنها الودى) قال في مجمع البحرين الودى بسكون الدال وبكسرهما وتشديد الياء وهو على ما قيل اصح وافصح من السكون البلبل اللزج الذى يخرج من الذكر بعد البول وقال في المدارك الودى بالدال المهملة الساكنة ماء ثخين يخرج عقيب البول وكذا فى الجواهر ويدل على عدم نقضه وعدم ايجابه للحدث بعد الاصل حسنة زرارة المذكورة حيث قال ان سال من ذكرك شيء ودى او وذى وانت فى الصلوة فلا تغسله ولا تقطع الصلوة ولا تنقض له الوضوء و ان بلغ عقيبك فانما ذلك بمنزلة النخامة وصحيحة زيد الشحام وزرارة و محمد بن مسلم عن ابي عبدالله انه قال او سال من ذكرك شيء من مذى او ودى فلا تغسله ولا تقطع له الصلوة ولا تنقض الوضوء انما ذلك بمنزلة النخامة وقد عرفت ان تنزيله بمنزلة النخامة شاهد على انه ليس بحدث ولا- خبث فما يظهر من بعض الاخبار من جعل الوضوء فيه كحر بن سنان فمحمول البتة على التقية .

(ومنها الودى) بالذال المعجمة ويظهر من مرسله ابن رباط انه ما يخرج من الادواء كما يظهر منها انه لاشيء فيه ويدل عليه حسنة زرارة المذكورة مع ان الاصل عدم ايجابه للحدث.

(ومنها مس الفرج) سواء كان الماس الرجل او المرنة روى عمار بن موسى عن ابي عبد الله في المرنة تكون في الصلوة فتظن انها حاضت قال تدخل يدها فتمس الموضع فان رات شيئاً انصرفت وان لم تر شيئاً تمت صلوتها.

وروى ابن ابي عمير عن غير واحد من اصحابنا عن ابي عبد الله (ع) قال ليس في المذى من الشهوة ولا من الانعاظ ولا من القبلة ولا من مس الفرج ولا من المساحقة وضوء ولا يغسل منه الثوب ولا الجسد وتدل على عدم تقضه صحيحة زرارة عن ابي جعفر (ع) انه ليس في القبلة ولا المباشرة ولا مس الفرج وضوء وصحيحة اخرى عنه (ع) ليس في القبلة ولا مس الفرج ولا الملامسة وضوء وتدل ايضا الاخبار الحاصرة للنواقض التي مرت اليها الاشارة في صدر المبحث كخبر زرارة لا ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك وصحيحة عن احدهما ما ينقض الوضوء فقال ما يخرج من طرفيك الاسفلين من الذكر والدبر من الغائط والبول .

وخبر ابي الفضل عن الصادق (ع) ليس ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك الاسفلين اللذين انعم الله بهما عليك واخبار آخر حاصرة لا يذكر فيه الاسفلين كصحيحة زرارة لا يوجب الوضوء الا غائط او بول او ضرطة تسمع صوتها او فسوة تجد ريحها وخبر زكريا بن آدم عن الرضا (ع) مسئله عن الناصور اينقض الوضوء انما ينقض الوضوء ثلث البول والغائط والريح وكالخبر المنقول عن العيون ولا ينقض الوضوء الا غائط او بول او دم او جنابة .

ويدل على عدم النقض خبر عبدالرحمن بن ابي عبدالله عن ابي عبدالله (ع) قال سئلته عن رجل مس فرج امرئته قال ليس عليه شيء وان شاء غسل يده والقبلة لا يتوضأ منهما .

و خبر سماعه عن الصادق (ع) عن الرجل يمس ذكره او فرجه او اسفل من ذلك وهو قائم يصلى يعيد وضوئه فقال لا باس بذلك انما هو من جسده وصحيحة معوية بن عمار قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن الرجل يعبث بذكره في الصلوة المكتوبة فقال لا باس به والناظر في هذه الاخبار يحكم حكماً قطعياً بان مس الفرج لا ينقض الوضوء

ولا يوجب الحدث سواء كان الماس الرجل او المرئة او كان الممسوس فرج نفسه او فرج غيره وكان المس حلالا او حراما لمارايت من نفى لباس عن مس الرجل فرجه او فرج امرته فيها والحكم باتمام المرئة صلوتها بعد مس فرجها واما حكم مس المرئة فرج غيرها فيكفي في اثباته الاطلاقات والاخبار الحاصرة كما ان هذه الاخبار الحاصرة يكفي في تعميم الحكم على الحرام والحلال كما ان غيرها تدل ايضاً مع ملاحظة ترك الاستفصال .

فلا وقع لما حكى عن ابن الجنيد قدس الله سره انه قال من مس ما انضم عليه الثقبان نقض وضوئه وان مس ظهر الفرج من الغير ناقض للطهارة من المحلل والمحرّم وما قال الصدوق قدس سره اذا مس رجلا باطن دبره او باطل احليله فعليه ان يعيد الوضوء وان كان في الصلوة قطع الصلاة وتوضأ واعاد الصلوة وان فتح احليله اعاد الوضوء والصلوة مستدلين بموثقة ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) قال اذا قبل المرئة من شهوة او مس فرجها اعاد الوضوء وموثقة عمار الساباطى عن ابي عبد الله (ع) قال سئل عن الرجل يتوضأ ثم يمس باطن دبره قال نقض وضوئه وان مس باطن احليله فعليه ان يعيد الوضوء وان كان في الصلوة قطع الصلوة ويتوضأ ويعيد الصلوة وان فتح احليله اعاد الوضوء واعاد الصلوة.

لان هاتين الموثقتين موافقتان لمذهب جماعة من العامة ومخالفتان للاخبار الواردة من اهل بيت العصمة واكثرها صحاح وبعضها من الموثقات وان احد من المتوهمين توهم ان موثقة عمار هذه مشتملة على خصوصية مفقودة في الاخبار لان فيها رتب النقض على مس باطن الدبر واعادة الوضوء على مس باطن الاحليل وفتحته وليس في الاخبار المستندة لنفى النقض ذكر من باطن الدبر والاحليل وفتحته فليس فيها ما يخالف الاخبار الصحاح والموثقات كى تقدم تلك الاخبار فما المانع من الحكم بناقضية مس الباطن من الدبر والاحليل وكذلك فتحته ولم لا يجوز في الشرع الانور اختلاف حكم مس الظاهر ومس الباطن وكذلك فتح الاحليل.

والحاصل ان مفاد الموثقة امر مغاير لمفادات غيرها فيمكن العمل بها فيقال

في جوابه ان عمار الساباطي وان كان ثقة الا ان في فهمه اعوجاج وعادته النقل بالمعنى وضم معتقده على الحديث روى محمد بن مسلم قال قلت للصادق (ع) ان عمار الساباطي يروي عنك رواية قال وماهي قلت ان السنة فريضة قال (ع) اين يذهب ليس هكذا حدثته انما قلت الحديث وقال المجلسي والذي يظهر من اخبار عمار انه كان ينقل بالمعنى مجتهداً في معناه وكلمة في خبره فمن فهمه الناقص .

وروى عن ابي عبدالله (ع) ان المرء احق بماله مادام فيه شيء من الروح والحق به فان اوصى به كله فهو جائز وروى الشيخ قده في التهذيب عن عمار عن جعفر (ع) عن ابيه ان علياً (ع) لم يغسل عمار بن ياسر ولا هاشم بن عتبة قال دفنهما في ثيابهما ولم يصل عليهما ثم قال قوله ولم يصل عليهما وهم من الراوى على انه كان فطحياً لا ينبغي العمل بروايته اذا كان منفرداً فيها على ان الفرق بين ظاهر الاحليل وباطنه في غاية البعد سيما مع ملاحظة قوله (ع) لا باس بذلك انما هو من جسده معان اخبار حصر الناقص مخالفة بهذه الرواية فلا يصح قول المتوهم فليس فيها ما يخالف الاخبار .

(ومنها التقييل) فقد مضى في رواية ابن ابي عمير وصحيحة زرارة نفى الوضوء عن القبلة وعن غيرها وتدل على النفي الاخبار الحاصرة ويدل على نفى الوضوء في خصوص القبلة صحيحة الحلبي قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن القبلة تنقض الوضوء قال لا باس واما خبر ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) الامر باعادة الوضوء اذا قبل الرجل المرثة او مس فرجها فمحمول على التقية لما اشتهر من العامة ايجاب الوضوء بالقبلة.

واما ملامسة النساء فالمراد بها هو الجماع للامس ساير الاعضاء كما يظهر من رواية فضل بن الحسن الطبرسي في مجمع البيان عن علي في قوله تعالى اولا مستم النساء فلم تجدوا ماءً فتييموا ان المراد به الجماع خاصة.

وروى العياشي عن الحلبي عن ابي عبد الله لا قال للامس هو الجماع وعن منصور بن حازم عن ابي عبد الله الا للامس الجماع .

وعن الحلبي عن ابي عبد الله قال سئله قيس بن رمانه فقال اتوضأ ثم ادعو

الجارية فتمسك بيدي فاقوم فاصلى اعلى وضوء قال لاقلت فانهم يزعمون انه للمس قال لا والله ما للمس الا الوقاع يعنى الجماع ثم قال كان ابو جعفر (ع) بعد ما كبر يتوضأ ثم يدعو الجارية فتأخذ بيده فيقوم فيصلى فمس اعضاء المرثة من دون جماع لا ينقض الوضوء ويكفي في هذ الحكم الأصل و اخبار حاصر النواقض كما انهما كافيان لنفى النقض عن المضاجعة وقدمر فى رواية ابن ابى عمير ورواية زرارة نفى الوضوء عنها ويظهر من صحيحة ابى مريم عبد الغفار بن القاسم ايضاً ان المراد بالملامسة هو الواقعة لانه قال قلت لابي جعفر (ع) ما تقول في الرجل يتوضأ ثم يدعو جاريته فاتخذ بيده حتى ينتهى الى المسجد فان من عندنا يزعمون انها الملامسة فقال لا والله ما بذلك باس وربما فعلته وما يعنى بهذا اولامستم النساء الا الواقعة في الفرج وفي الاستبصار الا الواقعة بدون لفظ الفرج وفي بعض نسخ التهذيب الا الواقعة دون الفرج وقال فى الوافي ان ما فى الاستبصار اوضح واما على ما فى التهذيب فلا بد من اضممار لفظ المس كما فعله بعض .

(ومنها الرعاف والحجامة وخروج الدم) غير الدماء الثلاثة فيدل على عدم ناقضيتها رواية ابى بصير عن ابى عبد الله (ع) قال سئلته عن الرعاف والحجامة وكل دم سائل فقال ليس فى هذا وضوء انما الوضوء من طرفيك الذين انعم الله بهما عليك و على عدم ناقضية خصوص الرعاف صحيحة الحلبي عن ابى عبد الله (ع) فى حديث قال سئلته عن رجل رعف فلم يرق رعافه حتى دخل وقت الصلوة قال يحشوانفه بشيء ثم يصلى ولا يطيل ان خشى ان يسبقه الدم ورواية جابر عن ابى جعفر (ع) قال سمعته يقول لور عفت دروقا مازدت على ان امسح منى الدم واصلى .

وصحيحة محمد بن مسلم قال سئل ابا جعفر (ع) عن الرجل ياخذه الرعاف والقيء في الصلوة كيف يصنع قال ينقتل فيغسل انفه ويعود فيصلوته وان تكلم فليعد صلوته وليس عليه وضوء دلت على حكم القيء ايضاً ومما يدل على عدم النقض بالنسبة الى الرعاف والقيء كموتقة ابى بصير المضمرة قال سمعته يقول اذا جاء الرجل وهو على طهر فليتمضمض واذا رعف وهو على وضوء فليغسل انفه فان ذلك يجزيه و

ومما يدل على عدم نقض الرعاف والقيء رواية ابي هلال قال سئلت ابا عبد الله اينقض الرعاف والقيء ونتف الابط الوضوء فقال وما تصنع بهذا هذا قول المغيرة بن سعيد لعن الله المغيرة يجزيك من الرعاف والقيء أن تغسله ولا تعيد الوضوء دل على عدم نقض نتف الابط ايضاً لانه (ع) اسنده الى المغيرة ولعنه ويدل على عدم نقض الرعاف والقيء والدم رواية سلمة بن أبي حفص عن ابي عبد الله (ع) ان علياً صلوات الله ابي عليه كان يقول لا يقطع الصلوة الرعاف ولا القيء ولا الدم الحديث لان نقض الوضوء يستلزم قطع الصلوة فالحكم بعدم القطع يكشف عن عدم النقض ويدل على عدم نقض الرعاف خاصة حسنة الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال سئلته عن الرجل يصيبه الرعاف وهو في الصلوة قال ان قدر على ماء عنده يميناً او شمالاً بين يديه وهو مستقبل القبلة فليغسله عنه ثم يلصق ما بقي من صلوته وان لم يقدر على ماء حتى ينصرف بوجهه او يتكلم فقد قطع صلوته والدلالة غير مخفية .

ويدل على عدم نقض خروج الدم وسيلانه صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال سئلته عن الرجل استاك او تخلل فخرج من فمه دم اينقض ذلك الوضوء قال لا ولكن يتمضمض قال وسئلته عن رجل كان في صلوته فرماه رجل فشججه فسال الدم فقال لا ينقض الوضوء ولكنه يقطع الصلوة.

فماروى عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (ع) عن رجل اصابه دم سائل قال يتوضأ ويعيد قال وان لم يكن سائلاً توضأ وبنى قال وتصنع ذلك بين الصفا والمروة ومارواه حسن بن بنت الياس قال سمعته يقول رايت ابي صلوات الله عليه وقد عرف بعد ما توضأ دماً سائلاً فتوضأ يجب ان يحملاً على النقية كما فعله الشيخ قد. ويحتمل الحمل على غسل الموضع لما مضى من خبر ابي بصير حيث قال (ع) فليغسل فان ذلك يجزيه ولا يعيد وضوئه ولماروى ابو حبيب الاسدي عن ابي عبد الله (ع) قال سمعته يقول في الرجل يرعف وهو على وضوء قال لا يغسل آثار الدم و يصلى ويمكن حمل رواية حسن على الاستحباب قال صاحب المنتقى على ما حكى عنه الحمل على الاستحباب ليس

في الحقيقة بتأويل لان مجرد الفعل لا اشعار فيه بالوجوب ويدل على عدم نقض ما ذكر حصر النواقض.

(ومنها انشاد الشعر) ويدل على عدم نقضه بعد الاصل واخبار حصر النواقض حنة معوية بن ميسرة قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن انشاد الشعر هل ينقض الوضوء قال لا وروى الصدوق ره في الفقيه انه سئل عن انشاد الشعر هل ينقض الوضوء فقال لا ويؤيد عدم النقض ما روى من انشاد امير المؤمنين الشعر في بعض الخطب على المنبر ولم ينقل انه خرج للوضوء واما مضمرة سماعة قال سئلته عن نشيد الشعر هل ينقض الوضوء او ظلم الرجل صاحبه او الكذب فقال نعم الا ان يكون شعراً يصدق فيه او يكون يسيراً من الشعر الايات الثلاثة والاربعة فاما ان يكثر من الشعر الباطل فهو ينقض الوضوء فلا يعارض ما دل على عدم النقض لما فيه من الاضمار مع كون الراوى من الواقفية وكذا زرعة الراوى عن سماعة واما الحمل على الاستحباب فهو بعيد في الغاية .

(منها تقليم الاضفار والحلق واخذ الشعر) فيدل عليه بعد الاصل موثقة محمد الحلبي قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن الرجل يكون على طهر فيأخذ من اظفاره او شعره ايعيد الوضوء فقال لا- ولكن يمسح راسه و اظفاره بالماء قال قلت فانهم يزعمون ان فيه الوضوء فقال ان خاصمونكم فلا تخصموهم وقولوا هكذا السنة دلت على عدم النقض وعلى ان النقض مما يزعم اهل الخلاف وصحيحة زرارة قال قلت لا بي جعفر (ع) الرجل يقلم اظفاره ويجز شاربه وياخذ من شعر لحيته وراسه هل ينقض ذلك وضوئه فقال يا زرارة كل هذه سنة والوضوء فريضة وليس شيء من السنة ينقض الفريضة وان ذلك ليزيده تطهيراً.

وصحيحة سعيد بن عبد الله الاعرج قال قلت لابي عبد الله (ع) آخذ من اظفاري ومن شاربي و احلق راسي افاغتسل قال لا ليس عليك غسل قلت فاتوضأ قال لا ليس عليك وضوء قلت فامسح على اظفاري الماء فقال هو طهور ليس عليك مسح ويدل ايضاً اخبار حصر النواقض وورد في الروايات اشياء اخر نفت عنها النقض كما كل ما مسته

النار ومس الكلب والقرقرة في البطن ومس الكافر و ملاقات البول والغائط البدن و خروج حب القرع والديدان من الدبر مع عدم التلطيخ بالنجاسة والجشأ والضحك والقيح والمدة والقهقهة وورد اخبار آخر آمرة بالوضوء حاكمة بالنسبة الى بعض ما ذكر فبعد وضوح الامر واخبار الحصر لا- ينبغي ذكر جميعها و يجب حمل ما دل على النقض على ما يقتضيه المقام كالتيقن فان اكثر ما دل على النقض موافق لمذهب جماعة من العامة.

واما الحيض والنفاس والجنابة فقدم ذكرها في المقام لاجل ان الكلام في منشاء الحدث الاصغر فقط وهي منشأ المحدث الاكبر ايضاً فينبغي ايرادها في بحث آخر يذكر فيه منشأ الحدث الاكبر فليس لاحد ان يتوهم ان الحيض مثلاً لا ينقض الطهارة الصغرى لان ما يوجب الحدث الأكبر يستحيل ان لا ينقض الوضوء ولا يرفع الطهارة الصغرى لما عرفت سابقاً ان حقيقة الحدث مناقضة للطهارة فالحدث الاكبر لا يباين الاصغر في الطبيعة والحقيقة لان التفاوت بينهما بالصغر والكبر فلا يمكن ان يجتمع مع الطهارة الصغرى بل هو اولى بنقضها من الاصغر .

والحاصل ان الناقض للطهارة الكبرى لا يمكن ان لا ينقض الطهارة الصغرى فيستحيل اجتماع الطهارة الصغرى مع الحدث الاكبر وكذا الحال في مس الميت على القول بكونه مما ينقض الطهارة الكبرى ويوجب الغسل ولا ينافي ما ذكر ما بينا وذهننا اليه من كفاية الغسل عن الوضوء اى غسل كان بل مقتضى كون الحدث حقيقة واحدة مناقضة للطهارة التي هي ايضاً كذلك ارتفاع الاصغر بما يرتفع الاكبر منه.

ثم ان مقتضى ما عرفت مما سبق من كون الطهارة والحدث امرين وجوديين متضادين يرتفع كل واحد منهما من ورود الآخر ويرفع ويزيل كل واحد منهما المورود ترتيب الاثار على الموجود منهما حتى يعلم ورود الآخر لان كل واحد منهما مما يستمر وجوده ولا يزول بغير مزيل فالشاك في الطهارة مع تيقن الحدث محدث لان الحدث مما لا يزول بغير المزيل فعلى المكلف ان يترتب على الحدث المتيقن وجوده

آثاره الى ان يعلم بوجود ما يزيله وكذا الامر في الطهارة فالشك في وجود الحدث مع تيقن وجود الطهارة متطهر فان الطهارة ايضاً مما لا تزول الا بالمزيل.

والحاصل ان مقتضى الاستصحاب الاخذ بالمتيقن وعدم الاعتناء بالشك والمراد من الاستصحاب هو الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالرافع والمانع ومعنى الاقتضاء هو ان الشيء لو خلى وطبعه خال عن جميع الخصوصيات العارضة الطارئة فلا يحكم لطرورية من الطوارئ قبل العلم به من غير فرق بين العوارض الوجودية و العدمية فكل موجود ثبت فيه اقتضاء الدوام والاستمرار يترتب عليه احكام المقتضى ما لم يعلم تبدله بالمعدوم والامر في المعدوم اظهر وهذه قاعدة عقلية واصل عقلي يسمى بالقاعدة الشريفة في لسان القوم وليس المراد منه العلة الناقصة والمرتب عليه هو المعلول فلا يحكم بثبوت المعلول مع الشك في المانع لان الاصل لا يثبت لان الاثبات من شأن الدليل والاصل وظيفة الجاهل فائر الاستصحاب في المقام هو معذورية الجاهل بحدوث الحدث بعد العلم بتحقق الطهارة وعدم معذورية الجاهل بتحقق الطهارة بعد العلم بحدوث الحدث وليس المراد من الاستصحاب هو الاخذ بالحالة السابقة من حيث هي كذلك ما لم يتحقق الاقتضاء ومع تحققه لا اثر للحالة السابقة فالأثر يدور مدار الاقتضاء وتحقق الحالة السابقة في بعض الموارد مع الاقتضاء من الامور الاتفاقية ولذا ترتب الاثر على الاقتضاء مع فقد الحالة السابقة.

كما في المرئة حيث شكت في قرشيتها فتستصحب عدم القرشية مع انها ليست لها حالة سابقة على الشك تتيقن في تلك الحال عدم قرشيتها لان حالها مشكوك فيه في اول وجودها فمعنى الاستصحاب في المقام ان المرئة لو خليت وطبعها خالية عن الامور الطارئة ومنها القرشية فانها من الامور الطارئة على الانسان بل يترتب الاثر يعنى يجرى الاستصحاب مع كون الحالة السابقة على خلاف المستصحب كاستصحاب لزوم العقد اذا كان فيه خيار المجلس وشك في تعقبه بخيار آخر مع ان الحالة السابقة الجواز وكذا الحال في الشك في القاطع فالشك في حدوث الحدث في اثناء الوضوء يستصحب الطهارة مع كون الحالة السابقة على الوضوء هو الحدث

فمعنى هذا الاستصحاب ان الوضوء اعنى الغسلتين والمسحتين مقتضى للطهارة وهو منشأ لانتزاع الطهارة لولم يمنع عن الانتزاع مانع كالحدث فبعد الشك ناخذ بالمقتضى ولا نعتى بالمانع فنحكم بحدوث الطهارة.

ان قلت قد اعترفت بان الاصل لا يثبت وان الاثبات من شأن الدليل وان المراد من المقتضى ليس هو العلة الناقصة وان المعلول لا يثبت ولا- ترتب على العلم بالمقتضى وعدم العلم بالمانع فكيف حكمت ترتب الطهارة على الوضوء الذي هو مقتضى للطهارة مع الشك في الحدث في الاثناء الذي هو المانع.

قلت ان الطهارة ليست من المعاليل المستقلة الموجود في الخارج بل ليس لها وجود سوى وجود منشأ انتزاعها ففي الخارج الطهارة عين الوضوء والوضوء عين الطهارة ضرورة اتحاد الأمر المنتزع مع منشأ انتزاعه وجوداً فليس للطهارة وجود مباين لوجود الوضوء وما بيننا من عدم ترتب المعلول على العلة الناقصة وعدم امكان اثباته بها مع الشك في المانع انما هو في المعلول الذي له وجود مستقل مباين لوجود علته والاصل لا يصلح لاثبات المباين واما الامر المنتزع فحيث انه متحد الوجود مع المنشأ للانتزاع فيكفي في الحكم بترتبه عليه العلم لوجود المنشأ والاصل يدفع وجود المنشأ لالا. المانع من الانتزاع ان قلت كيف يجوز الحكم باتحاد الوضوء مع الطهارة وجوداً مع كون الاول مما يزول ويفنى والثاني مما يستمر ويبقى و لذا يكون شرطاً لصحة الصلوة قلت منشائية الوضوء للطهارة انما هي بلحاظ حدوثه لا بلحاظ بقائه ومن البين ان حدوث الشيء لا يتطرق فيه الزوال والغناء وموارد جريان الاستصحاب مع فقد الحالة السابقة بل مع مخالفة المستصحب مع الحالة السابقة كثيرة في ابواب الفقه ليس هنا مقام ذكرها ولا يخفى على المتتبع.

والحاصل ان الاستصحاب بمعنى الاخذ بمجرد الحالة السابقة مغاير معه بمعنى الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع وما يعمل به الاصحاب رضوان عليهم من السلف والخلف في جميع ابواب الفقه هو المعنى الثاني واما الاول وان كان مما يطلق عليه الاستصحاب لكنه ليس من الأصول المعتمدة عند الامامية قدس الله اسرارهم بل عند كثير من العامة العاملين بالقياس واشتراك هذين الاصلين في التسمية واجتماع

مفهوميهما فى اكثر المصاديق اوجب الاشتباه و اوجد النزاع فذهب بعضهم بحجية الاستصحاب وانكر الاخر فالمثبت المحجبة ناظر الى الثانى والمنكر الى الاول فمورد الاثبات مخالف لمورد النفي فمن يقول بان ما يسمونه استصحاباً اسراء حكم موضوع الى موضوع آخر وان ما ثبت جاز ان يدوم و جاز ان لا يدوم يريد الاول و من يقول ان امر الاستنباط لا يتم الا بالعمل بالاستصحاب مراده الثانى.

والحاصل ان الاستصحاب الجارى فى الحدث مع تيقنه والشك فى الطهارة وفى الطهارة اذا كان الأمر بالعكس هو بمعنى الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع فان الطهارة لوخلى و طبعها مما يستمر وجوده الى ان يرتفع بالرافع فمع الشك فى الحدث الرافع لها نحكم ببقاء الطهارة وندفع المانع بالاصل وهذا معنى الاخذ بالاقتضاء وعدم الاعتناء بالمنع وكذا الامر فى الحدث فانه ايضاً يبقى ويستمر ما لم يرفعه رافع والحالة السابقة فى المقامين وان كانت مطابقة مع المستصحب الا ان الأثر ليس مستنداً اليه بل استناده الى الاقتضاء و لذا يترتب الاثر مع عدم وجود الحالة السابقة بل مع مخالفتها مع المستصحب كما عرفت فالتفكيك بين الحالة السابقة وبين ترتب الأثر من اقوى الشواهد على عدم تأثيرها فيه كما ان دوران الاثر مدار الاقتضاء وجوداً وعمداً من امتن البراهين ان المؤثر هو الاقتضاء فترى المنكر لاستصحاب الحال فى مقام الرد يقول ان الحادث جازان يدوم و جاز ان لا يدوم واما القاعدة الشريفة اعنى الاخذ بالاقتضاء وعدم الاعتناء بالمانع لا يتأمل احد فى العمل بها فهى معمول بها من اول الطهارة الى آخر الديات وليست قابلة للانكار وليس الشك فى المانع معتبراً فى جريان الاستصحاب بلحاظ التردد بل المعتبر فى الجريان هو الجهل بحدوث المانع والتعبير بالشك لاجل تقابله باليقين حيث ان المراد منه هو الثبات والشك عبارة عن التزلزل لا ان للمتردد دخلا فى جريان الاصل بحيث لوغفل المكلف ولم يتردد فى حدوث المانع لم يجر الاصل لفقد التردد ضرورة ان التردد الذى هو جهة وجودية لا اثر له فى الاخذ بمقتضى المقتضى بل المناط هو الجهل بالحدوث اى حدوث المانع والعلم بالمقتضى بل التحقيق ومقتضى النظر الدقيق ان

الآثر مرتب على العلم بالمقتضى في حال الجهل بالمانع لا ان للجهل تأثيراً في جريان الاصل لانه امر عدمى لا اثر له بل العلم يؤثر في هذا الحال واما الشك وان كان امراً وجودياً الا انه لا يؤثر في نفس الوظيفة غاية الامر توقف الاخذ بالوظيفة على الالتفات الموجب للتردد .

والحاصل ان نفس الوظيفة اثر للعلم بالمقتضى عند الجهل بالمانع وأخذها يتوقف على الالتفات لعجز الغافل عن العمل بوظيفته والتردد لآثر له ابداً فمن غفل عن حاله وصلّى ثم علم انه لو كان ملتفتاً لشك في الطهارة يجرى استصحاب الحدث لانه جاهل بالطهارة قبل الصلوة وعدم شكه لعدم التفاته بحاله لا يمنع جريان الاستصحاب وليس هذا المورد من موارد قاعدة الشك بعد الفراغ ضرورة ان موردها منحصر فيما اذا كان الشك لاجل احتمال النسيان والغفلة فلا معنى لجريانها بعد العلم بانه لو كان ملتفتاً لشك في الطهارة فليس المورد من موارد حكومة قاعدة الفراغ على الاستصحاب فالعلم بالحدث مع الجهل بالطهارة كاف في جريان الاصل وان لم يتحقق الشك.

كما ان الظن بالمانع لا يمنع من الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع م-ا لم يبلغ مرتبة الاطمينان المقتضى للاتباع والحجية القائم مقام العلم لان الظن جهل قبل الوصول الى مرتبة الاطمينان واما معه فيجب اتباعه ولا يعتني بالاحتمال الضعيف لانه حينئذ يؤثر اثر العلم لا يجابه سكون النفس فلا فرق بين الشك وبين الظن الغير البالغ حد الاطمينان في عدم نقض اليقين بهما لاشتراكهما في كونهما جهلاً فلا يعتبر في جريان الاصل عدم وجود الظن على خلافه لعدم دليل يدل على هذا الاعتبار ولا يتوقف اعتبار الاستصحاب على ايجابه الظن ايضاً لان حجيته ليس من باب الظن .

فالاستصحاب ليس من الامارات بل هو اصل من الاصول العقلية والاخبار مؤكدة لحكم العقل والعقل لا يفرق في الاخذ بالاقتضاء وعدم الاعتناء بالمانع بين حصول الظن بعدم المانع وعدم زوال المستصحب وبين عدم الحصول ولا يرى اناطة جريان الاصل على حصول الظن بل يجرى الاصل ويأخذ بمقتضى المقتضى مع كون

المستصحب مظنوناً أو مشكوكاً أو موهوماً على ان الظن ان كان المراد منه الظن الشخصي فهو عبارة أخرى عن عزل الاستصحاب عن منصب الحجية و اعطاء الاعتبار بالظن المستلزم لوجوب اتباعه من اى سبب حصل مع ان الاستصحاب لا يوجب الظن في مورد من الموارد ولم يقل بافادة الاستصحاب الظن الشخصي احد من الفقهاء والأصوليين سوى ما حكى عن شيخنا البهائي قده في الحبل المتين عبارة تظهر منها اعتبار الظن الشخصي .

فانه قال لا يخفى ان الظن الحاصل بالاستصحاب فيمن تيقن في الطهارة وشك في الحدث لا يبقى على نهج واحد بل يضعف بطول المدة شيئاً فشيئاً بل قد يزول الرجحان ويتساوى الطرفان بل ربما يصير الراجح مرجوحاً كما اذا توضحاً عند الصبح وذهل عن التحفظ ثم شك عند المغرب في صدور الحدث منه ولم يكن من عادته البقاء على الطهارة الى ذلك الوقت والحاصل ان المدار على الظن فمادام باقياً فالعمل عليه وان ضعف انتهى .

وفيه ان الاستصحاب لا يفيد الظن لانه ليس من الامارات ولوفرض حصول الظن في بعض الموارد ليس مستنداً اليه وعدم بقاءه على نهج واحد كما صرح به دليل على عدم استناده اليه بل استناده الى العادات والاعتبارات من عدم طول المدة والتحفظ وغيرهما ومع فرض الافادة لا معنى لاناطة الحكم عليه المستلزمة لعدم جريان الاستصحاب مع تساوى الاحتمالين ورجحان التقيض بل عدم اعتباره وقوله قده ان المدار ظاهر بل صحريح في عدم اعتبار الاستصحاب بنفسه وان المدار على الظن من غير استناد الحكم الى الاستصحاب فلا معنى لجعل العنوان الاستصحاب وتخصيص المستفاد منه بالاعتبار بل يجب الحكم على اعتبار الظن الشخصي وان استفيد من امر آخر غير الاستصحاب مع انه لا يلتزم باعتبار افادة الظن في الاستصحاب كما لا يلتزم به احد غيره فهل تظنه قده انه يلتزم بجواز افطار الصائم حيث لا يظن ببقاء النهار او جواز ترك المرنة العبادة مع عدم الظن ببقاء الطهارة او جواز نكاح الزوجة في صورة عدم الظن ببقاء الزوج او يلتزم بعدم وجوب العدة على المطلقة اذا شك في بلوغها حد الياس اذا لم تظن

بعدم البلوغ او يحكم بجواز نكاح ذى الاربع اذا شك فيموت احديهن مع عدم الظن بالحياة اليس هذا الظن بمثل هذ المحقق من بعض الظن الذي هو هو اثم .

والحاصل ان القول بحجية الاستصحاب من باب الظن واعتباره فيه يغير الاحكام ويحدث الفقه الجديد قال محقق الخونسارى قده بعد حكاية ما مر من كلام الشيخ قده ولا يخفى ان هذا انما يصح لو بنى المسئلة على ان ما تيقن بحصوله في وقت ولم يعلم طرو ما يزيله يحصل الظن ببقائه والشك في نقيضه لا يعارضه اذا لضعيف لا يعارض القوى لكن هذا البناء ضعيف جداً بل بنائها على الروايات مؤيدة باصالة البرائة في بعض الموارد وهى تشمل الشك والظن معاً فخراج الظن عنه مما لاوجه له اصلا انتهى وهذه العبارة في الحقيقة رد على كلام الشيخ قده اذ هي ظاهرة في تضعيف البناء والحكم بعدم صحته ولا استفاد منها ارتضائه قده ولا توجيهه المقالة الشيخ قده. ومراده من تضعيف البناء ان الاستصحاب لا يوجب الظن حتى يكون حجيته باعتباره بل حصول الظن من المقارنات بل حجيته مستفاد من الأخبار وهى تشمل الشك والظن معاً فلا يدور الحكم مدار الظن الا ان قوله والشك في نقيضه لا يعارضه الخ مشعر بامكان اجتماع الظن والشك وان عدم معارضته للظن لضعفه وقوة الظن وانت خبير بان اجتماع الظن والشك مستحيل وان عدم المعارضة لعدم الاجتماع مع ان الشك لا يمكن ان يعارض الظن لان التردد لا كشف فيه ولا نظراه الى احد الطرفين مع ان المعارضة انما يكون بين الدليلين في مرحلة الدلالة وليس احد من الشك والظن من الادلة فالحكم بالمعارضة في غير الدليلين لا يخلو من مسامحة .

وان كان المراد من الظن النوعى المعبر عنه في السنة بعض الاصولين بانه لوخلى وطبعه لكان مفيد للظن و ان لم يفده في خصوص المقام بسبب بعض الموهنات فعدم اعتباره اولى من عدم اعتبار الظن الشخصى لان معنى هذا الكلام هو ان المعتبر في الاستصحاب هو كونه مقتضياً لافادة الظن طبعاً سواء حصل منه الظن فعلا ام لا فحجيته لاجل اشتماله لهذه الخاصية وقد عرفت مما سبق انه ليس من الامارات بل هو اصل عقلى يعتمد عليه العقلاء في امورهم الدنيوية والأخروية والاخبار

مؤكدة بهذا المعنى فالأخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع مما جعلت له الطبايع من دون ملاحظة افادة الظن على ان اشتماله على هذه الخاصية والخصوصية لفرض لا دليل على اعتباره وحجته.

وان كان المراد من الظن الظن النوعى هو الظهور الاصلى والانكشاف الظاهري يعنى كون حكم الواقعة المشكوك فيها ذلك في ظاهر الحال فهو ليس الامعنى الاستصحاب حيث انه عبارة عن تنزل المشكوك منزلة المعلوم واين هذا المعنى من اعتبار الظن الشخصى الذى ذهب اليه شيخنا البهائى قده او النوعى بالمعنى المذكور الذى يرجع امره الى اعتبار سبب الظن .

بين

والحاصل ان الاستصحاب بمعنى الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع عبارة عن تنزيل العلم بالمقتضى والشرط منزلة العلم بالعلة التامة بالمعنى الذى عرفت سابقاً ويعبر عن هذا المعنى بالظن والظهور والمراد منه هو الظهور والانكشاف الاصلى لا الظن النوعى بالمعنى المذكور ولا- الظن الشخصى وهذا هو الاستصحاب المتفق عليه بين العلماء الاعلام بل قاطبة اهل الاسلام وعدمثله المحدث الاسترأبادىره المنكر لحجية الاستصحاب فى بعض فوائده من ضروريات الدين كما نقل عنه شيخنا الانصارى قده وسائر الاجلة والناقد البصير الناظر فى هذا الكلام لا يرتاب فى اختلاف معنى الاستصحاب عند هذا المحدث الماهر الخبير وافتراق مورد الانكار من مورد دعوى الضرورة فكيف يمكن التوفيق بين انكار الاستصحاب وبين دعوى كونه من ضروريات دين الاسلام مع وحدة مورد النفى والاثبات .

فانقدح ان ما انكره انما هو الاستصحاب بمعنى الاخذ بمجرد الحالة السابقة والحكم ببقائها عند الشك وان الضرورى هو الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع فحيث ان الاول مما يجتمع مع الشك فى المقتضى والموضوع صار من المنكرات واما الثانى فمما اجمع العقلاء والعلماء عليه فان عدم الاعتناء بالمانع بعد احراز المقتضى والشرط والموضوع من مقتضيات العقل والطبع وقرره الشارع واستصحاب الطهارة مع الشك فى الحدث واستصحاب الحدث مع الشك فى الطهارة مما لا ينكره

ص: 256

واما الاخبار المقررة للاستصحاب بالمعنى المذكور فمنها صحيح زرارة المضممر الذي بحكم المظهر قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء ا يوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء قال (ع) يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا- ينقض اليقين ابدأ بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر انتهى الخبر ووضوح دلالة على المدعى يتوقف على بيان امور منها ان اليقين عبارة عن الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الثابت فالاعتقاد الغير المطابق عبارة عن الجهل المركب والمطابق الجازم لا يطلق عليه اليقين الا بعد الثبات فاليقين اخص من العلم مطلقاً ولاجل اعتبار الثبات فيه يقابل الريب والشك والتردد فالعلم الثابت هو اليقين ولا يجوز اطلاقه على علم الله تعالى لانه يعتبر فيه كون الشخص ممن يتصور فيه التردد.

ومنها ان النقض ضد الابرام واستعمالهما الحقيقي منحصر في حالتي الغزل والخيط فالقطن وامثاله اذا ابرم يصير خيطاً وغزلاً واذا نقض الخيط والغزل صاراً قطناً فالابرام حالة في الخيط ويرد عليه النقض فلا يستعمل الا في مورد يتصور فيه الابرام فان كان في المورد المذكور فالاستعمال حقيقي وفي ساير الموارد مجازى وحيث ان في الخيط استحكام لازم لابرامه ويزول بنقضه ويستتبع النقض الفتور يطلق على نكث البيعة فمخالفتها وترك العمل بمقتضاها نقض لها لان البيعة حبل ممدود بين الرعية والامام وخيط معنوى فيه استحكام يقتضى العمل بها فكلما ترك العمل يصح ان يقال وقع فيها فتور ونقض استحكامه ونقض الجدار ازالة لاستحكامه وهيئة الحاصلة من اجتماع امور متعددة فان انضمام الامور المتعددة الموجب للهية الخاصة يشبه الحبل المبرم .

واما استعمال النقض في ابطال الوضوء والغسل والتيمم فلتشبيهه ضم الافعال المحصلة للطهارة بالحبل والخيط واشتمالها على خاصية انتزاع الطهارة منها بالا برام

و ابطال هذه الخاصية بالنقض وحيث ان النقض ينافى الابرام لكونه ضداً له يطلق على المنافى الناقض وعلى المنافات النقض.

ويقال لمن له غرض من الاغراض ويصدر عنه عمل ينا في ذلك الغرض انه ناقض للغرض ولعمله انه نقض للغرض لانه لا يصدر الا بعد حدوث فتور وضعف في غرضه والحاصل ان المعنى الحقيقي للنقض هو ما يخالف الابرام واستعمالهما الحقيقي منحصر في حالتي الخيوط واستعمالهما في غير ذلك المورد لاجل المشابهة فابطال الوضوء ونكث البيعة ورفع الهيئة الاتصالية ومخالفة الاغراض معان مجازية للنقض

ومنها ان المصدر لا يصح ان يراد منه معنى المفعول المشتق منه .

وما يترأى في بعض الموارد فانما هو لاجل اتحاد معنى المصدر مع معنى المشتق في الوجود كالخلق والايجاد والصنع والفعل لانها عين المخلوق والموجود والمصنوع والمفعول في الخارج واما المصادر الغير المتحدة مع المفاعيل فلا يصح اطلاقها عليها و ارادتها منها الا ترى ان الضرب لا يطلق على المضروب ولا القتل على المقتول ولا الاكل على المأكول وهكذا فلا يصح اطلاق اليقين على المتيقن لعدم اتحادهما في الخارج وما سمعت من اتحاد العلم والعالم والمعلوم انما هو فيما اذا كان المعلوم عين ذات العالم وكان العلم ايضاً عين ذاته لا في ساير الموارد.

ومنها ان تحقق النقض يتوقف على اجتماع الناقض مع المبرم فلوزال المبرم قبل تحقق الناقض فلا يمكن تحقق النقض مع زوال المبرم رأساً لاستحالة ازالة مازال ومنها ان اليقين المتعلق على الوضوء او الحدث او غيرهما هو اليقين الغير المقيد بالتعلق فاليقين المتعلق على الوضوء مثلاً لا يمكن تعلقه على الوضوء ضرورة استحالة تقدم الشيء عن نفسه .

ومنها ان العلم بالمقتضى يقتضى العلم بالاثر واما احتمال المانع المستلزم للجهل بالاثر يزاحمه في هذا الاقتضاء وبعد حكم العقل بلزوم اتباع العلم بالمقتضى وعدم الاعتناء باحتمال المانع يكون الشخص عالماً بوظيفته وهذا هو المراد من الانكشاف الاصلى فالعلم بالمقتضى علم واحد بالذات و متعدد بالاعتبار و حيث ان

ترتب الاثر على المقتضى معناه انتزاعه عنه لارتب المعلول على العلة لا ينافي اتحادهما فلا ينافي اتحاد العلم بالمقتضى مع العلم بالاثـر و معنى كون العلم بالمقتضى يقيناً الجهل بالاثـر انه يجب الاخذ به وعدم مع الاعتناء بالجهل وعدم مقاومته له .

وبعد التأمل في ما ذكر يظهر ان الخبر يدل على حكم الشاك في الحدث مع تيقن الطهارة كما هو الصريح منه وعلى حكم العكس ايضاً وعلى حكم كل شك بعد اليقين لانه (ع) جعل الضابط في رفع اليد عن اليقين السابق اليقين و تبين الامر حيث قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين فالجملة الأولى وان كانت كافية في استفادة ما نحن بصدده حيث جعل الغاية الاستيقان بالنوم الرفع وقد عرفت سابقاً ان اليقين بالنوم لا يتعلق بالنوم فالمناطق للحكم هو اليقين لا اليقين بالنوم لكنه (ع) لم يكتف بها واتي بالجملة الثانية بيانا للضابط فمفادها ان اعتبار اليقين بالنوم في الحكم بوجود الوضوء وعدم الاعتداد بمجرد الطهور والاحتمال لاجل ان المناطق هو البيان المنتفى في المقام بالفرض وزاد في بيان المراد لقوله (ع) والا فانه على يقين من وضوئه وهذه الجملة اصرح في المراد فانه جعل الموضوع كون الشخص على يقين فصرح بانه هو الواسطة في العروض فالحكم دائر مدار اليقين وفي هذه الجملة دلالة على ان اليقين بالوضوء يقين بالاثـر اعنى الطهارة عالم يتحقق اليقين بالرفع وان اليقين بالمنشأ للانتزاع كاف في الحكم بوجود الامر المنتزع قبل اليقين بما يمنع من الانتزاع فالتعليل باليقين بالوضوء بالحكم بالطهارة المحتمل الزوال لا معنى له الاعداد باحتمال المانع وتنزيله منزلة العدم وان انكشاف المنشأ الانتزاع عين انكشاف الامر المنتزع لاتحادهما في الخارج غاية الامر ان الانكشاف الثاني انكشاف اصلى و علم تنزيلي لوجود الاحتمال ولذا قال بعد هذه الجملة ولا يتقضى اليقين ابداً بالشك ولكنه يتقضى بيقين آخر .

فمحصل الرواية ان المناطق في الوظيفة هو اليقين وان الموضوع هو كون الشخص على يقين وحيث قد عرفت ان اليقين المتعلق على الوضوء هو مطلق اليقين لاستحالة تقدم الشيء على نفسه فلا يمكن ان يتعلق بالوضوء بعد التعلق ايقنت بان

الحكم المذكور لا- ينحصر باليقين بالحدث بل ثابت لماهية اليقين لانه اثر ذاتي عقلي له وليس بكسبي كي يفترق الحال باختلاف المتعلقات فالأخذ بمقتضى اليقين امر عقلي يتبعه كل عاقل ولا يرفع اليد عنه ما لم يتبدل بيقين مخالف وهذا هو المراد من القاعدة الشريفة المسماة بالقاعدة اليقين وحيث ان هذا الاثر ذاتي له وله تأثير في مرحلة اثر المقتضى عبر عن مخالفته بالنقض بالتعبير بالنقض يكشف عن ان لليقين اعتبار بالنسبة الى اثر متعلقه مع قطع النظر عن هذا الحكم فيكفي في استفادة العموم التعبير بالنقض .

ومن هذا البيان يظهر ان مفاد الرواية بل الروايات الآتية لا ينطبق الا على القاعدة الشريفة حيث ان العلم بالحدوث من حيث هو كذلك لا اعتبار له بالنسبة الى البقاء ولذا قال المنكر للاستصحاب بمعنى الاخذ بالاخذ بالحالة السابقة في جواب الاستدلال بان ما ثبت دام ان الثابت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم فمعنى هذا الكلام ان العلم بالحدوث لا يستلزم البقاء ولا اعتبار له بالنسبة اليه فالتعبير بالنقض كما يكفى في استفادة العموم يكفى في دفع توهم كون مفاد الاخبار هو الاخذ بالحالة السابقة من حيث هو كذلك فاليقين بالحدوث لا اعتبار له بالنسبة الى البقاء على ان صريح الرواية انما هو تعلق اليقين بالوضوء والشك بالرافع واما عدم ارادة الشك السارى منها فظاهر ووضح لما عرفت سابقاً ان النقص لا يتحقق الا مع وجود الابرام ومع سرمان الشك لا يبقى ابرام كي ينقض فقوله ولا ينقض اليقين ابدأ بالشك يرشدك الى ان اليقين المنهى عن نقضه انما هو اليقين الموجود لا اليقين الزائل.

والحاصل ان مفاد الاخبار مع ارادة الشك السارى هو وجوب البناء على مطابقة الاعتقاد للواقع مع التردد والجهل مطلقاً او بالنسبة الى الاعمال الماضية ومن المعلوم ان عدم ترتيب آثار المطابقة مع الجهل بها ليس نقضاً ولا يجوز اطلاق النقص عليه فلا يصح النهى عنه فترتب الاثار انما هو مع وجود اليقين وعدمه مع زواله وكلاهما مما يستقل به العقل كما ان العقل يستقل بالعمل على طبق الاعتقاد مع وجوده فكذا يستقل بالاعراض عنه بعد زواله وسرمان الشك وحيث ان بعد السرمان لا يتصور ابرام

فلا يتحقق نقض فلا يكون مورداً للرواية .

فظهر ما فيما افاد شيخنا الانصارى قده في المقام حيث قال لا يخفى ان الشك واليقين لا يجتمعان حتى ينقض احدهما الاخر بل لا بد من اختلافهما اما في زمان نفس الوصفين كان يقطع يوم الجمعة بعدالة زيد في زمان ثم يشك يوم السبت في عدالته في ذلك الزمان واما في زمان متعلقهما وان اتحد زمانهما كان يقطع يوم السبت بعدالة زيد يوم الجمعة ويشك في زمان هذا القطع بعد الته يوم السبت وهذا هو الاستصحاب وليس منوطاً بتعدد زمان الشك واليقين كما عرفت في المثال فضلاً عن تأخر الاول عن الثاني وحيث ان صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين و ظاهرهما اتحاد زمان متعلقهما تعين حملها على القاعدة الاولى .

وحاصلها عدم العبارة بطر و الشك في شىء بعد اليقين بذلك الشىء ويؤيده ان النقض حينئذ محمول على حقيقته لانه رفع اليد عن نفس الاثار التي رتبها سابقاً على المتيقن بخلاف الاستصحاب فان المراد بنقض اليقين فيه رفع اليد عن ترتيب الاثار في غير زمان اليقين وهذا ليس نقضاً لليقين السابق الا اذا اخذ متعلقه مجرداً عن التقييد بالزمان الاول.

وبالجملة فمن تأمل في الرواية واغمض عن ذكر بعض ادلة الاستصحاب جزم بما ذكرناه في معنى الرواية انتهى فانك قد عرفت مما سبق ان معنى اجتماع الشك واليقين تعلق الثاني بالمقتضى كالوضوء وتعلق الاول بالرافع كالنوم ومعنى المنافات ان اليقين انكشاف اصلى للآثر اعنى الطهارة ومقتضى الشك في الشرط وجوب الاحراز ومقتضى اليقين بالسبب عدمه حيث انه بحكم المعلوم فاليقين ب المقتضى ينافي الشك في الأثر من حيث كونه بمنزلة العلم به و ابرامه يمنع تقدم الشك عليه لان حقيقة تنزله منزلة العلم بالآثر عدم الاعتداد بالجهل به فاجتماع اليقين والشك من جهة تعدد المتعلق والتنافي باعتبار كون اليقين بالمقتضى يقيناً بالآثر فحصر الواقع في الأمرين اعنى الاختلاف في نفس الوصفين او في زمان متعلقيهما ليس على ما ينبغي لما عرفت من كون متعلق اليقين المقتضى ومتعلق الشك

الرافع كما هو صريح الرواية المذكورة فقولہ قدس سرہ وحيث ان صريح الرواية الخ لا يخلو من نظر لان رواية من روايات الباب لا تصريح فيها باختلاف زمان الوصفين كما انه لا ظهور فيها في اتحاد المتعلق .

اما الرواية المذكورة فقد عرفت ان اختلاف الشك واليقين انما هو بالنسبة الى متعلقهما اعنى المقتضى والرافع فهو موجب للاجتماع ضرورة عدم منافاة وجود اليقين بالمقتضى ووجود الشك في الرافع في آن واحد واما منافاته معه مع اختلاف متعلقهما فلاجل كون اليقين بالمقتضى انكشافاً اصلياً بالنسبة الى الاثر اعنى الطهارة فالمنافاة بينهما لاجل اختلاف مقتضاهما حيث ان مقتضى الشك وجوب احراز الشرط ومقتضى اليقين بالمقتضى بعد كونه انكشافاً اصلياً للطهارة عدم وجوب الاحراز لانها بحكم المعلوم فلا اشعار في الرواية باختلاف زمان الوصفين ولا باتحاد زمان متعلقهما بل صريح في اختلاف المتعلق .

واما الروايتين اللتين اورد قده هذا الكلام بعد ذكرهما كرواية محمد بن مسلم عن ابي عبد الله (ع) قال قال امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين ورواية اخرى عنه (ع) من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك فهما ساكتان عن ذكر المتعلق ولا يدلان الا على سبق اليقين على الشك وهذا لا ينا في الاجتماع فينطبق على الاستصحاب ايضاً كما انه لا يابي عن الانطباق على القاعدة الشريفة فان المدعى لدلالة الاخبار على الاستصحاب بمعنى الاخذ بالحالة السابقة يقول ان البقاء والحدوث من حيث اختلافهما بالاعتبار صح القول بان اليقين باحدهما يجامع الشك في الآخر ومن حيث انها متحدان بالذات لكونهما خصوصيتين لوجود واحد يصح ان يقال انه كان على يقين من طهارته فزال يقينه وتبدل بالشك وهذا التعبير في اليقين بالحدوث والشك في البقاء شايع والقائل بدلالة الاخبار على القاعدة الشريفة يقول ان اليقين بالمقتضى سابق على الجهل بالرافع ذاتاً لتقدم متعلقه وترتب الرافع على المقتضى فيصح ان يقال انه كان عالماً بالمقتضى فاصابه شك بالرافع .

والحاصل ان الاخبار بين ما هو صريح فى الاختلاف كصحيحة زرارة ورواية عبدالله بن سنان الاتية وبين ظاهر فيه كمكاتبة على بن محمد وبين ساكت عن المتعلق كهاتين الروائتين فلا ظهور لاحدها في اتحاد زمان المتعلق ومع التسليم فلا ينافي الاستصحاب ولا القاعدة الشريفة بتقريب ما عرفت وانما منعنا دلالتها على الاستصحاب بالمعنى الاخذ بالحالة السابقة لاجل ان اليقين بالحدوث لا اعتبار له في العلم بالبقا كما بينا سابقاً لا ان صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين و ظاهرها اتحاد زمان متعلقهما كما ذهب اليه قده .

فتبين من البيانات السابقة ان الشاك في الرفع اعنى الحدث مع اليقين بالطهارة وظيفته الاخذ باليقين ومعناه الاكتفاء باليقين بالمقتضى في الحكم ببقاء الاثر كما هو صريح الرواية كما انه ظهر ان الشاك فى الموضوع مع اليقين بالحدث محدث فيجب عليه احراز الشرط اعنى الطهارة فلا يجوز نقض اليقين بالشك لما عرفت من ان الاثر يترتب على مطلق اليقين فان الامام (ع) قال فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابداً بالشك فالمراد باليقين هو اليقين المطلق لان المطلق يتعلق بالشىء فالام في اليقين للعهد الذكرى واليقين المذكور هو اليقين المطلق كما يكشف عنه التعبير بهذه العبارة فان الشخص لا يكون على اليقين المتعلق بالموضوع من وضوئه فيجب تجريد اليقين المذكور عن تعلقه بالموضوع حتى يصح تعلقه بالموضوع فثبت عموم الحكم لغير اليقين بالموضوع .

وهذا معنى تقرير الرواية للقاعدة الشريفة التى تسمى بقاعدة اليقين فالرواية صريحة فى ان اتباع اليقين مالم يتبدل بيقين آخر قضية واقعية عقلية معلومة عند العقلاء فان تعليل شىء بشىء انما يصح اذا كانت العلية مما لاشبهة فيه ولا اشكال فاستند الامام (ع) بالامر الثابت المعين عند العقلاء اشعاراً بان مخالفة هذا الامر خروج عن طريق العقل فتعبير الامام بهذه العبارة لافادة ان هذه القاعدة عقلانية لا ينبغى الاعراض عنه كما انه (ع) عبر بلا- ينبغى في رواية اخرى ووقع عنه (ع) التحذير من النقض حيث قال اياك ان تنقض اليقين الا- باليقين فالالتيان بهذه العبارات لاجل

كون هذه القاعدة عقلية لا تحتاج الى الجعل بل هي مركوزة في جبلة الحيوانات فالذي عدل عنها اعترف بتساؤل رتبته عن رتبة الحيوان والا بيان الحكم لا يحتاج الى التعليل والتحذير فيكفى قوله (ع) لا يجب الوضوء في جواب السائل فهذه البيانات للكشف عن منصب اليقين واثره الذاتى وعدم تأثير متعلقه فيه وعدم الفرق بين افراده في وجوب الاتباع فظهر ان الرواية بل الروايات مقررة للجهة الواقعية و مؤكدة للقاعدة العقلية بل الطبيعية لا مؤسسة لها ودلت المضمرة على ان الرفع للطهارة هو النوم المستغرق الغالب على السمع والقلب وان المرتبة الغير الواصلة الى هذه المرتبة غير رافعة لها وان اطلق عليها النوم وقول السائل فان حرك الى جنبه شيء الخ سؤال عن كفاية الامارة المفيدة للظن بالنوم للمحكم بارتفاع الطهارة فجوابه (ع) لا حتى يستيقن انه قد نام يدل على عدم حجية الظن .

واما الروايتان المذكورتان فكونهما مقررتين للجهة الواقعية والقاعدة العقلية مما لاخفاء فيه لان الامام (ع) علل في احديهما بان اليقين لا يدفع بالشك وفي الاخرى بان الشك لا ينقض اليقين ففي الاولى بين ان اليقين ليس مما يدفع بالشك وفي الثانية ان الشك ليس مما ينقض اليقين ففي كليهما صراحة بان كون اليقين والشك كما ذكر من الامور الواقعية الغير المجهولة فان قوله فيهما فليمض على يقينه يكفى في بيان اصل الحكم فعدم الاكتفاء به وتعليله بما علل ليس الا لبيان ان ثبوت هذا المنصب لليقين وعدم ثبوت هذا الوصف للمشك من الامور الواقعية وان الامر بالمضى على اليقين وعدم الاعتناء بالشك تقرير للجهة العقلية

ومنهما صحيحة اخرى لزرارة قال قلت اصاب ثوبيدم رعاف اوغيره اوشى من المنى فعلمت اثره الى ان اصبت له الماء فحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبي شيئاً وصليت ثم انى ذكرت بعد ذلك قال (ع) تعيد الصلوة وتغسله قلت فان لم اكن رايت موضعه و علمت انه اصابه فطلبته ولم اقدر عليه فلما صليت وجدته قال تغسله وتعيد قلت فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت ولم ار شيئاً فصليت فيه فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس

ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدأ قلت فاني قد علمت انه قد اصابه ولم اور اين هو فاعسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك قلت فهل على ان شككت انه اصابه شيء ان انظر فيه قال (ع) لا ولكنك انما تريد ان تذهب بالشك الذي وقع من نفسك قلت ان رايت في ثوبي وانا في الصلوة قال (ع) تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايت وان لم تشك ثم رايت رطباً قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لاتدرى لعله شيء؛ اوقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك انتهى

فالفقرة الاولى من الرواية تدل على ان النسيان بعد العام باصابة النجاسة لا يفيد الاجزاء فلايجزء الصلوة المقرونة بالنجاسة و ان حصل النسيان لان الناسي عالم فلا يؤثر نسيانه في صحة الصلوة فيجب الاعادة كما حكم به الامام (ع).

واما الفقرة الثانية فتفيد ان المناط في فساد الصلوة هو العلم باصابة النجاسة وان عدم رؤية الموضوع وعدم وجدانه مع الطلب لا اثر لهما في صحة الصلوة بعد تحقق المناط للفساد وحصول العلم وليس الموجدان بعد الصلوة تأثيراً في فساد الصلوة لان العلم باصابة النجاسة كاف في الحكم بفساد الصلوة فالوجدان بعد الصلوة في هذا الفرض اعنى العلم بالمفسد وجوده كعدمه وان اثر في فرض آخر كما سيجيء ولا ربط لهاتين الفقرتين بما نحن بصدده .

واما الفقرة الثالثة اعنى قول الراوى فان ظننت انه اصابه الى آخر جواب الامام (ع) محتملة لوجهين احدهما انكشاف اصابة الظن وكون مارآه بعد الصلوة هو الذى خفى عليه قبلها فعلم بعد الصلوة بماظن قبلها فالسؤال حينئذ عن حال العبادة في الصحة والفساد في صورة كشف الخلاف بالنسبة الى الاصل الجاري في عدم المانع المقرون بالفحص فجواب الامام عليهما يدل على ان جريان الاصل مع الاقتران بالفحص موجب للاجزاء ويؤيد هذا الوجه سؤال الراوى عن وجه الحكم فحيث ان الراوى علم من الجوابين السابقين ان العلم بالنجاسة يوجب الفساد وسمع في هذا الجواب عدم وجوب الاعادة المستلزم لصحة العبادة توهم التناقض بينه وبينهما فسأل

عن وجه اختلاف الحكمين مع وحدة المناط فعلم الامام بما هو الفارق بين الجوابين ومحصل هذا التعليل ان الظان باصابة النجاسة مع الفحص وعدم الرؤية يكفى جريان الأصل مع الفحص في براءة ذمته وعدم وجوب الاعادة و اما الاكتفاء في الجواب بالاستناد بكونه على يقين من طهارته وعدم بيان تأثير الفحص في الاجزاء فلاجل ان المقتضى للاجزاء هو جريان الاصل واما الفحص فهو شرط في تأثير المقتضى و كان مذكوراً في متن السؤال فلانافات بين التعليل المذكورين الوجه المزبور فان العمدة في الاجزاء هو المقتضى اعنى كونه على يقين من طهارته وان كان للفحص دخلا في تأثير المقتضى .

فمحصل هذه الفقرة ان العلم بالمقتضى مع الشك في المانع اذا اقترن بالفحص وعدم رؤية المانع في حكم العلم بعدم المانع فكان الشك في وجود المانع كالعالم بعدمه حتى في صورة كشف الخلاف فائر الاصل مع الفحص اثر العلم بالطهارة وعدم النجاسة ولعل هذا مراد من حكم بان الحكم الظاهري يوجب الاجزاء وبرائة الذمة فلا يرد عليه ان عدم انتقاض اليقين بالشك لا يصلح للدلالة على عدم وجوب الاعادة مع العلم بالنجاسة بعد العمل فان الاعادة ليست نقضاً لليقين بالشك بل هي نقض الميقين باليقين فمحصل هذا الجواب ان عدم الوجدان مع الفحص منزل منزلة عدم الوجود فلا اثر لليقين الا حق بعد هذا التنزيل .

واما جواب الامام (ع) عن سؤال رؤية النجاسة في اثناء الصلوة بقوله تنقض الصلوة وتعيد الخ فلا ينافى ما بيناه لان ظاهر السؤال عدم وقوع الفحص من السائل فقوله (ع) لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك وان دل على ان العلم بالسبق موجب للبطلان الا انه لا يدل على البطلان مع الفحص لعدم ذكر الفحص في السؤال ولا في الجواب فعدم الاعادة مع وقوع تمام الصلوة مع النجاسة لاجل الفحص المفقود في هذا السؤال وكذا يدل على هذا الوجه قول الراوى قلت فهل على ان شككت انه اصابه شيء ان انظر فيه وجوابه (ع) لا ولكنك انما تريد ان تذهب بالشك الذي وقع نفسك من.

ومحصل هذا الجواب ان الفحص ليس واجباً بالاصالة لكنه شرط في عدم وجوب الاعادة والقضاء مع كشف الخلاف ايضاً وينحصر تأثيره في هذا فمعنى هذه الفقرة ان المقصود من الفحص هو ذهاب الحيرة في فراغ الذمة على اى تقدير فقوله (ع) ولكنك انما تريد الخ استدراك عن نفى الحكم التكليفي واثبات للحكم الوضعي اعنى تأثير الفحص اثر براءة الذمة ولا يمكن ان يكون الغرض حصر اثره في اذهاب الشك بالنسبة الى النجاسة لان كون الفحص لتحصيل العلم واستكشاف الواقع ليس مما يتوهم نفيه كي يناسب الاستدراك بل الاستدراك مناسب في المقام لو كان المراد من النفى نفى الحكم التكليفي وبيان المعذورية في الاتيان بالصلوة مع النجاسة الواقعية امكان الاطلاع عليها بالفحص فيمكن ان يتوهم ان الفحص لا يترتب عليه اثر ولا يتعلق به غرض شرعى فحينئذ يناسب الاستدراك وبيان ان الفحص وان لم يكن من الواجبات التي ترتب على تركها العقاب لكنه يؤثر في فراغ الذمة والاجزاء فالقصر للقلب بمعنى ان الحكم التكليفي منفى عنه لكن الاجزاء ثابت له وفي متن الكلام شواهد لما بيناه وهى الاستدراك وجعل المستدرك الارادة وجعل الاسم ضمير الخطاب والقصر وتقيد الشك بالقييد المذكور حيث قال الذى وقع من نفسك حيث ان هذا القيد صريح في ان هنا شكاً راجعاً الى نفس المكلف سوى الشك الذى يحصل من عدم معرفة الحكم الشرعى فان الشك في النجاسة يتولد منه شكان آخران احدهما يتعلق بالشارع حيث لا يعلم انه كلفه بالفحص للاطلاع على النجاسة في صورة امكان ظهورها بالفحص بحيث لو قصر عوقب على ايقاع الصلوة مع النجاسة والآخر يتعلق بالشخص نفسه فانه لا يعلم بتحصيل الفراغ بهذا العمل و عدمه فقوله (ع) لا زال الشك الاول ويبقى الثانى فقال (ع) ان الفحص يوجب ازالة الشك المتعلق بنفسك ويوجب العلم بفراغ الذمة على كل تقدير وبالتأمل في خصوصيات الفاظ الفقرة يتضح الحال كمال الوضوح فتقييد الامام الشك بقيد كونه واقعاً من نفس المخاطب دليل على ان المشكوك فيه هو نفس المخاطب في جهة من جهاته وهى في المقام براءة الذمة لان كلمة من انما تدخل على المشكوك فيه فقولك انا منه في الشك لا يصح الا

إذا كان مدخول من متعلقاً للمشك فالمشكوك فيه في المقام نفس المخاطب في جهة برائة الذمة وحكم الامام (ع) ان الفحص آلة لذهاب هذا الشك ولا ينبغي لاحد توهم ان الظرف متعلق بقوله ان تذهب ضرورة ان المناسب حينئذ الاتيان بكلمة عن كما انه لا يصح جعل كلمة من بمعنى في لاستحالة التجوز في الحروف فظهر ان الاستدلال بهذه الفقرة من الرواية على عدم ترتب الاجزاء على الفحص و على بطلان التفصيل المصرح به في طائفة من الاخبار ليس على ما ينبغي فلو كان المراد حصر اثر الشك في زوال الشك عن النجاسة لما اتى الامام بهذه العبارة لان الانسب على هذا ان يقال تريد ان تذهب بالشك او بشكك .

قال شيخنا الانصاري رضوان الله عليه في هذا المقام بعد ذكر الروايات التي هي مستند القول بالتفصيل بين الفحص وبين عدمه في وجوب الاعادة والقضاء كرواية الصيقل الصريحة في التفصيل ورواية محمد بن مسلم الصريحة ايضاً وغيرهما الا ان ما هو صريح من هذه الروايات غير نقية السند وما هو نقي السند غير صريحة بل ولا ظاهرة ومع ذلك فهي معارضة بما يظهر من صحيحة زرارة الطويلة من عدم وجوب الفحص اذا شك في اصابة النجاسة وانحصار ثمرة النظر والفحص بذهاب الشك العارض للانسان الموجب لعدم حضور القلب في العبادة من جهة تشويش البال فلو كان له ثمرة في الاعادة وعدمها عند انكشاف الحال كان التنبيه عليه مناسباً بل كان الاولى الامر بالنظر ارشاداً لئلا يقع في كلفة الاعادة كما امر بالاستبراء لئلا يقع في اعادة الوضوء والغسل وغسل الثوب عن البلل المشتبه الخارج بعد البول او المنى و ايضاً فتعليل عدم الاعادة في الصحيحة المذكورة بقوله لاني كنت على يقين من طهارتك فشككت الى آخر ما ذكره ظاهر في انحصار علة عدم الاعادة بإيقاع العمل على ظن التكليف الظاهري من غير مدخلة للفحص والنظر في ذلك انتهى كلامه رفع مقامه

وانت اذا تأملت ما اسلفنا ظهر لك ان ذكر الفحص في التعليل غير محتاج اليه مع كون السؤال مشتملا عليه فقول زرارة في سؤاله عن وجه الحكم لم ذلك اشارة الى جواب الامام الذي هو جواب لسؤال المشتمل على الفحص مع انك عرفت

ان الفحص شرط لتأثير الاصل في عدم وجوب الاعادة مع انه يمكن القول بطى تمام الاستدلال مع انه (ع) حكم بتأثير الفحص في الفقرة الاخرى من هذه الصحيحة بقوله لكنك الخ واما عدم وجوب الفحص فلاينا فى تأثيره في الاجزاء وبرائة الذمة لعدم الملازمة بين عدم الوجوب وعدم الاجزاء فالأظهر دلالة الرواية على التفصيل بين صورة عدم التقصير فيحكم بالصحة والاجزاء وبين صورة التقصير بترك الفحص مع الشك فيحكم بالبطلان ويؤيد هذ التفصيل قوله (ع) في الفقرة الاخيرة تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت فى موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطباً قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لاتدرى الخ .

فان دوران الفساد مدار الشك في اول الامر مع تبين وجود النجاسة من اول الامر موجب للتقصير ضرورة تحقق التقصير لوجود النجاسة مع الالتفات بالفحص مانع عن تأثير الشك في تحقق التقصير فوقع الشك مع عدم الفحص يوجب التقصير فلذا حكم بالنقض والاعادة واما الرؤية في الاثناء مع عدم الشك لا يوجب التقصير لعدم تحقق مورد الفحص ولذا امر لقطع الصلوة والغسل والبناء على الصلوة لصون الصلوة عن البطلان لعدم العلم بوقوع النجاسة عليه قبلا واحتمال كون الايقاع من غيره يكون علة للصحة لاجل كون الغالب فيه عدم الالتفات كما ان الغالب في صورة كون النجاسة من فعل نفسه الالتفات فهو كناية عن عدم التقصير فاريد من ان يكون من الغير احتمال الغفلة فمفاد الرواية ان عدم التقصير موجب للصحة وان لم يعلم به الشخص بل يكفي احتمالها فظهر دلالة الرواية على القاعدة الشريفة حيث ان التقصير لا يعلم بحدوثه فالمراد باليقين اليقين بان الشخص في نفسه ليس مقصراً حيث انه يتوقف على الالتفات الذى هو امر وجودى ومقتضى القاعدة الشريفة عدمه

منها صحيحة ثلاثة لزرارة عن احدهما قال قلت له من لم يدر في اربع هوام في ثنتين وقد احرز الثنتين قال يركع ركعتين و اربع سجادات و هو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولاشيء عليه واذا لم يدر في ثلث هو اوفى اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولاشيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين

ولا يخلط احدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبنى عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات.

فقوله (ع) يركع ركعتين واربع سجعات صريح في القاعدة الشريفة ضرورة ان كل ممكن لو خلى وطبعه يبقى على حاله القدم ما لم يتحقق سبب وجوده فما لم يحرز وجوده فهو في حكم العدم وكذا قوله (ع) واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع الخ يفيد ما افاد الفقرة الاولى من الاخذ باليقين وعدم الاعتناء بالشك فلا فرق في الفقرتين في الدلالة على القاعدة الشريفة وعدم الاعتناء بالشك وعدم فراغ الذمة بالنسبة الى المشكوك وان افترقنا في كيفية الخروج عن العهدة فقوله يركع ركعتين الخ وقوله قام فاضاف اليها اخرى متحدان في افادة البناء على الاقل وعدم الاعتناء باحتمال الاثبات فاثبات الركعتين منفصلتين بتكبيره بعد التسليم لا ينافي البناء على الاقل بل مؤيد له واما الاثبات بهذه الكيفية فلاجل التخلص عن احتمال الزيادة المتصلة فلو كان بحسب الواقع في اربع تكون الركعتان المنفصلتان نافلة ولا يتصلان بالاربع كي يزيد في عدد الركعات واما في صورة النقصان فاكتفى الشارع بهذه الكيفية وعدهما صلوة واحدة واما عدم مراعات هذه النكته في الفقرة الثانية فيحتمل أن يكون لحدوث ما يوجب التيقن في اثناء الكلام كورود احد من المخالفين عند قوله وقد احرز الثلث ضرورة ان التيقن ليست من زرارة فلا منافات بين الفقرتين ويحتمل ضعيفا جواز الاتصال وعدم الاعتناء بالزيادة المتصلة اذا كانت واحدة لعدم ثبوت استحالة هذا الاحتمال ويجوز ان يكون للشك بين الثلث والاربع خصوصية .

والحاصل انه لا اختلاف بين الفقرتين في الدلالة على القاعدة الشريفة والاخذ بالاقتضاء وعدم الاعتناء بمنع المانع والبناء على الاقل واما الاختلاف في كيفية الاثبات بماشك في اثباته فهما متحدان في افادة ما هو الاصل في البيان اعنى عدم الاعتناء بالشك واذا اكد الامام (ع) هذا المعنى بتأكيدات متعددة وبيانات مختلفة كقوله (ع) ولا ينقض اليقين بالشك وقوله (ع) ولا يدخل الشك في اليقين وقوله (ع) ولا يخلط احدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين الى آخر الحديث.

فكل واحد من هذه البيانات يفيد ان الشك ليس فى مرتبة اليقين فلا يمنع من مقتضاه ولا يناقضه فى التأثير ولا يرفع اثره فلا ينبغى رفع اليد عنه لاجله ضرورة انه جهل مع التردد فلا يمكن تأثيره فيما هو علم مع الثبات وهذا المعنى مستفاد من كلتا الفقرتين من دون فرق واختلاف واختلافهما فى كيفية اتيان ما شك فى اتيانه لا يؤثر فى دلالتهما على اصل المرام لما عرفت من الاحتمالات المجوزة لهذا الاختلاف .

فارتفع ما استشكله بعض الاعلام وتأمل فى دلالة الصحيحة حيث قال بعد حكاية الاستدلال عن صاحب الوافيه وغيره وفيها تأمل لانه ان كان المراد بقوله (ع) قام فاضاف اليها اخرى القيام للركعة الرابعة من دون التسليم فى الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة حتى تكون حاصل الجواب هو البناء على الاقل فهو مخالف للمذهب وموافق لقول العامة ومخالف لظاهر الفقرة الاولى صدر الحديث قلت له من لم يدر فى اربع هوام فى ثنتين وقد احرز ثنتين قال يركع بركعتين واربع سجديات و هو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شىء عليه من قوله ركع ركعتين بفاتحة الكتاب فان ظاهرة بقريئة تعيين الفاتحة ارادة ركعتين منفصلتين اعنى صلوة الاحتياط فتعين ان يكون المراد به القيام بعد التسليم فى الركعة المرددة الى ركعة مستقلة كما هو مذهب الامامية فالمراد باليقين كما فى اليقين الوارد فى الموثقة الاتية على ما صرح به السيد المرتضى ره واستفيد من قوله (ع) فى اخبار الاحتياط ان كنت قد نقصت فكذا وان كنت قد اتممت فكذا هو اليقين بالبرائة بالبناء على الاكثر وفعل صلوة مستقلة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه وقد اريد من اليقين والاحتياط فى غير واحد من الاخبار هذا النحو من العمل منها قوله (ع) فى الموثقة الاتية اذا شككت فابن على المقيمين فهذه الاخبار الآمرة بالبناء على اليقين وعدم نقضه يراد بها البناء على ما هو المتيقن من العدد والتسليم عليه مع جبره بصلوة الاحتياط ولهذا ذكر فى غير واحد من الاخبار ما يدل

على ان العمل محرز للواقع.

مثل قوله (ع) اعلمك شيئاً اذا صنعته ثم ذكرت انك نقصت او اتممت لم يكن

عليك شيء وقد تصدى جماعة تبعاً للسيد المرتضى ده لبيان ان هذ العمل هو الاخذ باليقين والاحتياط دون ما يقوله العامة من البناء على الاقل و مبالغة الامام في هذه الصحيحة بتكرار عدم الاعتناء بالشك وتسمية ذلك في غيرها بالبناء على اليقين و الاحتياط يشعر بكونه في مقابل العامة الزاعمين بكون مقتضى البناء على اليقين هو البناء على الاقل وضم الركعة المشكوكة ثم لوسلم ظهور الصحيحة في البناء على الاقل المطابق للاستصحاب كان هناك صوارف عن هذا الظاهر مثل تعيين حملها على التقية و هو مخالف للاصل ثم ارتكاب الحمل على التقية في مورد الرواية وحمل القاعدة المستشهد بها لهذا الحكم المخالف للواقع على بيان الواقع ليكون التقية في اجراء القاعدة في المورد لا في نفسها مخالفة اخرى للظاهر وان كان ممكناً في نفسه مع ان هذا المعنى مخالف لظاهر صدر الرواية الأبي عن الحمل على التقية مع ان العلماء لم يفهموا منها الا البناء على الاكثر الى غير ذلك مما يومن ارادة البناء على الاقل واما احتمال كون المراد من عدم نقض اليقين بالشك عدم جواز البناء على وقوع المشكوك بمجرد الشك كما هو مقتضى الاستصحاب فيكون مفاده عدم جواز الاقتصار على الركعة المرادة بين الثالثة والرابعة .

وقوله (ع) لا يدخل الشك في اليقين يراد به ان الركعة المشكوك فيها المبنى على عدم وقوعها لا يضمها الى اليقين اعنى القدر المتيقن من الصلوة بل يأتي بها مستقلة على ما هو مذهب الخاصة ففيه من المخالفة لظواهر الفقرات الست او السبع مما لا يخفى على المتأمل انتهى.

وقد عرفت انه لا خلاف بين العامة والخاصة في البناء على الاقل فان كلتا الطائفتين متفقتان في وجوب البناء للاقل وعدم الاعتناء باحتمال الايتان وانما الاختلاف بينهما في مرحلة اخرى اعنى كيفية الجبران واما ارادة المتيقن من العدد من لفظ اليقين فقد عرفت سابقاً عدم جوازه ضرورة ان المصدر لا يصح استعماله في معنى المشتق وان مايتراى في بعض الموارد ليس من هذا الباب بل من باب الاتحاد

في الوجود .

ص: 272

واما قوله (ع) ان كنت قد نقصت فكذا وان كنت قد اتممت فكذا فهو تعليم لما هو المقرر في الشرع من كيفية الجبران والاحتياط والعمل باليقين وهذا امر مترتب على اليقين والبناء على الاقل ولا- ينافي اتيان الركعة على نحو الانفصال البناء على الاقل لان البناء على الاقل يستلزم الاتيان بالمشكوك منفصلا كان ام متصلا فما افاد المرتضى رضوان الله عليه هو مفاد الاخبار في مرحلة الجبران فمحصله ان الاحتياط في هذه المرحلة واحراز الواقع هو الاتيان بنحو الانفصال وهذا امر وراء اليقين بما اتى والاخذه وعدم الاعتناء بالشك فمراد السيد رضى الله عنه ان اتيان المشكوك على النحو الذي ورد في اخبار الخاصة هو الاخذ باليقين والاحتياط في احراز الواقع على خلاف ما يقول به العامة في كيفية الجبران اعنى الاتيان بنحو الاتصال فانه على خلاف الاحتياط واليقين في احراز الواقع ولم يصرح على ان المراد باليقين في متن الخبر هو هذا المعنى .

والحاصل اين اليقين الوارد في الاخبار ناظر الى مرحلة الاتيان لا مرحلة الجبران ويدل عليه ذكر الشك في قبالة فقوله (ع) اذا شككت فابن على اليقين صريح في ما بيناه لان المخاطب بهذا الخطاب هو من كان على يقين ثم شك في ما يقن لامن هو في مقام الجبران وليس في هذه الرواية ما ينافي الروايات في مرحلة البناء على اليقين فمفادها متحد معها وانما الاختلاف في كيفية العلاج ففي هذه الرواية يحكم باتيان الركعة بنحو الاتصال في صورة الاشتباه بين الثلث والاربع فيحمل على التقية وحدوث السبب في الاثناء او يحكم بالتخير بين الاتصال والانفصال كما صدر عن بعض

الاقدمين .

وهذا المقدار من الاختلاف لا يوجب رفع اليد عن الرواية والتأمل في دلالتها على ما هو الاصل في المراد في هذه الاخبار اعنى الاخذ باليقين وعدم الاعتناء بالشك وكون التقية على خلاف الاصل لا يوجب رفع اليد عن الاصول اللفظية لان اصالة عدم التقية لا يصلح لصرف ظواهر الالفاظ لان الاصول اللفظية حاكمة على اصالة عدم التقية لان الشك في التقية مسبب عن الشك في ارادة المعنى من اللفظ فقوله ثم ارتكاب

ص: 273

الحمل على النقية في مورد الرواية وحمل القاعدة المستشهد بها لهذا الحكم المخالف للواقع على بيان الواقع ليكون التقية في اجراء القاعدة في المورد لا في نفسها مخالفة اخرى المظاهر وان كان ممكناً في نفسه.

فيه ان الخلاف الواقع بين العامة والخاصة في المقام انما هو في كيفية العمل بالاصل بعد توافقهما في ان الاصل عدم تحقق الاكثر فهم اعتقدوا ان الاصل يقتضى وصل المشكوك فيه بالمتيقن ولم يهتدوا بما هو مودع عند اهل البيت سلام الله عليهم من فصل المشكوك صوتاً للزيادة المتصلة المحتملة فالتقية لا بد ان يكون في الكيفية لانهم يرون منافات الفصل مع العمل بالاصل لغفلتهم عن سر الفصل وان في الوصل احتمال الزيادة وان الاحتياط في دفع هذا الاحتمال.

وقوله قده واما احتمال كون المراد من عدم نقض اليقيق الخ حكاية احتمال من بعض الافاضل و ايراد عليه و كلاهما فاسدان اما الاول فلكون مفاد الفقرات متحداً وكون بعضها تأكيداً للآخر واما الثاني فان الفقرة الاولى على قول هذا القائل اريد منها البناء على الاقل وما بعد الاستدراك مطابق لها والثانية والثالثة اريد بهما بيان الكيفية فلان في هذا القول جميع الفقرات .

منهما موثقة عمار عن ابي الحسن (ع) قال اذا شككت فابن على اليقين قلت هذا اصل (ع) قال نعم فهي صريحة في ان لكل شك يقين لان كون البناء على اليقين اصلاً يستلزم وجود اليقين مع الشك في جميع المقامات و هذا المعنى لا ينطبق الى على الاخذ باليقين بالمقتضى ضرورة عدم تحقق الحالة السابقة في جميع المقامات كما عرفت سابقاً واما المقتضى فمعلوم في جميع المقامات ومع الشك في وجود المقتضى او اقتضائه يؤخذ بالمقتضى السابق عليه فان كل مقتضى رافع بالنسبة الى المقتضى السابق عليه في الرتبة لترتب المقتضيات بعضها على بعض .

ولا ينافي هذه الموثقة مادل على البناء على الاكثر لما عرفت مراراً من معنى البناء على الاكثر فان معناه فرض تحقق الاكثر للتسليم ثم الايتان بالمشكوك الذي هو عين البناء على الاقل فلا منافات بين البنائين لاختلاف جهة البناء على ان هذه

الموثقة تعم جميع موارد الشك في جميع المقامات ولا يختص بشكوك الصلوة وركماتها فيجب العمل بالعام في غير موارد التخصيص مع انك عرفت عدم التخصيص واتحاد البنائين .

والحاصل انه لا منافات بين ما دلت الموثقة عليه من الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع وبين ما دل على البناء على الأكثر بالمعنى الذي سبق وعلى تقدير المنافات فيجب العمل بالعام في غير مورد الخاص مع ان المنافات المذكورة المقدره لا اختصاص لها بهذه الموثقة بل المنافات بين الاستصحاب والبناء على الاكثر .

منها قول امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وقوله (ع) في رواية اخرى من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك وقد عرفت معنى المضى على اليقين والبناء عليه وعدم نقضه بالشك عند بيان معنى يعارض الشك واليقين وتنافيهما وترجيح اليقين وبيان ان المراد من اليقين اليقين بالمقتضى و من الشك الشك في المانع .

منها مكاتبة على بن محمد قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب (ع) اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية وقد عرفت مما سبق معنى دخول الشك اليقين فنفي الدخول اعنى دخول الشك اليقين . وافق لنفى نقض اليقين بالشك كما ان معناهما متحد مع عدم الاعتداد بالشك وعدم ارتفاع اليقين بالشك كما ان الامر بالبناء على اليقين حين الشك يفيد هذا المعنى ايضاً فكل واحد منها تدل على عدم انفكاك الشك عن اليقين ووجوب الركون الى اليقين وعدم الاعتناء بالشك والمستفاد من الجميع هو القاعدة الشريفة المسماة بقاعدة اليقين المعبر عنها في لسان اهل الفن بالاستصحاب اي استصحاب حكم النص .

فالشك في دخول شهر رمضان شك في الرفع بالنسبة الى شعبان كما ان الشك في دخول شوال كذلك بالنسبة الى رمضان لان الانتقال من الشهر الى الاخر في الشرع يتحقق بعد القمر عن الشمس بعد قربه منها ووصله اليها باثنى عشرة درجة فلا يكون

هلالا ولا يرى في اقل هذا المقدار من البعد فعند الشك يستصحب عدم وصول القمر الى هذا الحد من البعد الذى يتحقق به الخروج عن الشهر السابق والدخول في الشهر اللاحق فالزمان باللحاظ الوجداني اعنى الامر الممتد المتوحد في نفسه ينقسم باقسامات كل قسم منها يعنون بعنوان شهر من الشهور وانتهاء عنوان شهر وابتداء عنوان شهر آخر ينتزع في الشرع عن وصول القمر الى الحد المذكور كما ان عند اهل النجوم ينتزع عن اقترانه مع الشمس وتجاوزه عنها فطر و عنوان شهر من الشهور على الزمان تابع للوصول الى هذا الحد وهذا المعنى امر قابل للاستصحاب غير قابل للاشكال ولذا ترى ان استصحاب الشهور مما لا ينكره احد من العقلاء ولو لم يعتقد بدين من الاديان والحاصل ان وصول القمر الى حد مخصوص مما يزول ويرتفع به الشهر السابق ويحدث وينتزع عنه الشهر اللاحق فعند الشك في الوصول يستصحب عدمه واثره بقاء الشهر السابق بمقتضى الاصل .

وبعد هذا البيان لا يبقى وقع لاشكال من استشكل في المقام بان كل جزء من اجزاء الزمان مشكوك فيه عند حدوثه فلا يمكن استصحابه لان الاستصحاب بعد احراز الحدوث لما عرفت من ان الزمان بلحاظه الوجداني محل بطرو عنوان

الشهر عليه.

منها رواية عبدالله بن سنان فيمن يعير ثوبه الذمي وهو يعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير قال فهل على ان اغسله فقال (ع) لاني اعرفته اياه وهو طاهر ولم يعلم انه نجسه فقوله (ع) اعرفته اياه وهو طاهر مفاد كون الثوب طاهراً في نفسه لان السائل لم يفرض عدم طرو النجاسة قبل العارية فمفاد الرواية ان كل شيء طاهر يبقى على حال الطهارة ما لم يعلم بطرو النجاسة عليه ضرورة ان الثوب ليس له خصوصية في هذا المعنى فيستفاد منه العموم.

منها قوله (ع) في موثقة عمار كل شيء لك طاهر حتى تعلم انه قذر وهو صريح في الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع ضرورة ان القذارة امر وجودى لا تنزع على شيء من دون علة والطهارة ليس الاعمها والاصل في كل شيء هو العدم بمعنى ان

ص: 276

كل شيء لوخلى وطبعه خال عن الجهات الوجودية الطارية فهذه الموثقة المستفاد منها قاعدة الطهارة تبين استصحاب الطهارة لان مفادها عدم الاعتداد بالرافع سواء كانت الشبهة موضوعية او حكمية فقد ثبت فى الفقه ان الشك فى النجاسة مطلقا شك فى الرافع فلا فرق بين قاعدة الطهارة وبين استصحابها لان المستفاد من الادلة هو تقرير للجهات الواقعية .

والحاصل ان الاخبار الواردة فى هذا المقام باسرها مقررة للجهة الواقعية لان العقل يستقل بادراك هذه الجهة اعنى الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع فالشك فى الطهارة مع تيقن الحدث محدث والشك فى الحدث مع تيقن الطهارة متطهر لما عرفت من كون كل منهما مما لا يزول من غير مزيل وكون كل منهما مزيلا للاخر فما لم يعلم بوجود الطهارة المزيل للحدث يحكم بوجوده كما ان الشك فى وجود الحدث الرافع للطهارة يوجب الحكم ببقائها.

واما اذا تيقن الطهارة والحدث وشك فى اللاحق منهما ففى المسئلة اقوال .

منها وجوب الطهارة مطلقاً لأنها شرط لصحة الصلوة فيجب احراز الشرط لاحراز المشروط و لعموم الأوامر الدالة على وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة فلا بد للمكلف من القطع بالطهارة او ما يقوم مقام القطع كالاستصحاب السالم من معارضة يقين الحدث.

منها التفصيل بين حالتى العلم بحال السابق من الطهارة والحدث فيأخذ بضد الحالة السابقة والجهل بها فيتطهر بتقرير ان الحالة السابقة لو كانت حدثاً فعلم بزواله بالطهارة بعده واما الطهارة بعدا احداث فلم يعلم انتقاضها لاحتمال سبق الحدث عليها ولو كانت طهارة لزال بالحدث بعدها ولم يعلم زوال الحدث لاحتمال سبق الطهارة على الحدث ففى الصورة الاولى تستصحب الطهارة وفى الثانية يستصحب الحدث لعدم العلم بزوال ماتيقن منهما فلا- يصح الحكم لوجوب الطهارة على الاطلاق لاحراز الطهارة فى حال العلم بالسابق وكون المعلوم هو الحدث بالاستصحاب.

ومن هنا التفصيل بين الحالتين بالحكم بوجوب تحصيل الطهارة مع الجهل بالحالة

السابقة والاحذ بطبق الحالة السابقة مع العلم بها ذهب الى هذا التفصيل آية الله العلامة قدس الله سره قال في المختلف مسئلة اطلق الاصحاب القول باعادة الطهارة على من تيقن الحدث والطهارة وشك في المتأخر منهما ونحن فصلنا ذلك في اكثر كتبنا وقلنا ان كان في الزمان السابق على تصادم الاحتمالين مجدثاً وجب عليه الطهارة وان كان متطهراً لم يجب .

ومثاله انه اذا تيقن عند الزوال انه نقض الطهارة وتوضأ عن حدث وشك في السابق فانه يستصحب حال السابق على الزوال فان كان في تلك متطهراً فهو على طهارته لانه تيقن انه نقض تلك الطهارة وتوضأ ولا يمكن ان يتوضأ عن حدث مع بقاء تلك الطهارة ونقض الطهارة الثانية مشكوك فيه فلا يزول عن اليقين بالشك وان كان قبل الزوال مجدثاً فهو الآن مجدث لانه تيقن انه انتقل عنه الى طهارة ثم نقضها والطهارة بعد نقضها مشكوك فيها.

ويمكن التوفيق بين هذه الاقوال مع اختلافها بحسب ظاهر الحال بتصوير صور للمسئلة وحمل كل قول منها على صورة خاصة لا يرد عليها اشكال مع اختلاف الصور فنقول بعون الله تعالى ان الشاك في التقدم والتأخر مع اليقين بتحقيق الامرين اما جاهل بالحالة السابقة على الطهارة والحدث واما ان يعلم تلك الحالة على الثاني فاما ان يعلم بالتعاقب او التوالى واما ان يجهل وعلى الاول فاما ان يكون معلومه التعاقب او المتوالى ومع العلم بالتعاقب فاما ان يكونا متحدين او يحتمل التعدد.

فلوجهل بالحالة السابقة يجب عليه ان يتطهر لما عرفت من ان الطهارة امر وجودى يتوقف صحة الصلوة عليه فيجب احراز الشرط لاحراز المشروط والتمسك لعموم الاية والرواية يرجع امره الى ما ذكر لان مفاد الاية والروايات شرطية الطهارة للصلوة ومقتضى الشرطية وجوب احراز الشرط باليقين او بالاستصحاب ومع الجهل بالحالة السابقة على الحدث والطهارة لا يحصل اليقين باحدهما ولا يمكن اجراء الاستصحاب لانه عبارة عن الاحذ باليقين وعدم الاعتناء بالشك ولا يكفى عدم العلم بالحدث المانع لصحة الصلوة لان الطهارة عن الحدث كما عرفت مراراً امر وجودى

ليس صرف عدم الحدث فهما من الاضداد ولا اصل يقتضى تحقق الشرط الذى هو امر وجودى وليس كالطهارة عن الخبث امرأ عديمياً يكفى في احرازه اصاله عدم الخبث فالاستناد الى الاية التي هو دليل الاشتراط عند الشك في حصول الشرط طي في الاستدلال وحذف لبعض اجزاء الدليل اعنى اصاله عدم حصول الشرط تعويلاً على وضوح الامر ضرورة ان الدليل الدال على شرطية الطهارة للصلوة لا يدل على عدم طهارة الشاك ولا على حدثه فالمستدل بالعموم اكتفى بهذا المقدار اعتماداً على وضوح وجوب احراز الشرط و جريان اصل عدم الطهارة لكونها امر أوجودياً لا يكفي في احرازه اصاله عدم الحدث.

واما الاستدلال باصاله عدم تداخل الاسباب على وجوب الوضوء بتقرير ان كلا من هذه الاسباب مقتضى لتكليف مستقل بالطهارة ولو وقع عقيب مثله غاية الامر اكتفاء الشارع عن امتثال التكليفين بفعل واحد في صورة العلم بالتعاقب فاذا لم يعلم تواليهما لم يعلم سقوط التكليفين بفعل واحد بل لا بد من فعل آخر يعلم بالسقوط.

ففيه ان الحدث الأصغر حقيقة واحدة فتعاقب السببين لا يوجب تعدد الحدث المسبب ضرورة استحالة اجتماع المثليين وايجاد الموجود فعدم وجوب الوضوء لكل والاكتفاء بوضوء واحد انما هو لاجل عدم تعدد المسبب اى الحدث بل استحالة تعدده بتعدد الاسباب لاتحاد حقيقته فلا يمكن الالتزام في امثال المقام بوجوب التكرار قبل قيام الدليل فاصالة عدم تداخل الاسباب لا اثر له في المقام وان قلنا بها في غير هذا المقام.

والحاصل ان الطهارة لكونها شرطاً لصحة الصلوة وجواز مس المصحف وغيرهما يجب احرازها عند الشك لاحراز المشروط فمع عدم اليقين الفعلى او الاقتضائى المفقودين في صورة الجهل بالحالة السابقة على الطهارة والحدث المشكوك تقدمهما وتأخرهما لا طريق للاحراز فيجب على المكلف بالعبادة المشروطة بالطهارة الشاك في تقدمها وتأخرها تحصيل الطهارة لاحراز المشروط بها .

فالقول بوجوب الطهارة فى هذه الصورة ليس الا مفاد ما دل على اشتراط الطهارة

لصحة الصلوة كالاية والروايات ومن هنا ظهر عدم المنافات والمعارضة بين قوله (ع) اذا استيقنت انك احدثت فتوضاً وبين قوله (ع) اذا توضأت فاياك ان تحدث وضواً ابداً حتى تستيقن انك قد احدثت لانهما متوافقان في المفاد فكل واحد منهما موافق للاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع اعنى العمل على مقتضى اليقين الفعلى او الاقتضائى وعدم

الاعتناء بالشك و اما الاستدلال بالاول لوجوب الوضوء كالاستدلال بالاية طي في الاستدلال واكتفاء ببعض اجزاء الدليل وليس من قبيل التمسك بالعموم عند الشك في المصداق كى يقال في رده ان مفاد العموم شرطية الطهارة للصلوة وهذا المعنى لا يدل على عدم طهارة مصداق من المصاديق كما لا يدل على طهارته .

فتحصل من ما ذكرنا ان الشك فى تقدم الطهارة وتأخرها مع العلم بتحققها وتحقق الحدث يجب عليه ان يتطهر لوجوب الطهارة عند الصلوة اعنى شرطيتها لصحتها وعدم تيقنها لا باليقين الفعلى ولا الاقتضائى لان الجاهل بالحالة السابقة على الطهارة والحدث لا طريق له الى احراز ما هو شرط يجب احرازه فهذه الصورة كصورة العلم بالحدث والشك في الطهارة فى وجوب تحصيل الطهارة فترى في بعض المتون توحيد حكم العلم بالحدث والشك في الطهارة والشك في التقدم والتأخر مع اليقين بالامر .

ولو عام بالحالة السابقة وعلم التعاقب او التوالى مع اتحادهما وعدم احتمال تعدد احدهما يرتفع شكه بالتردى ويعلم بالحالة الحاضرة فلو كان محدثاً قبلهما وعلم بالتعاقب حكم بوجوب الطهارة لانه محدث فعلا كحالته السابقة المرتقعة بالطهارة المرتقعة بالحدث لفرض التعاقب واوكان متطهراً فالآن متطهر لمامر .

واما مع العلم بالحالة السابقة والتعاقب مع احتمال تعدد ما يرفع الحالة السابقة فحاله كحاله المعلومة سابقاً حكماً لاعلماً فيحكم بالطهارة لو كانت الحالة السابقة طهارة بمعونه الاستصحاب لان الطهارة السابقة ارتفعت بالحدث و الحدث ارتفع بالطهارة بحكم التعاقب والحدث المحتمل بعد الطهارة يستصحب عدمه ولو كانت الحالة السابقة حدثاً فالان محدث لمامر من التعاقب والاستصحاب وهذه الصورة هي

التي يحكم فيها بطبق الحالة السابقة بمعونة الاصل وليس هذا الحكم في هذا الفرض لخروج المسئلة الشك عن الشك لان الخارج عن هو الصورة السابقة اعنى العلم بالتعاقب وعدم التعدد بالتفصيل الذي نقلناه عن مختلف العلامة بين العلم بالحالة السابقة والجهل بها وحكمه قده باستصحاب ما يطابق الحالة السابقة ناظر الى هذه الصورة كما تكشف عبارته المنقولة .

حيث قال فلا يزول عن اليقين بالشك وفي آخر كلامه والطهارة بعد نقضها مشكوك فيها ضرورة عدم تحقق الشك مع العلم بالحالة السابقة على الحالتين والتعاقب وعدم التعدد فلا يرد عليه قده ما اورده صاحب المدارك قده قال بعد نقل عبارته السابقة المختلف وأورد عليه انه يجوز توالى الطهارتين وتعاقب الحدتين فلا يتعين تأخر عن الطهارة في الصورة الاولى والحدث في الثانية وهو فاسد فان عبارته رحمه الله ناطقة يكون الحدث ناقضاً والطهارة رافعة وذلك مما يدفع احتمال التوالى والتعاقب لكن هذا التخصيص يخرج المسئلة من باب الشك الى اليقين فايراد كلامه قولاً في اصل المسئلة ليس على ما ينبغي انتهى فهو قده دفع ايراداً عنه رضوان الله عليه لناطقية عبارته بما يدفع احتمال التوالى والتعاقب مع ان كلامه ناطق بما اورده هو ايضاً عليه لما عرفت من دلالة كلامه على احتمال التعدد الموجب للشك المنقطع بالاستصحاب .

وقال رضوان الله عليه في القواعد و لو تيقنهما متحدين متعاقبين وشك في المتأخر فان لم يعلم حاله قبل زمانهما تطهر والا استصحابه ومراده من قوله استصحابه اخذ حالته السابقة وعدم رفع اليد عنها لا العمل بالاصل المعهود لان العلم بالاتحاد والتعاقب اعنى وقوع كل من الطهارة والحدث عقيب الاخر يوجب العلم بحاله الحاضر فلا يحتاج الى التمسك بالاصل والفرق بين ما فى القواعد وبين ما فى المختلف هو العلم بالاتحاد في الصورة المفروضة فى القواعد وعدم العلم به و احتمال التعدد فيما فى المختلف ولعل المورد عليه بما اورده اغتر بظاهر قوله فى القواعد استصحابه ولكن التأمل النام يرشد المتأمل الى ان مراده ليس هو الاستصحاب المصطلح بل ما ذكرنا من الانكباب

وعدم رفع اليد فلا يرد على احدى عبارتيه في كتابيه رضوان الله عليه اشكال اصلا.

وقال قده في التذكرة بعد نقل الاقوال والاقترب ان نقول ان تيقن الطهارة والحدث متعاقبين ولم يسبق حاله على علم زمانهما تطهروا ن سبق استصحاب والمراد بالاستصحاب ما عرفت لا الاصل وسكت قده عن حكم احتمال التعدد.

واما لو علم بالحالة السابقة على الطهارة والحدث و جهل بالتعاقب والتوالي واحتمال الامرين فمقتضى الاستصحاب الاخذ بضد الحالة السابقة فلو كان متطهرا تطهر لانه محدث ولو كان محدثاً لا يجب التطهير لانه متطهر لان الاول تيقن باقتضاض طهارته بالحدث ولم يتيقن زوال الحدث المزيل للطهارة والثاني تيقن بزوال حدثه بالطهارة ولم يتيقن باقتضاض طهارته المزيلة للمحدث لاحتمال توالي الحدثين و حدوث احدهما بعد الآخر من دون توسط الطهارة كما ان في الاول يحتمل توالي الطهارتين و حدوث احديهما بعد الاخرى من دون توسط الحدث فلا اثر للطهارة الثانية في الأول ولا اثر للحدث الثاني في الثاني لان المناط في تأثير الحدث هو العلم بنقضه للطهارة لا حصول السبب مع عدم العلم بالنقض وكذا الحال في الطهارة فالمانع من استصحاب الطهارة ما يوجب العلم بزوالها واقتضاضها بما يوجب الحدث وهو مفقود في المقام وكن الحال في العكس فلا وقع للمناقشة بالمعارضة باستصحاب الحالة المقارنة للسبب وان لم يعلم استنادها اليه فانها مندفعة بكون المناط العلم بحدوث حالة مزيلة لضد الحالة السابقة لا العلم باقتران السبب عند حدوثه بمثل الحالة السابقة لعدم ترتب الأثر على هذا العلم مع الجهل بما هو المناط من ازالة السبب في مرحلة جريان

الاصول .

والحاصل ان سبب ما يوافق الحالة السابقة المخالف للضد وان كان معلوم الحدوث الا ان هذا العلم مع احتمال التوالي لا اثر له لان المناط هو العلم بالزوال لا العلم بما يزيل على تقدير مجهول وهو التعاقب .

وهذه الصورة وان كانت في بدو النظر صورة مغايرة بصورتى اليقين بالطهارة والشك في الحدث واليقين بالحدث والشك في الطهارة الا ان امعان النظر يوجب

ص: 282

الحكم برجوعها الى احدى صورتين لان العالم بان حاله السابق على الامرين هو الطهارة اذا علم انتقاض الطهارة بالحدث المتيقن الوجود ثم شك في رفع الحدث الباقي بالطهارة لاحتمال توالى الطهارتين يصدق عليه انه تيقن بالحدث فشك في الطهارة كما ان العالم يكون حاله السابق هو الحدث بمكس الاول فيصح ان يقال كان متطهراً فشك في الحدث غاية الامر ان منشأ الشك في هذه الصورة هو احتمال التوالى بين الطهارتين والحدثين في الفرضين وحيث ان منشأ الشك متفاوت في الفرضين تفاوتاً موجباً لاختلاف حالتي المكلف في الفرضين بحيث يصدق عليه في احديهما كان محدثاً فشك في الطهارة وفي الاخرى يصدق عليه كان متطهراً فشك في الحدث لا يصلح لتوحيد الحكم في الفرضين فمن يحكم في الفرض الأول بوجود التطهير واستصحاب الحدث لا يستطيع ان يحكم في الثاني حكمه الأول ضرورة اختلاف الوظيفتين .

اللهم الا ان يقال ان توحيد الحكم في الفرضين ليس لاجل الاستصحاب كي يوجب اختلاف الفرضين المنع منه بل لاجل وجوب احراز الشرط في المقامين والمانع من الاختلاف الحاكم بتوحيد الحكم ينكر جريان الاستصحاب في الفرضين لتكافؤ احتمالي التعاقب والتوالى وبعد منع جريان الاستصحاب لا يثبت الطهارة كما لا يثبت الحدث ووجوب الطهارة يكفي فيه عدم العلم بها وعدم اقتضاء الاستصحاب لها ولا يحتاج الى اليقين بالحدث لكن هذا القول بمعزل عن التحقيق وبعد عن التدقيق ضرورة ان تكافؤ الاحتمالين لا يصلح لمنع جريان الاستصحاب مع العلم بالحالة السابقة لان ما يتم به امر الاستصحاب هو العلم بالمقتضى والشك في المانع الموجودان في هذه الصورة في كلا الفرضين وتكافؤ الاحتمالين محقق لموضوع الاستصحاب لاجريانه لان احتمال التوالى والتعاقب معاً من دون ترجيح يوجب الشك في الطهارة والحدث ومع العلم بالحالة السابقة منهما يتحقق معنى الاخذ باليقين وعدم الاعتناء بالشك ويختلف الحال باختلاف الفرضين ففي احدهما يتحقق اليقين بالطهارة والشك في الحدث وفي الاخر يتحقق اليقين بالحدث والشك في الطهارة وليس العالم بالحالة السابقة كالجاهل بها لعدم تحقق الموضوع في الثاني وتحققه

في الاول مع احتمال التوالى والتعاقب معاً فمع الجهل بسابق الحال لا يتحقق اليقين بالمقتضى ومع العلم بالتعاقب او التوالى يرتفع الشك فتكافؤ الاحتمالين محقق لمورد الاستصحاب اذا انضم الى العلم السابق على الحالين فكيف يجعل ما نعا لجريانه .

والحاصل ان صورة العلم بالحالة السابقة والجهل بالتوالى والتعاقب يرجع امرها الى اليقين بالطهارة والشك في الحدث اوالى اليقين بالحدث والشك في الطهارة لانها ليست خارجة عن هذين الفرضين ولذا قال الشهيد فده في الذكرى ان القول باخذ ضد الحالة السابقة فى صورة العلم بالحالة السابقة والجهل بالتوالى والتعاقب لوتم يرجع امره الى اليقين بالطهارة والشك في الحدث ان كانت الحالة السابقة هو الحدث او الى اليقين بالحدث والشك في الطهارة ان كانت الحالة السابقة هي الطهارة وليس بحسب الحقيقة خلافاً فى المسئلة وقوله فده لو تم يكشف عن عدم قطعه بتماميته ولعل نظره الى المناقشة المذكوره .

فيظهر من كلامه فده ان مع التمامية يرجع الى احد الوجهين وليس خلافاً للمسئلة قال شيخنا الانصارى بعد حكاية ما فى الذكرى انه اناريد به رجوع ما نحن فيه الى عين مسئلتي الشك فى الطهارة مع تيقن الحدث والعكس فلا يخفى ما فيه لان كلامهم فى المسئلتين مفروض فى تيقن احدهما والشك فى وجود الاخر لا فى تأثير الاخر المعلوم وجوده وان اريد رجوعه اليهما فى الحكم والدليل حيث ان استصحاب بقاء الرفع للحالة السابقة على الحالتين اعنى الحدث فى الاول والطهارة فى عكسها سليم عن معارضته باستصحاب بقاء حكم الاخر المعلوم وجوده اعنى الطهارة فى الاول والحدث فى عكسها لان العلم بوجوده لا يكفى فى استصحابه بل لابد فيه من العلم بتأثر . وهو مقصود فى الفرض لاحتمال وقوعه قبل ذلك الرفع وعقيب مجانسه فلا يؤثر شيئاً .

وبهذا التقرير يظهر ما فيما ذكره فى المدارك تبعاً للمنتهى من ان وقوع طهارة فى المسئلة الاولى وحدث فى المسئلة الثانية يقينى ايضاً فلا بد من العلم بناقض الطهارة ورافع الحدث المجرد الوضوء والحدث مالم يعلم تأثيرهما لا يعقل فيهما استصحاب

لكن فيه مذكوره جماعة تبعاً لشارح الدروس من ان المستصحب في الاستصحاب المعارض ليس اثر ذلك الاخر الناشى عنه حتى يقال انه غير متيقن في السابق بل المستصحب هو الاثر الموجود حال حدوثه وان لم يعلم بكونه ناشئاً عنه فاذا كانت الحالة السابقة على الحالتين هو الحدث فالطهارة رافعة له يقيناً وان كان مستصحباً الا ان الحالة المانعة المعبر عنها بالحدث متيقن الوجود عند الحدث المعلوم حدوثه وان لم يعلم تأثيره. فالاصل بقائه وان لم يكن ناشياً انتهى.

وفيه ان المناط في جريان الاستصحاب ومحقق مورده هو الشك في لحوق الطهارة والحدث في الصورتين اعنى الشك في لحوق ما يضاف الضد المعلوم وجوده سواء كان وجوده معلوماً وشك في لحوقه كما في مسألة الشك في التقدم والتأخر او كان نفس وجوده اللاحق مشكوكاً فوجوده المشكوك اللحوق كالعدم في منع جريان الاستصحاب ضرورة عدم تأثير وجوده في المنع مع احتمال التوالى فصح القول برجوع مسألة الشك في التقدم والتأخر الى الشك في الطهارة مع تيقن الحدث او العكس على الفرضين فقولته قده لان كلامهم في المسئلتين مفروض الخ لا يوجب تغاير الفرضين لوحدة المناط فيهما وتحقق اليقين بالمقتضى والشك في المانع في كليهما .

واما قوله وان اريد رجوعه اليهما في الحكم والدليل فلا يخالف الشق الأول في الحقيقة لان الدليل الذى ذكره بعد المداقة هو عدم الغرق بين الشك في التقدم والتأخر وبين الشك في حدوث الحدث مع اليقين بالطهارة او العكس واما الشبهة المحكية عن شارح الدروس فقد اندفعت بما مر من ان المناط هو العلم بالازالة لا العلم بما يزيل على تقدير مجهول وهو التعاقب .

هذا تمام الكلام في حكم الشك في التقدم والتأخر بالنسبة الى الحدث والطهارة فانقدح ان مقتضى الاستصحاب هو الاخذ بصد الحالة السابقة الا ان الاحتياط في هذا المسئلة طريق الى الصواب وسبب المثواب وخروج عن الخلاف وما مر من حكم الشك في التقدم والتأخر انما هو في صورة الجهل بتاريخى الطهارة والحدث واما اذا علم تاريخ احدهما وكان تاريخ الاخر مجهولاً وشك في تقدم المجهول عن معلوم التاريخ

و تأخره عنه فيستصحب معلوم التاريخ فلم علم المكلف بالطهارة مثلاً عند الزوال و علم ايضاً بحدث وشك في تقدم الحدث وتأخره عن الطهارة استصحب الطهارة لجهله ب الحدث المزيل لها لان كلا من التقدم والتأخر والتقارن يدفع بالاصل لعدم استلزام اجراء الاصل المخالفة العملية فالاصل يجرى في خصوصيات الزمان فهذا الزمان الخاص اعنى بعد وقوع الطهارة تجرى فيه اصالة عدم وقوع الحدث فيه فان المكلف متيقن بالطهارة وشاك في حدوث الحدث بعدها ولا يعارض هذا الاصل اصالة عدم التقدم او اصالة عدم التقارن لان مخالفة العلم الاجمالي في المقام لا يستلزم المخالفة العملية ومنه يعلم حكم العكس .

والحاصل ان العلم بتاريخ احدهما والجهل بالآخر مع الشك في تقدم المجهول عن المعلوم وتأخره عنه يرجع امره الى العلم بالمقتضى والشك في المانع لان كلا من الطهارة والحدث مانع بالنسبة الى الآخر وكل واحد منهما مقتضى للبقاء فبعد العلم باحدهما في وقت معين والجهل بوقوع الآخر بعده والشك به يؤخذ بالمقتضى ولا يعتنى بالمانع .

ان قلت اصالة التأخر يقتضى الحكم بوقوع مجهول التاريخ بعد المعلوم قلت ليس كذلك لان معنى اصالة التأخر هو عدم التقدم بالنسبة الى اجزاء الزمان اذا علم تحققه في بعض اجزاء الزمان وشك في ما تقدم من هذا البعض فيحكم بآثاره في الزمان المعلوم تحققه وينفى عن الزمان المشكوك لا بالنسبة الى الحادث المعلوم التاريخ فالتأخر قد يلاحظ بالنسبة الى اجزاء الزمان وقد يلاحظ بالنسبة الى الحادث الآخر اذا علم تاريخه فما اشتهر من ان الاصل هو تأخر الحادث فهو باللحاظ الاول الذي يرجع امره الى الاخذ بالمتيقن وعدم الاعتناء بالمشكوك لا باللحاظ الثاني الذي يرجع امره الى تأخر احد الحادثين عن الآخر المعلوم تاريخه كما ان الاصل لا يجرى في التقدم والتقارن فان كلا من التقدم والتقارن والتأخر امر وجودى لا يثبت بالاصل فمعنى اصالة التأخر اصالة عدم التقدم بالنسبة الى اجزاء الزمان لا بالنسبة الى الحادث الآخر فاصالة التأخر لا معنى له سوى اصالة عدم التقدم لان اصلا من الاصول

لا يثبت امراً من الأمور الوجودية .

واما بالنسبة الى الأمر المعلوم تاريخه فيجربى كل من اصالة عدم التقدم و التقارن والتأخر ولا يعارض احديها الاخرى لما عرفت من عدم لزوم المخالفة العملية وما قلنا من استصحاب ما يعلم تاريخه لاجل عدم العلم بما يزيل ذلك المعلوم لكفاية عدم العلم بالمزيل للاخذ بالمعلوم ولا اعتبار للعلم بوجود المنافي سابقاً على المعلوم التاريخ اولا حقاً او مقارناً فلا يعتد بهذا العلم ويحكم بعدم ترتب الاثر عليه .

نعم لو فرض ترتب اثر عليه بان علم ان هذا الحدث وقع بعده عمل مشروط بالطهارة يجب التدارك ولا يخفى على المتأمل ان الفروض المذكورة يرجع امرها الى اليقين بالطهارة والشك فى الحدث او العكس كما اشرنا اليه سابقاً والمراد بالشك هو الاعم من الظن الغير المعبر فليس خصوص متساوى الطرفين لعدم تأثير الرجحان ما لم يصل الى مرتبة يوجب الاطمينان ولم يدل دليل على اعتباره.

ولوتيقن ترك عضو من اعضاء الوضوء او جزء منه أتى بالمتروك و بما بعده لتحصيل الترتيب ان لم يجف البلل عما قبل المتروك وفى صورة الجفاف اعنى جفاف جميع ما قبل المتروك يجب الاستيناف لفوات الموالاة لما عرفت سابقاً من ان البلل الباقي فى العضو السابق منزل منزلة التتابع الذى هو المعيار فى تحقق الموالاة ففى صورة الجفاف يختل امر الموالاة لعدم ما يحققها من التتابع والبلل النازل منزلته الا اذا فرض حصول التتابع فى صورة الجفاف المتحقق لعارض من العوارض كالحر الشديد او الريح .

قال فى المختلف قال ابن الجنيد رحمه الله اذا بقى موضع عضو من الاعضاء يجب عليها غسلها لم يكن بله مان كان دون سعة الدرهم بلها وصلى وان كان اوسع اعاد على العضو وما بعده ان لم يكن قد جف ما قبلها وان كانت قد جف ابتداء الطهارة وقال بعد كلام له قال ابن الجنيد وقد روى توقيت الدرهم ابن سعيد عن زرارة عن ابي - جعفر (ع) وابن منصور عن زيد بن على و منه حديث ابي امامه عن النبي صلى الله عليه وآله انتهى .

وهذا التفصيل من متفرقات هذا المحقق رضوان الله عليه والروايات التي استدلت بها على التفصيل ليست مذكورة في كتب الاصحاب رضوان الله عليهم كما صرح به شيخنا الانصاري قده قال في كتابه في الطهارة بعد نقل خلاف ابن الجنيد والروايات المذكورة ولم يذكر اصحابنا فيما حضرني من كتبهم في الاخبار والفتاوى شيئاً منها ثم قال نعم ذكر الصدوق انه عمل ابو الحسن (ع) من الرجل يبقى من وجهه اذا توضأ موضع لم يصبه الماء فقال يجزيه ان يبيله من بعض جسده ولا دلالة لها على تحديد الاسكافي انتهى.

ولكن الانصاف ينهانا عن طرح قوله ورواياته لانه قده من اعظم الاقدمين من الشيوخ الامامية وما ذكر الصدوق عليه الرحمة وان لم يكن فيه تقييد الموضع بمادون الدرهم الا انه يناهني اطلاق القول بالاعادة اى اعادة ما بعد الموضع ولا يمنعا مانع من تقييد مرسله الصدوق عليه الرحمة بما روى الاسكافي قده الا ان مخالفة الاصحاب بمكان من الجرئة والجسارة سيما مع موافقة ما ذهبوا اليه مع الاحتياط الذي هو طريق النجاة .

ولوشك في فعل شيء من افعال الوضوء وهو متلبس به ولم يفرغ عنه يجب الاتيان بماشك فيه ثم بما بعده لتحصيل الترتيب لان الاصل عدم الاتيان بالمشكوك فيه وعدم انتزاع الطهارة من هذه الافعال وعدم صحة ما يشترط في صحته الطهارة و لصحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) قال (ع) اذا كنت قاعداً على وضوءك فلم تدر اغسلت ذراعيك ام لا فاعد عليها وعلى جميع ما شككت انك لم تغسله او تمسحه مما سمى الله مادمت في حال الوضوء فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وصرت في حال اخرى في صلوة او غيرها فشككت في بعض ما سمى الله مما أوجب الله عليك فيه وضوء فلا شيء عليك فيه فان شككت في مسح رأسك فاصبت في لحيتك بللا فامسح بها عليه وعلى ظهر قدميك فان لم تصب بللا فلا تنقض الوضوء بالشك وامض في صلوتك وان تيقنت انك لم تتم وضوءك فاعد على ما تركت يقيناً حتى تأتي على الوضوء .

دلت الصحيحة على وجوب الاعادة بالنسبة الى الفعل المشكوك فيه مادام متوضأ

متلبساً بالوضوء كما اشار اليه بقوله (ع) اذا كنت قاعداً على وضوئك و ان تجاوز عن محل المشكوك فيه فالمشتغل بمسح الرجل اذا شك في غسل الوجه يجب عليه الاستيناف واعادة غسل الوجه وما بعده فلا يكفي في عدم الاعتناء بالشك التجاوز عن محل الغسل والدخول في مسح الرجل لان افعال الوضوء مقدمات لتحصيل الطهارة وليست بتكاليف فالغسلتان والمسحتان بلحاظها الوجداني منشأ لانتزاع الطهارة كما عرفت سابقاً ولا تجرى في المقدمات قاعدة التجاوز والفراغ ولذا لا يجرى في الهوى والنهوض ايضاً كما ورد في النص والسر في ذلك ان حكم التجاوز والفراغ لاجل توسيع الـمر على المكلف في مرحلة الامتثال والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية فلا يجرى الا فيما تعلق به التكليف والمقدمات ليست بتكاليف.

فظهر من هذ البيان ان الحكم المذكور لا ينافى مفاد قاعدة الفراغ وليست الصحيحة الدالة عليه مخصصة للعمومات الدالة عليها لعدم شمولها هذا المورد لاختصاصها بالتكاليف.

والحاصل ان اخبار الشك بعد الفراغ لا يشمل المقدمات كالطهارات الثلث ضرورة ان المقدمة لا حكم لها انما الحكم لذى المقدمة فافعال الوضوء مقدمة للطهارة المنتزعة من مجموعها اذا لوحظ باللحاظ الوجداني والحكم للمنتزع لا للمنشأ لانتزاع والمنتزع امر بسيط لا جزء له ولا- يتصور فيه الخروج من جزء والدخول في جزء آخر انما المتصور فيه الخروج منه والدخول في حالة اخرى و مادام متلبساً بالوضوء قاعداً عليه لم يتحقق الدخول في حالة اخرى من صلوة او غيرها فلم يتحقق بعد موضوع عدم الالتفات بالشك اعنى المضى والتجاوز والفراغ وبالتأمل فيما بينا يظهر مفاد موثقة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله (ع) قال اذا شككت في شيء من الوضوء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه ويتضح ان الضمير في غيره يرجع الى الوضوء لا الشيء لان الشيء من الافعال وقد عرفت ان افعال الوضوء مقدمة لتحصيل الطهارة والحكم لذى المقدمة اعنى الطهارة وهي لا ينتزع الا بعد تحقق تمام اجزاء الوضوء فمراد الامام (ع) من قوله في غيره هو غير الوضوء

وحيث يتم أمر عدم الالتفات بالشك ويتحقق موضوعه.

فهذه الموثقة متحدة المفاد مع الصحيحة ولا تعارض بينهما اصلا و الى ما بينا ينظر ما قيل في المقام من ان الوضوء بتمامه فعل واحد في نظر الشارع فمادام فيه يلتفت الى الشك المتعلق بفعل او بجزء فعل منه وليس كالصلوة عبارة عن افعال متعددة فمقصود هذا القائل ان افعال الوضوء مقدمة للطهارة والمقدمة لاحكم لها انما الحكم لذى المقدمة لانه المطلوب من المقدمة وقد عرفت مراراً ان افعال الوضوء تنتزع منها الطهارة اذا لوحظت باللحاظ الوجداني لا بلحاظ التعدد ومن هنا يعلم ان الغسل كالوضوء في هذ الحكم ضرورة ان الغسل عبارة عن غسل جميع البدن والبدن امر واحد وانتزاع الطهارة من غسله متوقف على اختتام امر الغسل وشموله لجميع البدن والحكم للطهارة المنتزعة لا الغسل المنشأ لانتزاعها وغسل البدن امر واحد لا تعدد فيه كي يتصور فيه الخروج من جزء الى جزء آخر بل عدم الالتفات الى الشك منوط بحصول الفراغ منه ودخول الغاسل في حالة اخرى لتحصيل الفراغ فالغسل اولى من الوضوء في هذ الحكم لان الوضوء افعال متعددة وله وحدة اعتبارية متحصلة من موالات بعض افعاله للاخر واما الغسل فهو فعل واحد هو غسل جميع البدن ولكن المناطق في الطهارات الثلث في الالتفات بالشك كونها مقدمات للتكليف وعدم شمول اخبار التجاوز والفراغ للمقدمات واختصاصها بالتكليف.

والحاصل ان المرجع في المقدمات عند الشك هو اصاله عدم الاتيان و اصاله عدم الانتزاع و اصاله عدم صحة ما يشترط في صحته الطهارة التي مرجعها الى الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع ومفاد اخبار الفراغ اصل يحكم على هذ الاصل ويقدم عليه في الموارد التي مشمولة ل اخبار الفراغ وقد بينا ان ورود تلك الاخبار في التكليف والمقدمات ليست بتكاليف فلا ينظر الاخبار اليها .

على ان مفاد هذه الاخبار اعنى اخبار التجاوز والفراغ اصل والاصل ليس من شأنه الاثبات وقوله (ع) في بعضها لانه اذكر لا يدل على انها اشارة لان الاذكية حكمة للحكم وليست بعلة له ضرورة امكان غفلة المكلف في بعض الموارد وثبوت هذا

الحكم في جميع ما كان الشك فيه لاجل احتمال الغفلة ويشترك هذا الاصل مع ساير الاصول في استحالة اثبات حكم من الاحكام بها فكما ان الاستصحاب لا يعتد به اذا كان مثبتاً فكذا هذا الاصل ومن المعلوم ان الطهارات منتزعة من المقدمات وهي علة لها مجعولة في الشرع والعلة امر مباين للمعلول ولا يصلح الاصل لاثبات امر مباين لان الاثباتان الدليل.

واما الشرط اي شرط صحة الوضوء كاطلاق الماء او باحته فالامر فيه اوضح لما عرفت من عدم جريان قاعدة الفراغ في المقدمات فشرايط الوضوء ليست بتكاليف حتى تجرى فيه قاعدة الفراغ فمن العجب القول بجريان القاعدة اذا شك في اثناء الوضوء في ان ما يتوضأ به مطلق او مضاف والحكم بالصحة والتعليل بان هذا لشك شك بعد الفراغ والتجاوز عن محله لان محل احراز هذا الشرط ولو بحكم العادة هو ما قبل الشروع في الوضوء لان احراز الاطلاق والاباحة ليس مما تعلق به التكليف وليس مورداً لجريان القاعدة فليس المطلوب من افعال الوضوء وشرايطه سوى الطهارة المنتزعة من الاجزاء والشرايط وليس كل واحد من الاجزاء والشرايط الا مقدمة داخلية أو خارجية للطهارة .

واعجب من هذا الحكم بالحكم بالصحة بالنسبة الى الافعال المستقبلية فلما استند لهذين الحكمين سوى اخبار التجاوز وقاعدة الفراغ ومورد القاعدة هو الامر المستقل في الحكم لا المقدمات وسنبين لك مفاد اخبار التجاوز و مورد قاعدة الفراغ وان المقدمات ليس من موارد القاعدة ومداليل اخبار التجاوز .

فمحصل ما بيناه ان اجزاء الوضوء من الغسلتين والمسحيتين و شرايطها المأخوذة في صحته وتحققه باجمعها امر واحد في مرحلة انتزاع الطهارة منها ومقدمة لها فالحكم للطهارة المنتزعة لا المنشاء الانتزاع فقاعدة الفراغ لا تجرى في الاجزاء والشرايط انما تجرى في الطهارة المتحدة مع الاجزاء في الخارج وحيث ان الانتزاع متوقف على تحقق جميع الاجزاء فالفراغ من الاجزاء والدخول في حالة اخرى مما يتحقق به مورد جريان القاعدة فلا تجرى مادام متلبسا بالافعال وقاعداً

على وضوئه فالقعود على الوضوء كناية عن التلبس وعدم الفراغ فيكفي في جريان القاعدة ان رأى نفسه فارغة عن الوضوء وصيرورتها في حالة اخرى اى حالة كانت سوى الوضوء .

و اما الدخول في الصلوة فلا يجب فى احراز الفراغ في الصورة المفروضة اى صورة العلم بالتلبس بالوضوء فذكره في الرواية لاجل كونه من احد الامور التي يتحقق بها الفراغ بل اظهرها فى صورة العلم بالتلبس يكفي الانصراف عن العمل واما الدخول فى الغير فيجب فى صورة الشك فى التلبس بل يجب فى هذه الصورة ان يكون الغير الذى دخل فيه امراً مرتباً على العمل المشكوك فيه كالمشروط المرتب على الشرط او الجزء اللاحق المرتب على سابقه فى المركب كالصلوة بالنسبة الى الطهارة والسورة بالنسبة الى الحمد فترتب الصلوة على الطهارة لاشتراط صحتها بها يوجب عدم الالتفات بالشك فيها بعد الدخول فيها وجرى قاعدة الفراغ .

وسيجيء في بيان قاعدة الفراغ انه يتحقق بامرین احدهما الدخول في الغير وثانيهما الانصراف من العمل المشكوك فيه و يجب التلبس في الثاني ضرورة توقف الانصراف عليه و اما الاول فمورده اعم من التلبس و عدمه فلو شك في الطهارة بعد الاشتغال بالصلوة لم يلتفت و تصح صلوته هذه لانها مرتبة على الطهارة و يجب تحصيل الطهارة لعبادة اخرى غير هذه الصلوة لعدم ترتبها عليها وعدم الدخول فيها.

واما فى صورة التلبس بالوضوء والفراغ عن افعالها فلا يجب الدخول في امر مرتب على الوضوء بل يكفي فى عدم الالتفات بصيرورته في حال غير حال الاشتغال بالوضوء .

والحاصل ان المستفاد من الروايات هو الغاء احتمال الغفلة بعد التجاوز وهو يتحقق باحد الأمرين الانصراف عن العمل بعد التلبس به ولولم يدخل في الغير والدخول فى الغير اذا كان المشكوك فيه التلبس ولا يعتبر الدخول في الغير اذا علم التلبس بالعمل وشك فى جزء او شرط فذكر الدخول في بعض الروايات مع فرض

التلبس فمن باب التمثيل او كونه من اظهر مصاديق التجاوز فانظر الى صحيحة محمد بن مسلم او موثقته عن أبي جعفر (ع) قال كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هوتري انه (ع) مع كونه في مقام اعطاء الضابط حكم بالامضاء وعدم الالتفات بالشك من دون اعتبار شيء غير المضى فالامضاء يتوقف على المضى وهو يتوقف على احد الامرين ويتحقق باحدهما الانصراف بعد التلبس والدخول في امر مرتب على المشكوك فيه في صورة عدم التلبس "

واما الدخول في الغير في صورة التلبس فليس مما لا بد منه وان تحقق المضى به بطريق اولي فالمناطق في عدم الالتفات بالشك هو تحقق المضى المتحقق بالامر من هذه الرواية مستفاد منها قاعدة كلية شاملة المصورتين المذكورتين لما عرفت من ان المضى هو المناطق في تحقق مورد القاعدة وتقرب من هذه الرواية موثقة ابن - ابي يعفور في الدلالة على كون المناطق هو المضى المعبر عنه بالتجاوز قال قال ابو عبد الله (ع) اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه فانه (ع) بين اول المناطق الدخول في الغير ثم جعل تمام المناطق هو التجاوز حيث حصر الشك الذي يلتفت اليه في عدم التجاوز فدللت على ان المعيار في عدم الالتفات هو التجاوز الذي يعبر عنه بالمضى فيستفاد منها ان اعتبار الدخول في الغير لاجل احراز المضى ومن المعلوم انه يتحقق في صورة التلبس بصرف الانصراف والفراغ وصيرورة المكلف في حال اخرى.

ولذا قال ابو جعفر (ع) في صحيحة زرارة فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال اخرى في الصلوة او غيرها فشككت في بعض ما سمي الله مما أوجب الله عليك فيه وضوئه لاشيء عليك فتري ان الامام (ع) قد اكتفى في عدم الاعتناء بالشك بصرف القيام من العمل والفراغ منه بقوله (ع) فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال اخرى فيظهر من هذا البيان ان ذكر الصلوة ليس لاجل احراز المضى بل لاجل ان الدخول فيها من اظهر مصاديق المضى والتجاوز ويظهر ايضاً ان الشك حينئذ لا بد وان يكون في الاجزاء والشرائط لا اصل

وجود الفعل ولذا قال فشككت في بعض ما سمي الله تعالى الخ.

والحاصل ان ذكر الصلوة في الصحيحة ليس من حيث انها فعل مشروط بالطهارة مترتب عليها بل لاجل كونها حالا اخرى لان الدخول فيها من هذه الحيثية يكفى في احراز المضى والفراغ ولولم يعلم بالتلبس بالوضوء لان التلبس بالعمل المترتب على العمل المشكوك فيه مما يحقق المضى والتجاوز فلا يلتفت الى الشك في اصل العمل ايضاً ضرورة ان الدخول فيما تأخر عن العمل المشكوك فيه انما يكون بعد الدخول فيه فانه في مرحلة التركيب امر مرتب عليه وحيث ان الدخول فيما تأخر عن المشكوك مما يحقق المضى اتحد معه ولذا جعل (ع) الدخول في الغير حالاً في موثقة ابن ابي يعفور وحصر الشك الملتفت اليه فيما لم يجزه المكلف.

ويدل على ما بيناه اعنى كفاية الدخول في العمل المترتب على المشكوك فيه في احراز المضى حسنة اسماعيل بن جابر قال قال ابو عبد الله (ع) ان شك في الركوع بعد ما سجد فليمض وان شك في السجود بعد ما قام فليمض كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه فان الظاهر ان المشكوك فيه هو اصل وجود الركوع والسجود لا امر من الامور المعتمدة فيه ولا اقل من الاعم .

وكذا يدل عليه صحيحة زرارة عن ابي عبد الله (ع) قال قلت له رجل شك في الاذان وقد دخل في الاقامة قال يمضى قلت رجل شك في التكبير وقد قره قال يمضى قلت شك في القراءة وقد ركع قال يمضى قلت شك في الركوع وقد سجد قال يمضى على صلوته ثم قال يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء؛ فالظاهر من قول السائل شك في الاذان والتكبير والركوع هو اصل وجود المذكورات كما مر في الرواية السابقة.

وحينئذ فالمراد من قوله (ع) اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره هو التجاوز عنه فقوله خرجت كناية عن التجاوز عن محله لما عرفت من ان المناط في عدم الالتفات هو المضى المتحقق في صورة عدم التلبس بالدخول في الغير ودلت الحسنه على ما بينا سابقاً من عدم اعتبار الدخول في المقدمات كالتنهوض والهوى

لان الامام (ع) اعتبر الدخول في السجود في الشك في الركوع و اعتبر القيام في الشك في السجود وهو (ع) في مقام بيان الضابط فلو كان الدخول في المقدمة كافيا في عدم الالتفات بالشك لما تجاوز عنها الى ذى المقدمة.

والحاصل ان الاخبار الواردة في المقام متحدة المفاد وكلها يفيدان المضى من الشيء منشأ لعدم الاعتناء بالشك المتعلق عليه الا ان تحقق المضى قد يكون بصرف الفراغ عن الشيء والانتقال الى حال اخرى وهذا في صورة العلم بالتلبس في المشكوك فيه وقد يكون بالدخول في شيء آخر مرتب عليه وهذا في صورة الجهل بالتلبس فاختلف الاخبار بحسب الظاهر راجع الى هاتين الصورتين فلوشك في الطهارة بعد الدخول في الصلوة لا يلتفت الى الشك لان الصلوة امر مرتب على الطهارة و يحكم بصحة هذه الصلوة و يتوضأ للصلوة الاخرى بعد هذه الصلوة لعدم الدخول فيها وعدم تحقق المضى بالنسبة اليها واما الفراغ عن الصلوة فلا يعتبر في عدم الالتفات لعدم احتياج تحقق المضى الذى هو المناط الى الفراغ عنها .

واما صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) فلا تدل على اعتبار الخروج عن الصلوة لانها اجنبية عن المقام فان المراد من كون الرجل على الوضوء كونه على البول او الغايط وليس المراد منه الطهارة عن الحدث فهو كناية عن الخبث والمراد من الشك هو احتمال التطهير بعد النسيان .

فحينئذ يختلف الحكم في حال الصلوة وبعد الصلوة كما حكم به (ع) واما لو كان المراد اليقين على الوضوء والشك في ارتفاعه لكان موردا للاستصحاب ولا فرق بين حال الصلوة وحال الفراغ كما نبه عليه الانصارى رضوان الله عليه واما البناء على ان المراد هو زوال اليقين بالحدث وبالوضوء فهو بعيد غاية البعد لان السؤال عن كون الرجل على الوضوء وليس من اليقين اسم في السؤال .

ثم انك قد عرفت ان قاعدة الفراغ مفادها الغاء احتمال الغفلة واما الشك الناشى عن احتمال التعمد فليس من موارد جريان قاعدة الفراغ والمضى وفي رواية بكير بن اعين اشارة الى هذه النكتة حيث قال (ع) في جواب شك الرجل بعد

ما يتوضأ هو حين يتوضأ اذكر منه حين الشك فلو شك بعد الفراغ عن الوضوء مثلاً انه هل تعمد في ترك شيء من افعال الوضوء ام لا اوشك بعد الدخول في الصلوة مثلاً انه هل تعمد في ترك الوضوء ام لا فلاتجربى قاعدة الفراغ بل هو من موارد جريان الاستصحاب والخارج من مورده هو الشك الناشى عن احتمال الغفلة لا الاعم منه ومن الشك الناشى عن احتمال التعمد فهذه الرواية ظهور لفظى في كون الشك هو الناشى الغفلة كما ان للروايات الاخر ظهور انصرافى فلاوجه للاحاق صورة الشك في التعمد بصورة الغفلة وقد يدفع احتمال تعمد الاخلال بان افساد الوضوء حرام فلا يحمل فعل المسلم عليه وهذا من غرائب الكلام فان الاصل الاولى في المقام هو استصحاب عدم تحقق المشكوك وانما خرج عن هذا الاصل على وجه اليقين هو احتمال الغفلة والشك الناشى عنها وبقي الباقي على الاصل الاولى فالفارق بين العمد والغفلة شمول الروايات للثاني دون الاول والحاكم بالفرق يتمسك بالاستصحاب لانه يحكم بوقوع التعمد فالشك في التعمد يكفي في جريان الاستصحاب لانه عبارة اخرى عن الشك في تحقق المشكوك مع ان المقدمتين المذكورتين منظور فيهما كما يظهر بالتأمل.

وكذا لا يشمل الروايات الشك في وصول الماء الى البشرة لوجود الحائل الذي قد يمنع عن الوصول وقد لا يمنع مع قطع المتوضأ عدم تخليل الحائل لعدم كون الشك ناشئاً عن احتمال الغفلة للقطع بوجود الحائل وعدم التخليل فهذا المورد ايضاً من موارد الاستصحاب لعدم ما يخرج به ومثل هذا الشك في عدم شمول الروايات له الشك الذى يحصل بعد الفراغ لوراى بعده شيئاً شك في حجبه للبشرة مع قيام احتمال حجبه وهذه الصور قد استشكل شيخنا الانصارى (ره) شمول الروايات لها وجعل بعضها اشكل من بعض آخر لكن التامل التام يرشد المتأمل الى اليقين بعدم شمول الروايات لاختصاصها بالشك الناشى عن احتمال الغفلة وعدم مانع من اجراء الاستصحاب سواها.

ثم انه قد يفرق بين الجزء الاخير وبين غيره والظاهر ان القائل باختلاف الحكمين يعتقد ان الشك في الجزء الاخير رجوع الى الشك في الفراغ لان الشاك

فيه لم يتيقن الفراغ لتوقف تحقق الفراغ بالفراغ عنه فالتفصيل لاجل احراز الفراغ الذي هو موضوع قاعدة المضى والفراغ .

وبعد التأمل يظهر ان هذ التفصيل في غير محله لان الانصراف عن افعال الوضوء والصيرورة في حال اخرى غير الوضوء هو المناط في عدم الاعتناء بالشك فمع تحققه لا يلتفت ولو كان المشكوك هو الجزء الاخير ومع العدم لم يتحقق موضوع القاعدة ولو كان المشكوك هو غيره فلا بد من احراز الموضوع لجريان القاعدة المتحقق بالانصراف عن العمل والصيرورة الى حال اخرى غيره وبعد التحقق لا يبقى للتأمل في الجريان مجال ولا فرق في هذ الحكم بين الغسل وبين الوضوء بعد حصول الفراغ بالانصراف والصيرورة الى حال اخرى بعد التلميس او الدخول في الامر المرتب عليه مع عدم التلبس والاختلاف فيهما باعتبار الموالاة في الثاني دون الاول لا يوجب الاختلاف في هذ المقام حتى في الجزء الاخير واما كان الاثتان بالجزء الاخير في الأول دون الثاني لا اثر له في الاختلاف ولذا لم يفرق احد في الوضوء بين الشك بعد الجفاف وبين الشك قبله فلا عبرة لبقاء محل تدارك المشكوك فتمام المناط هو الفراغ الحاصل باحد الأمرين المذكورين .

فالتأمل في الاخبار بما قوله (ع) انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزء يقطع بعدم الفرق بين الجزء الاخير وغيره فان المنصرف عن الوضوء او الغسل الداخل في حالة غير ما جاز عنهما قطعاً واما اعتياد الموالاة في الغسل فلا اثر له بعد تحقق ومع عدم التحقق المناط فكذلك ايضاً.

نعم يمكن القول بعدم تحقق الفراغ اذا كان من عادته عدم الموالاة فحينئذ يجب عليه الاثتان بالجزء الاخير اذا شك فيه وما قبل الاخير اذا شك فيهما لا يترك الاحتياط من لم يكن له عادة في الموالاة وعدمها سيما مع غلبة العدم واما التيمم فهو كالوضوء في هذ الحكم من غير فرق لاعتبار الموالاة فيه لانه ايضاً اموا متعددة لا بد له من وحدة لا تحصل الا بها كما عرفت في الوضوء في صدر المبحث .

و او يتقن ترك عضواتي به وبما بعده لتحصيل الترتيب ويجب مراعات الموالاة

فى الوضوء والتيمم فمع اختلال امرها فيهما استأنف والروايات الدالة على هذ المعنى كثيرة فانظر الى قول الصادق (ع) فى حسنة الحلبي اذا نسى الرجل ان يغسل يمينه فغسل شماله ومسح رأسه ورجليه فذكر بعد ذلك غسل يمينه وشماله ومسح رأسه ورجليه وان كان نسى شماله فليغسل الشمال ولا يعيد على ما كان توضأ والمراد من قوله على ما كان توضأ غسل اليمين والوجه لحصول الترتيب من دون غسلهما واما مسح الرأس والرجلين فيجب لتحصيل الترتيب كما صرح فى الفقرة الأولى وربما قيل ان هذ الحكم تقية من الامام لموافقته للعامة وفيه ان قوله ومسح رأسه ورجليه لا يناسب النقية كما ان رواية على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) يحمل على ما بيناه لا على التقية قال سئلته عن رجل توضأ ونسى غسل يساره فقال (ع) يغسل يساره وحدها ولا يعيد وضوء شيء غيرها.

ولو جدد ندباً وصلى ثم ذكر اخلال عضو من احدى الطهارتين فعلى القول بوجوب نية الوجه او الرفع والاستباحة اعد الطهارة والصلوة لجواز وقوع الخلل فى الأولى وعدم كفاية الثانية لانتزاع الطهارة منها.

واما على ما بينا سابقاً من عدم وجوب ما ذكر فلا يجب الاعادة لانتزاع الطهارة من احد الطهارتين.

ولو توضأ وصلى فحدث وتوضأ وصلى اخرى وذكر الاخلال فى احد الوضوءين فاحدى الصلوتين باطلة قطعاً فلو كانتا مختلفتين فى الكيفية او العدد اعد كليهما لتحصيل براءة الذمة واما مع اتفاقهما فى الكيفية والعدد اعد ذلك العدد مرة ينوى فيها ما فى الذمة لان الفاتنة تعين واقعى فاذا نوى ما فى الذمة نوى الفاتنة ولو كان الشك فى واحدة من الخمس من يوم اعد صباحاً ومغرباً ورباعية بنية ما فى الذمة والمسافر يجتزى بالثنائية والمغرب.

ولو كان الاخلال فى الطهارتين واشتبه فى الخمس فاستتبع بطلان صلوتين فمع وجوب الترتيب بين الفاتنتين يعيد المقيم صباحاً ومغرباً واربعاً مرتين احدهما قبل المغرب والثانية بعدها والمسافر يجتزى بثنائتين قبل المغرب وبعدها لتحصيل الترتيب بين الفاتنتين واما مع عدم وجوب الترتيب فلا يجب توسط المغرب بين الرباعيتين

او الثنائيتين ولوذكر الاخلال في وقت العشائين ولم يبق من الوقت ازيد من ادائهما يجب تقديمهما على الصبح والرباعية او الثنائية ثم الاتيان بالصبح والظهرين رباعية او ثنائية لجواز فواتهما دون الصبح والعشائين واتيان العشاء مع بقاء الوقت يجب ان يكون اداءً فلا يجزى ما في الذمة مع امكان الاتيان اداءً ويحتمل قويا جواز الاكتفاء بما في الذمة لان الاداء والقضاء عبارتان عن اتيان العمل في الوقت وفي خارج الوقت فهما من صفات الافعال وسيجيء بيانه في محله كافياً واما المغرب فيجب تقديمها قطعاً لوجوب الاتيان في الوقت مهما امكن ويشكل في العشاء ايضاً لخروج تمامها عن الوقت مع اتيان الصبح ورباعية بعد المغرب لان المفروض عدم وسعة الوقت ازيد من سبع ركعات الا ان يكون مسافراً فانه ياتي بثنائية وثلاثية للمغرب وثنائية للعشاء ولم يخرج عن الوقت لان المجموع لا يزيد عن سبع ركعات واما مع بقاء وقت العشائين مع الاتيان باطراف المشكوك فيهما فمع وجوب تقديم فائتة اليوم فيجب تقديم الصبح واحدى الرباعيتين او تقديم ثنائية على المغرب واتيان رباعية اخرى او ثنائية بعدها ان لم نوجب تعيين العشاء اداءً ومع الايجاب يجب الصبح والرباعيتين او الثنائيتين والمغرب والعشاء اداءً.

والاقرب ان الاكتفاء بما في الذمة رخصة لاعزيمة فلواعاد الخمس من اخل بطهارة او طهارتين برئت ذمته ضرورة ان في ذمته صلواتاً اوصلوتين من الخمس فاذا اتى بالخمس اتى بما في الذمة على التعيين والاصل هو الاتيان بالفائتة على التعيين و ماورد من الاكتفاء بالثلث انما هو توسعة للمكلف وتسهيل لامره واكتفاء بالتعيين الواقعي عن تعيين المكلف .

والى هذا التعيين اشار الامام جعفر بن محمد الصادق (ع) في مرفوعة حسين بن سعيد المرورية في المحاسن فيمن نسى صلوة من صلوة يومه ولم يدر اى الصلوة هي حيث قال (ع) يصلى ثلثا واربعاً وركعتين فان كان الظهر والعصر او العشاء كان قد صلى و ان كانت المغرب والغداة فقد صلى فالإكتفاء بربع ركعات مع كون اطراف الشبهة الظهر والعصر والعشاء فلاجل كفاية التعيين الواقعي ومرسلة على بن

بن اسباط عن ابى عبدالله (ع) قال من نسى من صلوة يومه واحدة ولم يدرى صلوة هي صلى ركعتين وثلاثاً واربعاً وان لم يكن فيها تعليل الا ان لها دلالة على المطلوب لان الاكتفاء بالركعتين والثلاث والاربع ليس الا لاجل كفاية التعيين الواقعي فلا وقع للاقتصار بمورد النص ونفيه للمسافر وليس هذا من تنقيح المناط بل من باب عدم تخصيص المورد واما لجهر والاختفات فسقوطهما من لوازم الاكتفاء بما في الذمة مع كون طرفي الشبهة الجهرية والاختفائية معاً وهذا وحدة الفاتنة ظاهر مع واما في صورة التعدد فيحتمل قوياً وجوب اخفات الرباعية الاولى للقطع بكون احدي الرباعيتين اخفائية وضعيفا اولوية الاختفات في الثانية لقول موسى بن جعفر (ع) حين سئل اخوه على بن جعفر (ع) عن الجهر في الفريضة الجهرية ان شاء جهر وان شاء لم يجهر لان الحمل على التقية مع كون السائل عليا في غاية البعد وسنين انشاء الله تعالى في محله حكم الجهر والاختفات .

ثم ان مقتضى كون الاكتفاء بما في الذمة رخصة لاعزيمة جواز الاطلاق والتعيين معاً في الرباعيتين او الثنائيتين فله تعيين العشاء والاطلاق في الظهرين مع مراعات الترتيب بجعل الصبح قبل الظهرين والمغرب بعدهما وقبل العشاء وفي هذه الصورة لا يتعدد الرباعية بل يجزى الاينان بها مرتين بل يمكن القول بوجوب تعيين العشاء في صورة وجوب اتيان الرباعية مرتين ووجوب تحصيل الترتيب لان الاطلاق بين العشاء والعصر او الظهر لا يصح لانها بعد المغرب وهما قبلها فضمنية احدي الظهرين مع العشاء موجب لبطلان احدي الضميتين اولغويته لان العصر مثلاً- اذا نضم مع العشاء بعد المغرب فان كان مع الاينان بها قبل المغرب فيلغو وان كان مع عدم الاينان بها قبلها فيوجب بطلان العشاء كما ان المغرب لاجل تقدمها على العصر باطله وبطلانها موجب لبطلان العشاء لانها تقدمت على المغرب لان الباطل في حكم المعدوم واما العصر فان كان بعد الظهر او مع انضمامه فصحيحة ومع عدم الاينان بالظهر فباطلة ايضاً .

واما تعيين الظهر او العصر فموجب لتعيين الباقيتين لما عرفت من عدم امكان

الجمع بين العشاء واحدى الظهرين مع وجوب الترتيب واما المسافر فيمكن له الاطلاق بين الصبح والظهر وتعيين العصر و العشاء طرفي المغرب او تعيين الصبح والاطلاق بين الظهرين وتعيين العشاء بعد المغرب او الاطلاق بين الصبح والظهرين وتعيين العشاء .

نعم لو كان الاخلال من طهارتين من الخمس وكان اول الخمس العشاء و آخرها المغرب او كان اولها المغرب و آخرها العصر يمكن للمسافر في الصورة الاولى الاطلاق للعشاء والصبح و اتيان الظهرين على التعيين او الاطلاق للصبح والظهر و اتيان العشاء قبل الاطلاق على التعيين والعصر بعد الاطلاق كذلك واطلاق العشاء والصبح والظهر وتعيين العصر وتعيين العشاء والاطلاق للصبح والظهرين او الاتيان بالثنائيتين مرة للعشاء والصبح واخرى للمظهرين وعلى كل حال يؤخر المغرب عنها وفي الصورة الثانية يقدم المغرب ويأتي البواقي كيف شاء .

والحاصل ان تعيين المقيم الظهر بعد الصبح وترديده الثنائي بين العصر والعشاء مرتين احديهما قبل المغرب والثانية بعدها لا يكاد ان يصح لبطلان العشاء قبل المغرب ولغوية العصر بعدها وتعيينه العصر والترديد بين الظهر والعشاء ثنائياً احديهما بعد الصبح وقبل العصر و ثانيهما بعد المغرب موجب لبطلان العشاء قبل المغرب ولغوية الظهر بعد المغرب وبطلان العشاء قبل المغرب كاف لمنع ضمها الظهر او العصر وكذا تعيين المسافر الظهر واطلاقه بين العصر والعشاء ثنائياً مع او العكس لبطلان العشاء في الصورتين ولغوية العصر او الظهر ولو وقع الاخلال في الطهارتين من يومين مختلفين في الاتمام والقصر واشتبه فيصلى ما يوافق بوظيفتين فيصلى للاتمام اربعاً صباحاً ومغرباً و اربعاً مرتين احديهما قبل المغرب و ثانيتهما بعدها ينوى في كليتهما ما في الذمة والقصر ثنائيتين طرفي المغرب بنية ما في الذمة.

و ان ذكر وقوع الاخلال في يومين مختلفين يعيد لكل منها ما يوافقه فللاتمام يصلى ثلاثاً صباحاً ومغرباً و اربعاً نيته ما في الذمة وللقصر اثنتين ثنائية ومغرباً مخير أفيهما التقديم والتأخير ولو صلى الخمس بثلاث طهارات وجمع بين الرباعيتين

بطهارة ثم ذكر الاخلال صلى اربعاً صباحاً ومغرباً واربعاً مرتين لجواز وقوع الخلل في طهارة الظهرين والمسافر يجتزي بثائتين والمغرب بينهما وكذا بين الرباعيتين ان كان مقيماً وتعدد الرباعية لامكان وقوع الخلل في طهارة الظهرين وتوسيط المغرب لامكان وقوعه في طهارة المغرب والعشاء هذا اذا كان اول اطراف الشبهة هو طهارة الصبح واما لتوضاً للعشاء وصلبها وبقيت طهارته الى ان صلى بها الصبح وكذا الظهر بعد الصبح ثم احدث وتطهر المعصر ثم احدث وتطهر للمغرب ثم ذكر الاخلال في احدى الطهارات فعليه ان يعيد اربعاً مرتين بينهما الصبح ومغرباً بعد الثلث لانها في هذا الفرض آخر اطراف الشبهة هذا اذا كان مقيماً .

و اما المسافر فيعيد الثنائية ثلث مرات و مغرباً بعدها لجواز وقوع الخلل في الطهارة الأولى التي صلى بها العشاء والصبح والظهر و اما لو صلى الخمس بثلاث طهارات من دون ان يجمع بين الرباعيتين كما لو صلى الصبح والظهر بطهارة ثم احدث وتطهر للعصر وصلبها مع المغرب ثم احدث وتطهر للعشاء او صلى بالطهارة الثانية العصر فقط وتطهر للمغرب والعشاء فيكفيه اعادة الصبح والمغرب والرباعية ففي صورة انفراد العصر بالطهارة يؤخر الرباعية وفي صورة اجتماعها مع المغرب يؤخر المغرب لتحصيل الترتيب هذا اذا كان وقوع الخلل في احدى الطهارات الثلث من يوم واحد واما اذا توضاً للمغرب والعشاء وصلبها بطهارة ثم توضاً للصبح وصلبها مع الظهر بتلك الطهارة ثم احدث وتوضاً للعصر ثم ذكر الاخلال في احدى الطهارات فعليه تقديم المغرب وتوسيط الصبح وتأخير الرباعية ان اوجبت الترتيب على الاطلاق ولم يضيق وقت صاحب الوقت.

وان ترك غسل موضع البول و توضاً وصلى فان كان عامداً في الترك بطلت صلوته وعليه الاعادة اجماعاً وان كان ناسياً فكذلك ايضاً لان مانعية الخبث لصحة الصلوة ليست مقدرة بالذكر فوجود الخبث يمنع صحة الصلوة في حالتي الذكر والنسيان فيجب الاعادة في الوقت وخارجه لصدق الفوت عليها اذا وجبت ولم يات بها المكلف لبقاء اشتغال الذمة حين خروج الوقت و يدل على هذا الحكم سوى

منها حسنة عمرو بن ابي نصر عن ابي عبد الله (ع) قال قلت لابي عبد الله (ع) ابول واتوضأ وانسى استنجائي ثم اذكر بعد ما صليت قال (ع) اغسل ذكرك واعد صلوتك ولا تعد وضوءك فاعادة الصلوة لاجل اقترانها بالمانع من الصحة وعدم اعادة الوضوء لعدم اقترانه بمانع من صحته لعدم مانعية الخبث عن الوضوء اذا لم تكن في محل الغسل والمسح.

ومنها صحيحة زرارة قال توضأت يوماً ولم اغسل ذكرى ثم صليت فسالت ابا عبد الله (ع) فقال اغسل ذكرك واعد صلوتك قال العلامة رضوان الله عليه في المختلف بعد الاستدلال بهذه الصحيحة لا يقال يحمل على ان الترك كان عمداً لا سهواً لانا نقول ترك الاستفصال في حكاية الحال يجري مجرى العموم في المقال.

وهذا لدفع جيدان لم تكن الصحيحة ظاهرة في العمد و امامع كونها كذلك فليس للاستفصال مورد كي يجري تركه مجرى العموم والظاهران في الرواية حذفاً لان الشيخ رحمة الله عليه روى هذه الرواية بطريق آخر عن زرارة عن ابي عبد الله بزيادة لفظ فذكرت قبل فسئلت وبعد ثم صليت وحينئذ تكون ايضاً في حال النسيان.

ومنها مرسله ابن بكير عن ابي عبد الله (ع) في الرجل يبول وينسى ان يغسل ذكره حتى يتوضأ ويصلى قال يغسل ذكره ويعيد الصلوة ولا يعيد الوضوء وداللتها على وجوب اعادة الصلوة وعدم وجوب اعادة الوضوء واضحة .

واما ما رواه عبد الغفار ابو مريم الانصارى ان الحكم بن عتيبة قال يوماً ولم يغسل ذكره متعمداً فذكرت ذلك لابي عبد الله (ع) فقال بئس ما صنع عليه ان يغسل ذكره . و يعيد صلوته ولا يعيد وضوئه فهو دليل على عدم وجوب اعادة الوضوء و اما على وجوب اعادة الصلوة على الناسي فلا لان الحكم كان متعمداً وحكم المتعمد لا يجري في الناسي .

واما الاستدلال لعدم وجوب الاعادة برواية هشام بن سالم عن ابي عبد الله (ع)

فى الرجل يتوضأ وينسى ان يغسل ذكره وقد بال فقال يغسل ذكره ولا يعيد الصلوة فايس على ما ينبغى لان فى طريقها احمد بن هلال ولا وثوق بروايته اصلا فلا يحتاج الى حمله على خارج الوقت او تخصيصه لمن لم يجد الماء مع كون السؤال عن حكم النسيان فطرحها اولى من حملها.

واما حديث الرفع فلا يدل على عدم وجوب الاعداد لانه ليس من آثار النسيان لان مفاد الحديث ان فعل الناس ليس وزراً وثقلاً عليه فلا يؤخذ بفعله واما كفاية فعله مع نقصه عن الفعل التام فلا يستفاد منه فوجوب الاعداد من آثار الحكم الاول الغير الماتى على وجهه فمعنى ما نعية الحدث عن صحة الصلوة بطلانها معه وكون وجودها كالعدم فالمكلف لم يصل بعد.

واما موثقة عمرو بن ابى نصر عن ابى عبد الله قال قلت لابي عبد الله (ع) انى صليت فذكرت انى لم اغسل ذكرى بعد ما صليت افاعد قال لا فهى وان كانت ظاهرة فى عدم اعادة الصلوة لعدم ذكر الوضوء فى السؤال الا انها لا تكافؤ لخبار المذكورة الصريحة فى وجوب الاعداد قال فى المختلف وقال ابن الجنيد اذا ترك غسل البول ناسيا حتى صلى تجب الاعداد فى الوقت وتستحب بعدا اوقت وقال فى مقام الاستدلال احتج ابن الجنيد بما رواه هشام بن سالم وذكر الرواية المذكورة وعن عمار بن موسى قال سمعت ابا عبد الله يقول لوان رجلا نسى ان يستنجى من الغائط حتى يصلى لم يعد الصلوة ثم رد الروايتين بضعف السند لاحمد بن هلال فى الاولى وعمار فى الثانية وتضعيفه قد روى الروايتين مطابق للواقع لخروج ابن هلال عن التشيع بل عن الاسلام كما قيل فى الرجال واختيار عمار الفطحية والروايتان لا تدلان على مرام ابن الجنيد لانه قد حمل الروايتين على خارج الوقت للجمع بينهما وبين غيرهما مما يدل على وجوب الاعداد ولا شاهد لهذا الجمع على ان دعواه التفصيل فى الوقت و خارجه فى نسيان غسل موضع البول فرواية عمار اجنبية عن الدعوى.

واما لو ترك غسل موضع النحو نسياناً فمقتضى اشتراكه مع موضع البول فى المانع عن صحة الصلوة جريان احكامه فيه ولا نعرف من فرق بين هذين الموضوعين

فى الحكم سوى ابى جعفر بن بابويه رضى الله عنه فانه فرق بينهما حيث قال فى الفقيه ومن صلى فذكر بعد ما صلى انه لم يغسل ذكره فعليه ان يغسل ذكره ويعيد الوضوء والصلوة ومن نسى ان يستنجى من الغائط حتى صلى لم يعد الصلوة واحتج قده على ما حكى عنه لعدم اعادة الصلوة بصحيحة على بن جعفر (ع) عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال سئلته عن رجل ذكر وهو فى صلوته انه لم يستنج من الخلاء قال (ع) ينصرف ويستنجى من الخلاء ويعيد الصلوة وان ذكر وقد فرغ من صلوته اجزاء ذلك ولا اعادة ويؤيدها قول الصادق (ع) فى موثقة عمار التى استدل بها ابن الجنيد لوان رجلا نسى ان يستنجى من الغائط حتى يصلى لم يعد الصلوة وحمل الشيخ رضوان الله عليه رواية عمار على نسيان الاستنجاء بالماء لا نسيان الاستنجاء على كل وجه ورواية على بن جعفر (ع) ايضا على انه ذكر انه لم يستنج بالماء وان كان قد استنجى بالحجر وحكم باستحباب الانصراف من الصلوة مادام فيها والاستنجاء بالماء واعادة الصلوة .

ثم قال ويزيد ذلك بيانا مارواه محمد بن يعقوب رضى الله عنه عن على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن زرعة عن سماعة قال قال ابو عبدالله (ع) اذا دخلت الغائط فقضيت الحاجة فلم يهرق الماء ثم توضأت ونسيت ان تستنجى فذكرت بعد ما صليت فعليك الاعادة فان كنت احرق الماء فنسيت ان تغسل ذكرك حتى صليت فعليك اعادة الوضوء والصلوة وغسل ذكرك لان البول مثل البراز وليت شعري كيف رضى الشيخ قده بحمل الرواية الصحيحة الصريحة مع خلو الاخبار عما ينافيها ويدل على وجوب الاعادة سوى خبر سماعة الذى ذكره وفي طريقه زرعة وهو واقفى المذهب على ان فى بعض نسخ الكافي لان البول ليس مثل البراز .

وحينئذ يكون الخبر مجمل المفاد مضطرب المتن بل بيان الامام على طريق التفصيل بين عدم احراق الماء واهراقه ظاهر فى اختلاف حكميهما فلو كان نسيان استنجاء الغائط متحد الحكم مع نسيان استنجاء البول لما بين بالتفصيل و يمكن حذف كلمة ليس قبل قوله (ع) عليك الاعادة على ان الخبر مشتمل على اعادة الوضوء

وهو قد لا يقول بوجوبها وكيف كان فصحيحة على بن جعفر لا يعارضها مثل اخبار سماعة سيما هذ الخبر فضلا عن ان يقدم عليها وليس فى الاخبار ما ينافي الصحيحة فمأذهب اليه ابو جعفر بن بابويه من التفصيل حقيق بالاتباع .

واما صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) قال لا صلوة الا بطهور و يجزيك من الاستنجاء ثلاثة احجار وبذلك جرت السنة من رسول الله واما البول فانه لا بد من غسله فلا ينافي صحيحة على بن جعفر (ع) اما اذا كان المراد من الطهور هو ما يظهر عن الحدث فظاهر واما مع كونه اعم من الحدث والخبث فلان المطلق لا يعارض المقيد ولا يمتنع جعل النسيان عذراً في مورد مخصوص من موارد المطلق والاجتزاء بما يأتى الناسي في ذلك المورد الخاص .

و محصله عدم مانعية ما يبقى على موضع النجوفى حال النسيان عن صحة الصلوة غاية الامران هذا التقييد يحتاج الى دليل خاص و هذه الصحيحة صريحة فى التقييد المذكور مؤيدة بموثقة عمار واشتمالها على التفصيل بين الاشتغال بالصلوة وبين الفراغ يزيد فى صراحتها لان هذا التفصيل بمنزلة التعليل لعدم الاعادة حيث ان التذكر فى الاثناء موجب لبطلان ما بقى من الصلوة الموجب لبطلانها الا ان الفتوى بما يخالف اجماع الامامية بمكان من الجرئة فلا ينبغى التجرى على مخالفة هؤلاء الاعلام رضوان الله عليهم سيما مع كون اجماعهم على طبق الاحتياط والافتاء على خلافه.

واما اعادة الوضوء فلا يجب قطعاً لان الخبث لا يمنع من حصول الطهارة عن الحدث اذا لم يكن فى محل الوضوء وقد دلت الاخبار على عدم وجوب اعادته كصحيحة ابي مريم الانصاري التي مر ذكرها وصحيحة على بن يقطين عن ابي الحسن موسى (ع) قال سئلته عن الرجل يبول فلا يغسل ذكره حتى يتوضأ وضوء الصلوة فقال (ع) يغسل ذكره ولا يعيد وضوءه وحسنة عمرو بن ابي نصر المذكورة سابقا وموثقته قال سئل ابا عبد الله (ع) عن الرجل يبول فينسى ان يغسل ذكره ويتوضأ قال (ع) يغسل ذكره ولا يعيد وضوءه بل وصحيحة زرارة المذكورة لاكتفاء الامام بايجاب

اعادة الصلوة دون الوضوء مع كونه (ع) في مقام البيان وذكر الوضوء في السؤال.

فالاخبار الدالة على اعادة الوضوء كصحيحة سليمان بن خالد عن ابي جعفر عليه السلام وموثقة ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) وغيرهما لا بد ان يحمل على الاستحباب لكثرة ما دل على عدم الاعادة والشيخ قد حمل الموثقة على صورة عدم التوضأ وهو بعيد .

واما التفصيل بين بقاء الوقت وخروجه في اعادة الصلوة للجمع بين اخبار الطرفين بشهادة رواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله (ع) في الرجل ينسى ان يغسل دبره بالماء حتى صلى الا انه قد تمسح بثلاثة احجار قال ان كان في وقت تلك الصلوة فليعد الوضوء وليعد الصلوة وان كان قد مضى وقت تلك الصلاة التي صلى فقد جازت صلاته وليتوضأ لما استقبل من الصلاة فلا ينبغي ان يصغى اليه لان عمار ضعيف جداً وقد ضعفه العلامة وفهمه في غاية الاعوجاج وقد اشتهر ان عمار هذا يضم على الروايات ما يستتبه منها و مع ذلك فطحن المذهب ولا- اعتبار بمتفرقاته مع ان الاحجار مغنية في الاستنجاء وقد عرفت ان الوضوء لا يجب اعادته مع ان وجوب الاعادة في الوقت يستتبع وجوبها خارج الوقت لان مقتضى وجوب الاعادة صدق الفوت على العمل المقتضى لتحقيق موضوع القضاء.

والحاصل ان ما تفرده به عمار لا يصح للشهادة للجمع بين الاخبار سيما هذه الرواية المشتملة على جملة من الموهنات.

ولو كان على بعض اعضاء المتوضأ التي تغسل جيرة فمقتضى وجوب غسل البشرة وجوب نزعها مع الامكان وغسل البشرة ومع امكان غسل البشرة معها يكتفى به فلو كرر غسل الجيرة او غمس العضو في الماء حتى تغسل البشرة كفى في انتزاع الطهارة والمراد بالانغسال جريان الماء من عضو الى آخر لما عرفت سابقاً من اعتبار الجريان في تحقيق مفهوم الغسل واما صرف وصول الماء الى البشرة من دون جريان فمقتضى الاعتبار المذكور عدم كفايته للغسل ومن يكتفى به لا يقول باعتباره فيه بل يحكم بتحقيق الغسل بمجرد وصول الماء الى البشرة وقد يؤيد بموثقة عمار

فيمن انكسر ساعده ولا يقدر ان يحله لحال الجبر قال يضع اناءً فيه ماء ويضع موضع الجبر في الماء حتى يصل الماء الى جلده وقد اجزاه ذلك من غير ان يحله وقد مر مراراً أن ما تفرد به عمار لا يعتمد عليه على ان الاكتفاء بوصول الماء عند الضرورة لا يدل على تحقق الغسل كما ان المسح على الجبيرة يكتفى به وان لم يتحقق به الغسل عند الاكثر .

هذا اذا كان موضع الغسل طاهراً واما مع نجاسة الموضع فيجب نزع الجبيرة ويطهر موضع الغسل اولاً وغسله للوضوء ثانياً ان امكن النزع والتطهير او التطهير من دون نزع ان اتفق امكانه ومع عدم امكان التطهير بوجه فمقتضى بدلية الجبيرة وما في حكمها من الخرقه والمرارة وغيرهما عن البشرة جريان حكم البشرة عليها لان الجبيرة حينئذ صارت متحدة مع البشرة بدلا عنها وبدليتها عنها لاجل اتحادها معها ومعنى البدلية والاتحاد جريان حكمها عليها لانها هي في الاحكام الجارية عليها فالاصل الاولى يقضى بجريان احكامها عليها فيتجه الحكم بوجوب غسلها واستيعاب الغسل مالم يدل دليل على قيام غير الغسل مقامه فلا بد من التامل التام في الاخبار الواردة في المقام .

فعن تفسير العياشي بسنده عن امير المؤمنين (ع) قال سئلت رسول الله (ص) عن الجزائر يكون على الكسر كيف يتوضأ صاحبها وكيف يغتسل اذا اجنب قال (ص) يجزيه المسح بالماء عليها في الجنابة والوضوء قلت فان كان في برد يخاف على نفسه اذا افرغ الماء على جسده فقرأ رسول الله (ص) ولا- تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيمًا حكم (ص) باجزاء المسح بالماء على الجبائر ولا يخفى على المتأمل ان المراد من المسح المذكور في الرواية هو المسح المعمول في غسل الوضوء لان المتعارف من الوضوء هو صب الماء وامرار اليد لا يصل الماء الى تمام العضو فالمراد هو الغسل الخفيف المستوعب والتعبير بالاجزاء والمسح بالماء يكشف عن كون التخفيف رخصة لاعزيمة فحيث ان الجبائر من مضان الضرر اكتفى بالمسح ففي صورة عدم الضرر لا بأس بالغسل المتعارف .

واما الاستيعاب فيستفاد من تعليق الحكم على الموضوع الكل الموجب المسريان من دون مانع يمنع منه على ان الجبيرة بدل عن البشرة وحكم البشرة الاستيعاب فكذا حكم البدل والتبويض المستفاد من الاية في مسح الرأس والرجل لاجل وجود الباء المفقودة في المقام وتقرب من النبوى (ص) حسنة الحلبي عن الرجل يكون به القرحة في اذرع او نحو ذلك من موضع الوضوء فيعصبها الخرقه فيتوضأ ويمسح عليها اذا توضأ قال (ع) ان كان يوذيه الماء فليمسح على الخرقه وان كان لا يوذيه الماء فلينزح الخرقه وليغسلها فان المراد من المسح على الخرقه هو المسح بالماء لا مطلق المسح على أى وجهه اتفق فكان كون المسح بالماء من الامور الواضحة عند الرواة بحيث لا يحتاج التصريح بالماء كما ان شد العصابة لاجل المسح عليها في الوضوء كان شائعاً في زمن الائمة (ع) ولذا ترى الراوي ان تعصيب الخرقه عنده مما لا يحتاج الى السؤال فذكره لتعصيب الخرقه كالمقدمة للمسئوال عن المسح عليها والامام الا ما اجاب عن تعصب الخرقه بل بين حكم المسح وفصل بين حالتي الضرر وعدمه.

ويدل على كفاية المسح رواية كليب الاسدى عن الرجل اذا كان كسيراً كيف يضع بالصلاة قال ان كان يتخوف على نفسه فليمسح على جبائر. وليصل و من الواضح ان المسح في الوضوء لا بد ان يكون بالماء وحينئذ يتحقق الغسل الخفيف لان المسح بالماء ينقل من جزء الى جزء آخر ومثل هذه الروايات رواية الحسن بن على بن الوشاء قال سئلت ابا الحسن (ع) عن الدواء اذا كان على يدي الرجل علام ايجزيه ان يمسح على طلى الدوا فقال يجزيه ان يمسح عليه وكذا رواية اخرى عن ابي الحسن الرضا (ع) قال سئلته عن الدواء يكون على يدي الرجل ايجزيه يمسح في الوضوء على الدواء المطلق عليه فقال نعم يمسح عليه ويجزيه فلا فرق بين الدواء والجبيرة والخرقة والمرارة لان المقصود بيان حكم الحائل المتعذر نزعها.

ولا ينافي ما بيناه عدم تقييد المسح بالماء في هذه الروايات لان اصلها هو النبوية (ص)

التي سبق ذكرها على ان المسح على الجبيرة او الخرقه اوغيرهما من افعال الوضوء ولا يتحقق فعل من افعال الوضوء بدون الماء و لعل منشاء احتمال العلامة قده ايجاب اقل الغسل ما بيناه من تحقق الغسل الخفيف بالمسح بالماء سيما مسمى مع تنزل الجبيرة منزلة البشرة الموجب لانتقال حكمها اليها كما ان من ستجود وقوى هذا القول ينظر الى هذين الوجهين .

والحاصل ان الجبيرة اذالم يمكن نزعها وايصال الماء الى البشرة تتحد معها في الحكم لاتحادها معها وتنزلها منزلتها ولا توجب تغيير حكم البشرة وتبديل غسل الوضوء بمسحة لان تغيير الحكم من مقتضيات التغير والاختلاف لا من آثار التنزل والاتحاد والتعبير بالمسح في الاخبار لاينافي وجوب الغسل لان الغالب المتعارف في الوضوء هو الغسل بالمسح بالماء وامرار اليد لا يصل الماء الى تمام العضو المغسول فالمراد هو المسح المعهود في الوضوء عند الغسل لا المسح المقابل للغسل كما في الرأس والرجلين لانقلاب ماهية الوضوء .

حينئذ فارتفع الاستبعاد والاشكال من ارادة اجراء الماء على الجبيرة من المسح الوارد في الاخبار .

ومن لاحظ الاخبار الواردة في الوضوءات البيانية يرى في كثير منها التعبير بامرار اليد والمسح عند بيان غسل الوجه واليدين فبيان الغسل بعبارة المسح بالماء كان شايعاً عند الائمة والرواة فلا استبعاد في ارادة الغسل الخفيف المعبر عنه باقل الغسل من المسح.

ولوحيد عصره مولانا البهبهاني قده كلام في المقام ينبغي ايراده تشييداً للمرام قال في تعليقاته على المدارك بعد تزييف القول باستحباب المسح على الجبيرة و اثبات وجوبه بل احتمال العلامة قده في النهاية وجوب اقل مسمى الغسل في المسح بل ربما كان هذا هو الظاهر من الاخبار بل وكلام الفقهاء ايضاً لان المسح هو امرار اليد مع الرطوبة من غير قيد عدم الجريان ولوخفيفاً كما مر من ان بين الغسل والمسح عموماً من وجه سيما المسح الوارد في هذه الاخبار اذا لظاهران مراد.

المعصوم انه لم يمكنه امرار اليد حال الغسل على ما تحت الجبيرة يمر يده على ما فوقها دفعاً للمحرج لا انه تجفف كفه الماسحة حتى لا يتحقق جريان اصلاً نعم لو كان الجريان يضره يجفف من هذه الجهة وهذا امر يظهر من الخارج لا من الاخبار انتهى .

ومراده قد ان التعبير بالمسح لا ينافي وجوب الغسل الخفيف فان المسح ليس في مفهومه قيد عدم الجريان لان بينه وبين الغسل عموماً من وجه ولو كان عدم الجريان مأخوذاً في المسح لكان مابيننا للغسل ومن المعلوم ان المسح في اثناء الغسل الذي لا يتحقق بغير الماء يجب ان يكون بالماء ضرورة عدم لزوم التجفيف قبل المسح وعدم ظهوره من كلام المعصوم (ع) على ان قيد المسح بالماء في النبوي (ص) يفسر هذه الاخبار ويكشف ان المراد بالمسح هو المسح بالماء المستفاد منه الغسل وله كلام آخر في شرح المفاتيح ايسر من هذا الكلام ونقله النجفي قد في جواهر الكلام .

واما صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا الحسن الرضا (ع) عن الكسر يكون عليه الجبائر او يكون له الجراحة كيف يصنع بالوضوء وعند غسل الجنابة وغسل الجمعة قال (ع) يغسل ما وصل اليه الغسل مما ظهر مما ليس عليه الجبائر ويدع ما سوى ذلك مما لا يستطيع غسله ولا ينزع الجبائر ولا يعبث بجراحته فالظاهر ان سئوال الراوى عن وجوب غسل البشرة بنزع الجبيرة وغسل موضع الجرح المجرد فاجاب الامام (ع) بعدم وجوب غسل البشرة بل عدم جوازه وعدم نزع الجبيرة والاكتفاء بغسل ما ظهر مما ليس عليه الجبيرة وترك ما لا يستطيع غسله من البشرة وقوله (ع) ولا يعبث بجراحته يدل على عدم جواز غسل موضع الجرح لان الاغلب في نزع الجبيرة عن موضع الكسر وغسله فساداً وكذا غسل موضع الجرح المجرد فبين (ع) حكم البشرة ظاهراً وباطناً في الكسر وحكم اطراف الجرح واما حكم الجبيرة وموضع الجرح فليس في الصحيحة منه عين ولا اثر فلا تعارض ما دل على وجوب المسح على الجبيرة من الروايات التي مر ذكرها .

وروى الشيخ قدس سره عن عبد الرحمن المذكور عن ابي ابراهيم (ع) هذه الرواية مع اختلاف في لفظه وليس فيها جملة او يكون به الجراحة قال سنلت ابا ابراهيم (ع) عن الكسر يكون عليه الجبائر كيف يصنع بالوضوء وغسل الجنابة وغسل الجمعة قال يغسل ما وصل اليه الغسل مما ظهر مما ليس عليه الجبائر ويدع ما سوى ذلك مما لا يستطاع غسله ولا ينزع الجبائر ولا يعبث بجراحته و كلتا الروايتين في مقام بيان حكم البشرة من دون ان تنظر الى حكم الجبيرة فلا دلالة فيهما على عدم وجوب المسح على الجبيرة كى تعارض الروايات الدالة على الوجوب فلا مورد لحمل ما دل بظاهره على الوجوب على الاستحباب ولا يحتاج الى منع الاجماع عن هذا الحمل.

واما رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (ع) قال سئلته عن الجرح كيف يصنع به صاحبه قال يغسل ما حوله فمفادها ان الجرح لا يغسل لكون الاغلب في الغسل التضمر والفساد بل سئوال الراوى عن كيفية صنع صاحب الجرح يكشف عن عدم امكان غسل الجرح لاجل التضمر او المانع الاخر فامر الامام (ع) بغسل ما حوله الكاشف عن عدم وجوب الغسل على الجرح بل عدم جوازه لاجل هذا لضرر و هذا لا ينافي وجوب الصاق خرقة على الجرح والمسح على الخرقة بالماء لان الخرقة الملتصقة متحدة مع البشرة والمسح عليها وسيح عليها كما انه لا ينافي عدم وجوب غسل الجرح المكشوف ولا مسحه والاكتفاء بغسل ما حول الجرح والاقرب لزوم وضع المصوق او الجبيرة على موضع الجرح والمسح عليه بعد غسل الصحيح تماماً لعدم المانع من غسل الصحيح تماماً وللفرق بين الجبيرة الموضوع لاصلاح الجرح واللصوق الموضوع المتمكن من الغسل واحسنة الحلبي التي سبق ذكرها ظهور في لزوم وضع اللصوق والمسح عليه لانها ظاهرة في عدم كون شد العصابة لاصلاح القرح وكونه لاجل الوضوء وكيف كان لدلالة فيها على عدم وجوب المسح على الجبيرة فالاستدلال بها على الاستحباب بالنسبة الى الجبيرة في غير محله لان موردها الجرح المكشوف المجرد من الجبيرة والخرقة .

ولا فرق في الاحكام المذكورة بين استيعاب الجبيرة ونحوها على العضو وبين اختصاصها ببعض العضو لان العلة مشتركة والمناطق منقح و بعض الاخبار مطلق يشمل تمام العضو و اعتمادنا على اطلاق بعض الاخبار والتفصيل بين ما يوذى و ما لا يوذى واما تنقيح المناطق فلا نعتد عليه .

ثم ان بعض الاصحاب حكم بان الواجب على ذى الجبيرة المسح المقابل للمغسل كمسح الرجل والرأس فهو عزيمة لا يجوز تبديله بالغسل ولا يجوز ان يقصد الا المسح وقد عرفت ان بدلية الجبيرة عن البشرة تقضى بوجوب الغسل والتعبير بالمسح لا ينافي الغسل بعد ما كان بالماء .

قال الانصاري (ره) وفي جامع المقاصد يمسخ الجبيرة المسح المعهود في الوضوء وقال شارح الجعفرية لا يجب الاجراء بل لا يجوز وما ابعد ما بينه وبين ما نقل عن نهاية الاحكام من وجوب تحقق اقل الغسل وعن كاشف اللثام انه قوى والاخبار لا تنافيه انتهى .

وقال قده بعد نقل ما ذكر اقول وهو كما قال على ما عرفت الا ان الفتاوى تنافيه وقد بالغ الوحيد البهبهاني قده في شرح المفاتيح في تقوية هذا القول وتنزيل النصوص والفتاوى عليه فاعترف قده بعدم تنافى الاخبار وجوب تحقق اقل الغسل وحصر المنافاة بالفتاوى فكان الانسب حكمه قده بوجوب اقل الغسل سيما مع الالتفات بكون الجبيرة قائمة مقام البشرة المستتبع لا نتقال حكمها اليها لكنه قده قال بعد كلامه السابق ولكن الانصاف ان ارادة اجراء الماء على الجبيرة من المسح الوارد فى الاخبار مشكل فحملها على ما تتحقق معه الغسل بعيد وتخصيصها بالمسح المقابل للغسل نظير المسح على الرأس حتى لا يجوز ان يقصد الا المسح بحيث لو قصد مجرد اىصال الرطوبة الى الجبيرة مع عدم قصد الغسل ولا المسح لم يجز ويلزمه المنع عن الوضوء والغسل الارتماسيين اشكل فلو قيل ان الواجب هو مجرد اىصال الماء الى الجبيرة سواء حصل اقل الغسل او اكثر . اولم يحصل لم يكن بعيداً ولا ينافيه الكلمات المذكورة لان معنى عدم التعبد بالغسل فى كلام الشهيدين عدم ايجاب

الشارع له انتهى.

وبعد التأمل فيما قدمناه يظهر ان ارادة الغسل من الاخبار سيما الغسل الخفيف ليس بمشكل ولا بعيد واما ارادة المسح المقابل للغسل عزيمة من الاخبار ففي غاية البعد والاشكال لان تبديل الغسل بالمسح مع امكان ارادته من الاخبار بل وقوعها خارج عن الاعتبار لا يستقيم في المقام واما القول بوجوب مجرد اوصول الماء الى الجبيرة من غير فرق بين حصول الغسل اكثره او اقله وبين عدم حصوله الذي نفى البعد عنه بعيد ايضاً على ان معتقده كفاية وصول الماء في حصول الغسل فلا يتصور على معتقده قدس سره عدم حصول الغسل مع وصول الماء وظهر فساد القول بالمسح مع كون الحكم رخصة لمنافاته وجوب الغسل.

والحاصل ان الاقرب بمغاد الاخبار والانسب بالاعتبار هو وجوب غسل الخفيف المعبر عنه باقل مسمى الغسل في كلام النهاية للعلامة وكلام الوحيد قدس سرهما واما الاقوال الثلاثة الاخرى وجوب المسح رخصة وعزيمة ووجوب مجرد اوصول الماء سواء حصل اقل الغسل او اكثره اولم يحصل بعيدة غاية البعد .

ثم قال قد و يمكن ان يراد من المسح في كلماتهم المعنى المقابل للغسل الا ان الحكم به رخصة لاعزيمة كما يشهد له استدلال المعبر والمنتهى له بنفى الضرر والخرج فالاحتمالات في النصوص والاقوال في الفتاوى اربعة ارادة المسح المقابل للغسل مع كون الحكم عزيمة كما تقدم عن جامع المقاصد وشارح الجعفرية و ارادته مع كون الحكم رخصة كظاهر الشهيدين و ارادة ما تتحقق الغسل كما عن النهاية و كشف اللثام و ارادة الاعم منه كما هو محتمل النصوص واكثر الفتاوى والفرق بين هذا وبين القول الثاني انه يجوز على هذا القول اوصول الماء بحيث لا يسمى غسلاً ولا مسحاً لعدم الجريان والامرار كما لوبل الجبيرة بمجرد وضع اليد والقول بهذا غير بعيد من ظاهر الاخبار واكثر الفتاوى وان لم اعثر على مصرح باختياره ويؤيده لزوم الحرج العظيم في الزام المسح بالمعنى الاخص وكذا الغسل انتهى .

و من لاحظ الاخبار لا يرتاب في عدم ظهور خبر منها في ما ذهب اليه فما من

خبر من الاخبار الاوفيه تصريح بالمسح وفي بعضها المسح بالماء فكيف يستظهر منها كفاية بل الجبيرة واما الفتاوى فعدم ظهورها فيما قال اوضح لانه قد بين المراد من الفتاوى و ليس فيها ما تقرب مما ذكره وقد اعترف بعدم عثوره على مصرح باختياره واما لزوم الحرج العظيم فغير مسلم في المسح والغسل ومع فرض لزوم الحرج العظيم فهو بانفراده يدل على عدم ما يستلزمه لانه منفي في الشرع .

هذا كله مع طهارة الجبيرة واما اذا كانت نجسة فمع امكان التطهير وجب تطهيرها والمسح عليها ومع عدم الامكان فهل يجب وضع جبيرة اخرى عليها والمسح عليها او يكتفى بغسل ما حول النجس او ينقلب الحكم الى التيمم او يجب الاحتياط بالتيمم وغسل ما حول النجس او مع وضع الجبيرة الاخرى وجوه واحتمالات .

واما الأول فلان الجبيرة الموضوعه على الجبيرة تتحد مع ما تتحد م. د مع البشرة فيقتضى حكمها اليها وبظهور حسنة الحلبي المذكورة في كون شد العصابة مقدمة للمسح عليها لانه قال في سؤاله فتعصبها الخرقه فيتوضأ والنظر الدقيق يحكم بكونه للتوضأ ولانه احوط من الاكتفاء بغسل ما حول النجس لانه هو مع الزيادة فيغسل او لا حول النجس بمقدار ما يمكن فيضع الجبيرة و يمسح بالماء عليها لئلا تستر مقداراً من الظاهر على ان الاكتفاء بغسل حول النجس موجب لتبعض افعال الوضوء واما التيمم فهو طهارة ترايبية اضطرارية لا يصار اليها الا بعد العجز عن المائيه باى وجه امكن احرازها .

واما الثانى فلاجل ان وضع الجبيرة على الجبيرة لا يوجب اتحادها مع البشرة لان القدر المتيقن من الاتحاد الموجب لسراية حكم البشرة الى الجبيرة هو ما اذا كان الجبيرة او الخرقه اوغيرهما لاصلاح الكسر او الجرح او القرح ولا- دليل على قيام الجبيرة الثانية مقام البشرة خصوصا اذا وضعها للمسح ثم رفعها بعده وعموم ما دل على وجوب المسح على الجبيرة لا يشمل المقام لان ظاهره وجوب المسح على الجبيرة الموجودة لا- وضعها والمسح عليها واما تبعض افعال الوضوء فلا يضر في المقام لخروجه عن الامكان كما لا يضر غسل حول الجرح المجرد على رأى من

يكتفى به واما حسنة الحلبي فلا ظهور لها فيوضع الجبيرة مقدمة بما الجبيرة الثانية.

واما التيمم فلما عرفت من كونه طهارة اضطرارية .

واما الثالث فلعدم امكان تحصيل الطهارة الاختيارية لان كل ما قيل لتصحيح الطهارة المائية اقتراح من القائل به وليس في الاخبار ما يدل على ما قيل سوى حسنة الحلبي وهي غير شاملة للجبيرة الثانية فمع عدم امكان التطهير وعدم كفاية غسل ما حول النجس تتحقق العجز عن الطهارة المائية المجوز للطهارة الترابية .

واما الرابع فلكونه طريقاً الى احراز الواقع وجامعا لجميع الوجوه المحتملة.

وهذه الوجوه والاحتمالات في صورة تنجس الجبيرة من غير استناد تنجسها الى المكلف كما لو وردت النجاسة عليها من الخارج من دون تسببه و قدرته على الدفع او فرض سراية الرطوبة النجسة من تحتها اليها.

واما اذا كان التنجس مستندا اليه بان وضع الجبيرة النجسة من اول الامر او نجسها بعد الوضع مع عدم الاحتياج الى التنجس فيحتمل اعادة الصلوة بعد البرء والوضوء الصحيح زائدا على الوجوه المذكورة.

ولو كان ظاهر الجبيرة مغصوباً لم يجز المسح عليه و يوجب بطلان الوضوء للاجل ان المغصوب لا يتحد مع البشرة ولا يجزى مسحه عن مسحها واطلاق الروايات لا يشمل المغصوب لانه منصرف الى المحل بل القطع حاصل بعدم ارادة الاعم من المغصوب والمحل فلو امكن التبديل وجب ومع عدم الامكان فمن يجوز كون المغصوب في الباطن يحكم بوجوب وضع المحل عليه بحيث يكون من أجزاء الجبيرة والمسح عليه ومن لم يفرق بين الباطن والظاهر كما هو الحق لمانعية المغصوب عن اتحاد ما فوقه مع ما تحته يحكم بالبطلان وعدم الاكتفاء.

و حينئذ فالقائل باستحباب المسح على الجبيرة والاكتفاء بغسل ما حولها يكتفى به ويترك الجبيرة لانقلاب الحكم الى الحرمة واما القائل بوجوب المسح على الجبيرة بالماء فلا بد ان يحكم بتبديل حكم هذا المكلف بالتيمم لعدم قدرته

على الطهارة المائية فان كان مضطراً في غصب الجبيرة اكتفى بالتييمم ومع عدم الاضطرار في اول الامر يجب عليه قضاء ما اتى به مع التيمم لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ولو كانت الجبيرة محرمة من غير جهة الغصب كان يكون حريراً للذكر فليس حكمها حكم الجبيرة المغصوبة لعدم حرمة المسح على الحرير وكذا اذا كانت من لباس الذهب.

ولو كانت الجبيرة على ما يجب مسحه في الوضوء كالرأس والرجلين فمع امكان النزع ينزع ويمسح على البشرة ومع عدم الامكان يمسح عليها لاتحادها معها ولا يكتفى بايصال الماء الى البشرة بتكرير الماء او وضع العضو في الاناء لعدم تحقق المسح بايصال الماء لان امرار اليد مأخوذ في مفهوم المسح فلا يتحقق بدونه وقد عرفت ان المسح اعم من الغسل من وجه فيجب فيه الامرار كما انه يجب في الغسل جريان الماء ولو كانت على بعض مقدم الرأس يمسح على البعض المكشوف وكذا اذا لم يكن مستوعبة على تمام ظهر الرجل من حيث الفرض فيمسح على المكشوف مع مراعات استيعاب الطول واما التفاصيل الاخر المذكورة في موضع الغسل فتجرى في موضع المسح ويدل على جواز المسح على الحاييل رواية عبد الاعلى مولى آل سام قال قلت لابي عبد الله (ع) العشرات فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل.

قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه ولا ينافي مفادها عدم وجوب الاستيعاب العرضى ضرورة امكان استيعاب المرارة تمام العرض كما ان استدلال الامام بنفى الحرج بؤيد هذا الان الحرج منفي في صورة عدم الاستيعاب واما رواية عمار الكاشفة عن منع الامام (ع) عن وضع المعلق على الظفر المنقطع وايجاه (ع) وضع ما يقدر على اخذه عند الوضوء فهو محمول على الامكان وعدم الانحصار ففي صورة الانحصار وعدم امكان غير المعلق فالاشبه كفاية المسح عليه مع ان عمار لا يعتمد . على ما انفرد به وقد طعن فيه بانه منفرد برواية الغرائب فلا نحتاج الى الحمل المذكور .

والحاصل ان المسح كالغسل فى احكام الجبيرة الا ما عرفت من الفرق فلا فرق بين اقسام الحائل من الجبيرة والعصائب والدواء والحناء فالمناطق فى الكل عدم امكان النزاع او تضرر الممسوح او المغسول .

ولو وضع الحاجب مع عدم الضرورة او اتفق لصوق شىء على موضع الوضوء فلم يستطع ازالته فالاقرب غسل الحاجب كغسل البشرة لاتحادتها مع البشرة وبديته عنها فى صورة امتناع الازالة والاخبار وان كان ورودها فى مورد الاعذار الا ان دقيق النظر فيها يدل الناظر الى ان مراد المعصومين من هذا الاخبار دفع الضرر والحرى والخوف عن الاذية وحفظ النفس فلا يفرق الحكم بين ما كان وضع الحاجب عبنا وبين ما كان للضرورة لان الموجب لتبدل حكم البشرة وقيام الحاجب مقامها هو عدم امكان النزاع لايجاب الضرر لا الاحتياج الى الوضع ولذا ترى ان الحاجب الموضوع يجب نزعها اذا امكن .

فقول مولينا الصادق (ع) فى رواية عبد الاعلى يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عزول قال الله تعالى ما جعل عليكم فى الدين من حرج يدل على ان الوقوع فى الحرج مما يمنع من مسح البشرة وقوله (ع) امسح عليه يكشف عن بدلية المرارة عن البشرة فى مورد تحقق الحرج و من المعلوم ان ازالة الحاجب ليس مما يمتنع عقلا فعدم الاستطاعة لاجل استتباعها الوقوع فى الحرج فرواية عبد الاعلى تدل على عدم وجوب الغسل بالنسبة الى البشرة للزوم الحرج ووجوب غسل الحاجب لاتحادها معها وامره (ع) به وكون السنوال فى مورد انقطاع الظفر لا يمنع من الدلالة لما الله عرفت من ان الحرج من لوازم ازالة الحاجب .

وليس هذا من تنقيح المناطق حتى يقال انه منقح بالنسبة الى كل ملصق لعذر واما الملصق بغير عذر فليس منقحا بل نوع استظهار من الاخبار والاية والمراد من عدم وجوب غسل البشرة هو عدم تنجز الوجوب بالنسبة الى البشرة والاكتفاء بالبدل معناه وجوب المبدل منه وقيام البدل مقامه فى مرحلة الامثال ولولا دلالة الاخبار على بدلية الحاجب عن المحجوب لما امكن القول بها واستصحاب خطاب الوضوء

والانتقال من البشرة الى البدل لا معنى له لان الاستصحاب لا يثبت حكماً من الاحكام لانه اصل والاثبات شان الدليل فوجوب غسل البشرة ثابت بالاية ولا يرتفع بالعدر فلا يحتاج الى الاستصحاب والمهم اثبات قيام الحاجب مقام المحجوب وكفاية غسله عن غسله ومن المعلوم ان الاصل لا يثبت هذا المعنى فتحرير الاصل فيما لانص فيه بانه يقضى بعدم سقوط الوجوب استصحاباً لخطاب الوضوء ليس على ما ينبغي .

وقد يقال بسقوط الوجوب فيما تعذر غسله للاصل واشترط الوجوب بالقدر المفقود مع وجوب غسل الباقي لقوله لا يسقط الميسور بالمعسور ولا استصحاب الوجوب فيه.

وفيه ان تعذر غسل البشرة لا يمنع عن قيام الحاجب مقامها فلا معنى للاصل في المقام على ان وجوب الغسل والمسح في الوضوء ليس من الاحكام التكليفية كما ان وجوب الوضوء كذلك فان الخطاب فيه خطاب وضعى محصله شرطية الطهارة المنتزعة من الافعال لصحة الصلاة فلا اثر المقدره في هذه المرحلة فان سببية الاسباب و شرطية الشروط و مانعية الموانع من الاحكام الوضعية فاعطاء هذه المناصب لاربابها غير مرتبط بالقدره والعجز فالتمسك بالاصل والعجز اجنبى عن المقام .

واما التمسك لوجوب غسل الباقي بقاعدة عدم سقوط الميسور بالمعسور فيصح بعد احراز عدم اعتبار اجتماع جميع الاجزاء فى الغسل وضعف تقيد انضمام جميع الاجزاء فى مرحلة تأثير الغسل مثلاً بحيث لا يمنع تعذر بعض الاجزاء عن تأثير الباقي و بعبارة اخرى يصح التمسك بهذه القاعدة اذا لم يكن تعلق الحكم على الكل بلحاظ اجتماع جميع الاجزاء بحيث ينتفى الكل بانتفاء الجزء ضرورة انه لو كان لاجتماع الاجزاء دخل فى مرحلة الموضوعية لا يجرى القاعدة لعدم تأثر غسل الباقي فانه ليس بموضوع المغسل حينئذ فظهر حال التمسك بالاستصحاب ايضاً لعدم جريانه مع الشك فى الموضوع.

والحاصل ان بقاء حكم الغسل لباقي الاعضاء مع امتناع غسل البعض يتوقف على ظهور الدليل فى ثبوت الحكم للموضوع على وجه البدلية العامة فيكون احتمال

حينئذ صالحا للاندفاع بالاستصحاب فالمهم اثبات هذا لظهور واما قاعدة الميسور فمورد جريانها ما اذا كان لكل من الميسور والمعسور حكما بانفراده بحيث يترتب لاتيانه اثر ومن المعلوم ان الميسور والمعسور في المقام موضوع واحد لحكم واحد .

ومثل هذه القاعدة مفاداً قاعدة ما لا يدرك كله لا يترك كله لان الاتيان بالبعض لا اثر له مع اعتبار اجتماع الكل فلا بد من دفع هذا الاعتبار بل مثل هاتين القاعدتين ليس من القواعد المعتبرة المعدة لاستنباط الاحكام لانها من قبل توضيح الواضحات.

واما الجمع بين التيمم والوضوء بمسح البدل وان كان موافقاً للاحتياط الا ان مورده وجود الشك وقد عرفت دلالة الدليل على قيام البدل مقام المبدل منه وكفاية المسح على الحايل عن غسل البشرة او مسحها على ان على القائل بهذا لقول اثبات البدلية العامة ودفع احتمال اعتبار اجتماع تمام الاعضاء في مرحلة الموضوعية ضرورة عدم تأثر غسل البعض ومسح البعض الاخر مع الاعتبار المذكور .

والحاصل ان الجبيرة قائمة مقام البشرة و في حكمها خرقة المجروح والمقروح ويجب اللصاق اذا كانت البشرة مكشوفة من غير فرق بين الكسير والمجروح والمقروح .

ولو تعذر اللصاق والوضوء مع الكشف في القروح والجروح يجب غسل ما حولهما والاكتفاء به عن غسل الجميع ويمكن حمل ما دل على غسل ما حول الجرح المكشوف على صورة التعذر وما دل على وجوب اللصاق على صورة الامكان فيحصل التوفيق بين الدليلين ويرتفع الاختلاف من البين ولو استوعب القرح او الجرح او الكسر تمام العضو وتعذر الغسل والجبيرة والاصاق وجب الانتقال الى التيمم لعدم تبعض الوضوء وقوله (ع) اغسل ما حوله ظاهر في اجزاء العضو لا الاعضاء واما استيعاب العضو مع عدم تعذر احدها فلا ينتقل الى التيمم وقد يقال بالانتقال اذا استوعب تمام الاعضاء فمع تعذر ما ذكر يجب ومع عدم التعذر ففيه اشكال ينشأ من اطلاق

الاخبار وعدم اليقين بحصول الوضوء مع استيعاب تمام الاعضاء والامر في الغسل اشكل والاشبه بالواقع العمل بالاطلاق وعدم الاعتناء بما قيل من الشك في حصول الوضوء والغسل كما ان القول بالتخيير لا يليق بالاعتناء به ضرورة ان التيمم من الطهارة الاضطرارية فلا يصار اليه مع امكان المائية وكونه بدلا عن الوضوء والغسل معنى يابى عن التخيير بينهما.

ولوزال العذر المسوغ للمسح على الجبيرة ولم ينتقض الطهارة الحاصلة من ذلك الوضوء فهل يجب اعادة الطهارة للصلوة المتجدد وجهان اوجبا قولين فالقائل بالوجوب كالشيخ قده ناظر الى ان تلك الطهارة طهارة اضطرارية والضرورة يقدر بقدرها فبعد ارتفاع الضرورة لا بد من اعادة الطهارة فغسل البشرة واجب في الوضوء وقد تمكن منه وارتفع العذر فلا معنى للاكتفاء بالبدل.

حينئذ والقائل بعدم الوجوب ناظر الى ان الطهارة حاصلة وزوال العذر ليس من النواقض وانه مأمور لتحصيل تلك الطهارة والامر يقتضى الاجزاء واطلاق ما دل على الاجتزاء واستصحاب الطهارة

والاقرب ما ذهب اليه الشيخ اعلى الله في الفردوس مقامه لما مر من ان تلك الطهارة طهارة اضطرارية وتأثيرها في صحة الصلوة منحصر في حال الاضطرار لانها منتزعة مما هو منحصر في تلك الحال فالمسبب في مرحلة التأثير تابع للسبب فحيث ان المسح على الجبيرة يكتفى به لتحصيل الطهارة عن غسل البشرة فكذلك الطهارة الحاصلة من الوضوء المشتمل على المسح وهذا معنى ان الضرورة تقدر بقدرها فالمراد ان هذا لوضوء لا ينتزع منه الاطهارة يكتفى بها في حال الضرورة فلا اثر لها بعدها كي يتوقف ذهابه على الناقض فسببية المنشأ مقصورة في حال الضرورة واثر المنتزع كذلك .

فظهر حال الأمر بتحصيل تلك الطهارة فانه مقصور مقيد بالضرورة فالاجزاء المستند الى الامراضاً مقصور في ما وقع في تلك الحال مع أن افادة الامر الاجزاء مما لا معنى له كما قرر في محله واما لاطلاق ففي حيز المنع ضرورة ان الاجتزاء

للعذر فبعد زواله لا يمكن بقاءه فالاستناد بهذا لاطلاق يشبه بالحكم ببقاء المعلول بعد زوال علته المبقية ضرورة ان الاكتفاء يدور مدار العذر واما الاستصحاب فظهر جوابه مما مر من ان هذه الطهارة لا اثر لها بعد زوال العذر فانها مؤثرة في حال فقدان المبدل منه وعدم امكانه اما بعد امكان المبدل منه فلا معنى لتأثيرها فكيف يستصحب ما شرع للاضطرار في حال الاختيار.

والحاصل ان الاحكام العذرية تدور مدار الاعذار و تبقى ببقائهما و تنتفى بانتفائها قال صاحب الجواهر قده بعد ما استقوى عدم الاعادة بل الظاهر انه لا يعيد و ان ارتفعت في اثناء الوضوء بعد المسح عليها او على بعضها على تأمل سيما في الاخير نعم يتجه الاعادة فيما لو ظهر سبق البرء وكان لا يعلم و طريق الاحتياط غير خفى.

وظاهر هذه العبارة يفيدان البدلية في مرحلة السبب فقط فيكفي تحقق العذر عند ايجاد السبب لكن الخبير المتامل لا يخفى عليه ان البدلية في مرحلة المسبب فالمناط تحقق العذر عند اعمال المسبب ضرورة ان الشرط لصحة العبادة انما هو الطهارة المنتزعة من الوضوء لا نفس الغسلتين والمسحيتين فالبديل هو الطهارة المنتزعة من الوضوء المشتمل على المسح على الجبيرة ولا ينافي هذا جواب الامام عنه سؤال السائل امسح على الجبيرة فان المقصود تحصيل الطهارة المنتزعة عن هذا الوضوء كما ان المقصود من الاية الامرة بالغسل والمسح هو تحصيل الطهارة التي هي شرط لصحة الصلوة فالافعال مقدمة لتحصيل الطهارة وحكم البدلية ثابت للطهارة المنتزعة من الافعال عند العذر فبعد الارتفاع تعزل عن منصب البدلية مع البقاء ضرورة ان وجود البديل كالعدم عند امكان المبدل منه مع ان تحقق الطهارة عند ارتفاع العذر في الاثناء و انتزاعها من تلك الافعال في حيز المنع لان حصول الطهارة يتوقف على حصول تمام الافعال كما مر سابقا والعذر ارتفع قبل الاتمام كما هو المفروض .

ويظهر من البيانات السابقة وجوب اعادة الوضوء اذا ارتفع العذر في اثناء الصلوة لما مر من عدم تأثير الطهارة العذرية بعد ارتفاع العذر فما بقي من الصلوة

يتوقف صحته على الطهارة الحقيقية فيسرى بطلانها فيما تقدم من البرء لعدم تبعض الصلوة صحة و بطلاناً فلا معنى لاستصحاب الصحة بعد العلم بالبطلان والدخول في الصلوة مشروعا لاينافى بطلانها في الاثناء لاختلاف حال الطهارة العذرية قبل البرء وبعده فلو علم قبل الشروع في الصلوة ارتفاع العذر في الاثناء يجب عليه تأخير الوضوء الى حصول البرء مع بقاء الوقت.

وقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم لا يدل على صحة الصلوة لان متعلق النهي هو الاعمال الصحيحة والنهي عن الابطال لا يدل على صحة عمل معين واما استصحاب تيقن ارتفاع موضوعها لا معنى له لعدم الشك في صورة اليقين بارتفاع الاباحة مع العذر المبيح وكونه في الاثناء لا يوجب الشك ضرورة ان شرط الصحة يجب بقاءه الى انقضاء المشروط لعدم كفاية وجوده عند الدخول .

ولو ظهر سبق البرء من الوضوء يجب الاعادة لدوران الاكتفاء بهذه الطهارة مدار وجود العذر والتعبد بالظن لا يوجب حصول الطهارة المطلوبة فلا- يكتفى بها مع كشف الخلاف وظهور بطلان ظنه لان العذر ليس بموضوع وكذلك الظن به بل هو مانع عن تنجز الحكم الواقعي الاولي وموجب للاكتفاء بالبدل فمع كشف الخلاف لا اثر المعذر المفقود المظنون الوجود كما هو الحال في جميع الاعذار .

و اما تولية الغير لوضوء المتوضأ كلا ام بعضها فهي مما اجمع الاصحاب بعدم جوازه والمراد من عدم الجواز عدم الاجزاء عن وضوئه بمعنى عدم انتزاع الطهارة من الافعال اذا اشرك غيره فيها واستدلوا بان المتوضأ هو المخاطب بالوضوء وظاهر الخطاب المباشرة والاستقلال ومعنى هذا الظهور ان كل فعل من الافعال وان كان امراً واحداً لكنه ينحل في تحليل العقل الى امرين مختلفين صدورهما من الفاعل وتحققه في الخارج و ينتزع من الصدور اتصاف الفاعل به وبهذين الأمرين يتميز ان الماضي والمضارع فالمتكفل لكشف التحقق هو الماضي والكاشف عن الاتصاف هو المضارع وهذا هو المراد من شباهاة المضارع بالاسم الموجبة لاعرابه فالحافظ لفعليته هو النسبة التامة فهو برزخ بين الماضي الذي هو الفعل المحض واسم الفاعل

الذي هو برزخ بين المضارع والجامد لاشماله على النسبة الناقصة .

وقد تقرر في مبحث الاشتقاق ان الامر مشتق من المضارع بالاشتقاق المعنوي و ان كان مبدء اشتقاق المشتقات بالاشتقاق اللفظي هو المادة فالبعث الذي هو مفاد هيئة الأمر ناظر الى اتصاف المخاطب بالمبدء اولا وبالذات والى تحقق المبدء ثانياً وبالعرض فمقصود الأمر قديكون اتصاف المأمور بالمبدء وقد يكون تحقق المأمور به في الخارج وحيث ان الامر مشتق من المضارع المفيد للاتصاف بالاشتقاق المعنوي فالبعث ينظر اولا الى اتصاف المأمور بالمبدء.

و هذا معنى ظهور الخطاب في المباشرة والاستقلال واما اذا كان المقصود هو تحقق المبدء في الخارج يكون النظر الاولى توطئة الى الوصول الى التحقق الذي هو النظر الثانوي فلا يصار الى هذا النظر الابدي خارج عن الأمر فما كان المراد منه هو تحقق المبدء في الخارج فقط يعبر عنه بالتوصلي المحض واما ما كان المقصود منه هو اتصاف المأمور بالمبدء فان كان المقصود من الاتصاف هو الخضوع والاستكانة بالنسبة الى المعبود فالامر تعبدى محض وقد ينتزع التعبد اذا كان المطلوب تحقق المأمور به من ناحية المكلف بعنوان الخضوع مع عدم كون المباشرة قيدا مأخوذاً في مرحلة الامتثال كبناء المسجد مثلاً فامر المولى ببناء المسجد مع كونه تعبدى لا بد من اتيان المأمور به على وجه الخضوع والاستكانة لا يجب فيه المباشرة بل خضوع المكلف قد يتحقق بتسبب اسباب البناء و هذا لنحو من الاوامر برزخ بين التعبد الصرف والتوصل المحض والتفصيل لتمييز التعبدى والتوصلي موكول بمقامه

والحاصل ان الموضوع من العبادات التي يجب اتصاف المكلف بها لان البعث اولا وبالذات يتعلق بالاتصاف ولا دليل على كون الاتصاف توطئة للمتحقق على ان الافعال منشأ لانتزاع الطهارة والامر المنتزع من الاوصاف التي يجب اتصاف المكلف بها عند العبادة فالاصل في ايجاد المنشأ هو المكلف ولا دليل على قيام افعال غير المكلف مقام افعاله مع الاختيار والافتقار.

والحاصل ان الامر بالشيء يتصور على وجوه فقد يكون المقصود منه هو حصول

المأمور به على اى وجه اتفق كقول الامرازل النجاسة من الثوب او البدن او المسجد فان المقصود منه هو زوال النجاسة والامر به توطئة بحصول الزوال فلا يتوقف على مباشرة المأمور ولا يجب كونه من ناحيته وتسببه وقد يكون المقصود هو تحصيل المخاطب المأمور به وحصوله من ناحيته ولو بالتسبب كما امر ببناء المسجد فيحصل الامتثال بالمباشرة والتسبب وقد يكون المقصود صدور المأمور به من المخاطب بالامر واتصافه بما امر كقول الامر اشرب هذ الدواء او كل هذا لerman لعلاج مرض المأمور وحيث ان الامر مشتق من المضارع الكاشف عن الاتصاف فالاصل في مفاده هو بعث المخاطب بالاتصاف بالمادة فكل ما كان المقصود من الأمر هو الوجهان الاولان يجب من الأمر اقامة دليل يدل على ان البعث بالاتصاف بالمادة توطئة للحصول او التحصيل ولو بالتسبب وهذا معنى ان ظاهر الخطاب المباشرة .

و اما ما افاد شيخنا الانصاري قدس الله سره من ان صدور الفعل من الفاعل المخاطب من مقومات المأمور به لا يخلو عن مسامحة في البيان لان المأمور به في قول الامر صل هو الصلوة المعدومة ضرورة استحالة الامتثال بالصلوة الموجودة فصدور الصلوة من المصلى امتثال منه لا من مقومات الصلوة فالامر تعلق بمادة الصلوة لا الصلوة الصادرة عن المأمور المخاطب.

واما النيابة في العبادات فصحتها لاجل ان النائب منزل منزلة المنوب عنه فعمله يقوم مقام عمله وهذا المعنى مغاير لمعنى التولية والفرق بينهما ان النيابة تنزىل شخص منزلة شخص آخر وقيامه مقامه ويترتب على هذا التنزىل تنزل عمل النائب منزلة عمل المنوب عنه فالنائب يتقرب بالعمل الى الله وحيث انه نايب عن الآخر فتقربه يحسب تقرب المنوب عنه و اما التولية فهي ايجاد للعمل لاجل الغير من دون قيام العامل مقام المكلف وليس الدليل الدال على جواز النيابة في العبادات عاما يشمل جميع العبادات حتى يحكم على ما يدل على المباشرة و اتصاف المكلف بالامتثال بايجاد شخصه المامور به وليس الاصل فى العبادات جواز النيابة كي يحتاج في منعها

الى الدليل بل الاصل ما عرفت من وجوب اتصاف المكلف بالعمل وصدوره منه فجواز النيابة على خلاف الاصل تابع للدليل المفقود في المقام فلا يمكن التمسك بما دل على جواز النيابة في بعض المقامات واجرائه في المقام .

واما التولية فليس مفادها النيابة فموردها ما اذا كان المقصود من الأمر هو تحصيل المأمور به على اى وجه كان من المباشرة والتسيب لان السبب ليس من نواب المسبب بل عمله يقوم مقام عمل المسبب.

و اما الفرق بين التعبدى والتوصلى فلاجل ان التوصلى يكفي فيه حصول العمل وليس هذا من التولية في شيء ومحل الكلام ما كان المقصود اتصاف المكلف بالعمل بحسب الاصل.

واما ما استدل به شيخنا الانصارى اعلى الله فى الفردوس مقامه من ان ظاهر الخطاب المباشرة واردة الاعم منه ومن التسيب مجاز لا يصار اليه الاعم القرينة بل هو ابعد من ارادة خصوص التسيب فى مثل قوله يا هامان ابن لي صرحاً ليس على ما ينبغى ضرورة ان المباشرة ليس من معانى الخطاب الحقيقية كما ان التسيب ليس من معانيه المجازية لان المستعمل هو المادة كما ان الموضوع ايضاً هي لاغير والخطاب ينتزع من توجيه الكلام الى المخاطب ولا يستعمل الهيئة في معنى من المعانى لانها ليست موضوعاً لمعنى وضع الاسم للمعنى بل لا معنى لها اصلاً لانها ليست بكلمة بل هي هيئة للكلمة فهي ادنى رتبة من الحرف التي ليس لها وضع كوضع الاسم بل هي مما يوجد المعنى فى الغير وقد اتفق كلمة اهل البيان بان الحروف والهيئات لا ينطرق فيها المجاز لان المجاز هو الكلمة المستعمل في غير ما وضعت له لعلاقة بين الموضوع له والمستعمل فيه والحرف والهيئة لا تستعملان في معنى من المعانى لانهما لا معنى لهما بل هما من وجوه استعمال المادة والمتعلق وليس المقام مقام اشباع الكلام فيهما وهذا المقدار يكفى فى وضوح استحالة المجاز والحقيقة فى الحرف والهيئة فالمراد من الظهور هو ما عرفت من اصالة الاتصاف بالمعنى الذي مر ذكره .

وقد يستدل بخبر الوشاء حيث نهاه الرضا (ع) ان يصب عليه الماء للوضوء

واجاب عن قوله لم تنهاني ان اصب عليك الماء اتكره ان اوجر بقوله (ع) توجرت انت واوزر انا وقال (ع) في جواب قوله وكيف ذلك اما سمعت الله عزول يقول لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه احداً وها انا اتوضأ فمن كان يرجوا المصلوة وهي العبادة فاكره ان يشرك فيها احد وكذا بقوله (ع) للمأمون لما صب الغلام على يده الماء للوضوء يا امير المؤمنين لا تشرك بعبادة ربك احداً والظاهر ان امثال هذه الروايات تقيد كراهة الاستعانة في مقدمات العبادات لان الصب على اليد ليس من افعال العبادة اذا اريد بها الوضوء مع ان المراد منها الصلوة .

ويفيد هذا المعنى ما رواه الصدوق في الفقيه والعلل كان امير المؤمنين عليه صلوات المصلين اذا توضأ لم يدع احداً يصب عليه الماء فقبل يا امير المؤمنين لم لا تدعهم يصبون عليك الماء فقال لا احب ان اشرك في صلوتي احداً ان الله جل ذكره يقول ولا يشرك بعبادة ربه احداً فما ذكره الرضا (ع) عين ما ذكر جده المرتضى (ع).

ولا ينافي امثال هذه الروايات ما روى في تفسير هذه الآية من ان الاشراك هو ان يعمل الرجل شيئاً من الثواب لا يطلب به وجه الله وانما يطلب تزكية الناس ويشتهي سماع الناس كرواية جراح المدائني عن أبي عبد الله (ع) ان الرجل تعمل شيئاً من الثواب لا يطلب به وجه الله وانما يطلب تزكية الناس يشتهي ان يسمع به الناس فهذا الذي اشرك بعبادة ربه احداً .

ولا تعارض بين رواية الجراح و امثالها وبين الروايات السابقة لان المراد من رواية الجراح حرمة اشراك غير الله تعالى في المعبودية والمراد مما سبق هو كراهة الاستعانة والاستعانة من الغير في مقدمات العبادة ولا تنافي بينهما ضرورة اختلاف موضوع الحرمة والكراهة وليس مفاد هذه الروايات مما استعمل فيه لفظ الاشراك كى يقال ان لفظ الواحد لا يصح ان يستعمل في معنيين باستعمال واحد لان التفسير عبارة عن كشف المراد لا بيان المستعمل فيه ولا مانع من استعمال اللفظ الواحد في معناه الواحداني و ارادة ذلك المعنى الواحد في مقام الاستعمال وسراية الحكم

المتعلق بهذا المعنى الى موضوعات متعلقة به فالاشراك الذى مادته الشرك استعمال في معناه الحقيقي الوجداني وتعلق به النهى وحيث انه تعلق بالعبادة لقوله جل ذكره بعبادة ربه افاد ممنوعية الشرك بالعبادة و يتصور تحقق هذ المعنى على وجوه فقد يتحقق بالاستعار والاستعانة فى مرحلة المقدمات وقد يتحقق بالاستعانة فى مرحلة الاجزاء وقد يتحقق بالرياء والسمعة وطلب المنزلة من غير المعبود الحقيقي وهذه المفاهيم المختلفة تعنون بعنوان الشرك بالعبادة وتكون من مصاديقه فى مرحلة التحقق ولا يستعمل لفظ الشرك الا فى معناه الحقيقي فلا تعدد فى ما استعمال فيه اللفظ بل التعدد فيما يتحقق به فلا يستلزم صحة الروايات استعمال اللفظ الواحد فى معنيين او اكثر.

و اما كلمة لا فليس لها استعمال كاستعمال الاسم فان الحرف ليس بمرثات للمعنى يكشف عنه كما هو الحال فى الاسم بل هي آلة لايجاد المعنى فلا النهى اوجد المنع والزجر عن الشرك لا انه استعمال فى معنى المنع والزجر ومن المعلوم ان المنع له مراتب فقد يستتبع الكرامة وقد يستلزم ويفيد الحرمة ولا يجب ان يكون المراد من المنع هو مرتبة واحدة منه بل يجوز كون المراد من استعمال لا ايجاد مفهوم المنع كي يجمع شتات مراتبه كما انه يجوز استعمال الشرك فى مفهومه وتعليقه بما يوجب التيام اختلافات مصاديقه وليس ما بيناه من الأمور الواضحة التي يستفيدها الناظر فى الاية منها بل موقف استفادتها من الاية بيان اهل بيت العصمة (ع) ولذا اورد عنه (ع) انه لا يعرف القرآن الا من خوطب به فبعد ما ورد تفسير الاية وبيان المراد منها عنهم (ع) بما يشتمل المعنيين او المعانى نستفيد من التفسير والبيان دلالة الآية على ما ذكر.

ففى صورة الاختيار لا يجزى التولية ولا ينتزع من الافعال مع التولية الطهارة. و اما فى صورة الاضطرار فمقتضى ما عرفت من كون الاصل هو الاتصاف والمباشرة وعدم صحة الوضوء بغير المباشرة الا ان يدل دليل على الاكتفاء بعمل الغير مع عجز المكلف عن المباشرة .

فقد يقال بان استعمال الاوامر في الأعم من المباشرة والتسيب وثبت قيد المباشرة من الخارج فلا بد من الاقتصار على صورة التمكّن وقد سبق ان الاصل في الامتثال هو اتصاف المكلف بالمأمور به وليست المباشرة والتسيب مما استعمل الاوامر فيه لان المستعمل هو المادة والهيئة يوجد البعث ولا يستعمل في معنى من المعاني وليست المباشرة من قيود الامر الاستفادة من الخارج حتى يقتصر على صورة التمكّن لما عرفت من ان الأصل في البعث هو اتصاف المخاطب بالمادة لاشتقاق الامر عن المضارع على ان عدم التمكّن يقتضى عدم توجه الأمر إلى غير المتمكّن لان قيام عمل الغير مقام عمل المكلف على خلاف الاصل سيما في المقام لان الافعال منشأ لانتزاع الطهارة وهي . صفة للمكلف متحدة ه- مع الافعال في الخارج فالتفكيك بين موجد الافعال وبين المتصف بالصفة المنتزعة منها على خلاف الأصل يتوقف على دليل يدل على الاكتفاء بحصول الغسل والمسح في مرحلة المشأية .

واما ما يقال ان تقوم الفعل بالمحل الخاص ليس ما دون من تقومه بالفاعل لاشتراك الفاعل والمفعول في تقوم الفعل فمقتضى تفريع سقوط مباشرة المسح للبشرة في رواية عبد الاعلى على نفى الحرج سقوط مباشرة المكلف عند عجزه و جواز توليته للغير فمما لا ينبغي الاصغاء اليه ضرورة ان الفاعل من اردن الكلام واطراف النسبة واما المفعول فمن متعلقات الكلام فقيام غير المفعول مقامه لا يغير الكلام ولا يتزلزل اركانه لبقاء اطراف النسبة المحققة لحقيقة الكلام بخلاف الفاعل الذي هو ركن في الكلام الموجب ذهابه ذهاب النسبة الموجب لبطلان الكلام على ان قيام المرارة مقام البشرة ما استفدناه من تفريع سقوط المسح على البشرة على نفى الحرج لعدم دلالة عليه بل المفيد له قوله (ع) امسح عليه بعد حكمه بسقوط المسح على البشرة و استدلاله بنفى الحرج مع ان سقوط وجوب مباشرة الماعب ثابت مع فرض ثبوت الحرج ولا يحتاج الى نفيه لان المفروض تعذر مباشرته انما الكلام في الاكتفاء بالتولية عن المباشرة مع تعذرها وتبديلها بها فالاستدلال بنفى الحرج اجنبى عن المقام .

واما ما روى ان ما غلب الله عليه فالله اولى بالعدر وان لم يكن اجنبيا عن ما نحن فيه رأساً الا ان هذا الكلام لا يدل على ازيد من سقوط وجوب المباشرة ولا نظر له بوجوب التولية لعدم الملازمة بين سقوط وجوبها ووجوبها.

واما القياس بوجوب التولية في تيمم المجدور لما ورد من التوبيخ على تركه لما غسلوه فمات مع انه ليس من مذهب اهل الحق فلا يمكن التمسك به لوجود الفارق وهو وجود البدل في المقام وعدمه في التيمم فانه لا بد له .

واما خبر سليمان بن خالد عن ابي عبدالله انه كان وجعاً شديداً الوجد فاصابته جنابة وهو في مكان بارد قال فدعوت الغلمان فقلت لهم احملوني فاغسلوني فحملوني ووضعوني على خشبات ثم صبوا على الماء فغسلوني وان كان صحيحاً بحسب بحسب لكنه السند المتن لا يخلو عن الوهن لتضمنه ما يخالف اصول المذهب فقيه ما لا يليق بمقام الامام ولا يناسب بشأن المعصوم ضرورة ان الجنابة اما من العمد واما من الاحتلام وكلاهما من البعد عن ساحة الامام بمكان لعدم عروض الاحتلام عليه وعدم امكان التعمد المستلزم لسقوط المباشرة وقد روى محمد بن مسلم في الصحيح عن ابي عبدالله في حديث انه اضطر الى الغسل وهو مريض فاتوبه مسخناً فاغتسل وقال لا بد من الغسل ويمكن ان يكون الواقع ما رواه محمد بن مسلم وعروض الاشتباه على من روى بتلك الكيفية.

واما ما استدلل به في المعبر على وجوب التولية بانها توصل الى الطهارة بقدر الممكن ففيه انه مصادرة بينة لان الكلام في حصول الطهارة بها وعدم حصولها لان المانع يمنع عن امكان التوصل بها اليها لان معنى جواز التولية صلاحية الافعال الصادرة من المتولى لانتزاع الطهارة منها للمكلف و معنى حرمتها عدم صلاحية الافعال لانتزاع الطهارة له لا الجواز والحرمة الشرعيين بمعنى ترتب العقاب وعدمه.

والحاصل ان ما استدللوا به على وجوب التولية ليس مما تظمن النفس به فيبقى الاصل الأولى على حاله اعنى اصالة المباشرة بالمعنى الذي عرفت و حيث تعذرت المباشرة تعذر الوضوء فلا بد من الرجوع الى البدل الا ان الاجماع قائم

بوجوب التولية فلا بد لنا الاتباع وانى لنا الجرئة على مخالفة اركان الدين ومشيدى شريعة سيد المرسلين ولا اظن احداً من هؤلاء الاعلام يمنع من حسن الاحتياط في المقام .

واما ما يرجع الى المتولى هو ما عنه المكلف يدجز من غير فرق بين الغسل والمسح والالة لان جواز التولية يدور مدار عجز المكلف فما لم يعجز لم يجز واما النية فتختص بها المكلف لان العجز عنها يرفع التكليف رأساً والمتولى بمنزلة الالة للمكلف ولا يقاس بتغسيل الميت لان المكلف هنا هو المغسل لا- الميت وليست التولية من النيابة قطعاً لانها مفهومان متغايران وكون المدرك هو الاجماع لا يوجب اشتباهها بها فالمجمعون اجمعوا بالتولية وصرحوا بوجوبها فكيف يشتبه الأمر بينهما فان كان المتولى نائباً عن المكلف يجب عليه الوضوء فيتوضأ ويحسب وض له من الغير ولم يقل به احد فالمغسول والممسوح في التولية لا بد ان يكون من العاجز والمتولى يساعده في وضوئه ولذا اتفقوا على ان المتولى في التيمم يمسح بيدي العاجز وجهه وكفيه والوضوء كالتييمم واما الغسل فلا يجب ان يكون بيد العاجز لان اليد في الغسل آلة صرفه وفي المسح لها دخل في الصحة.

ثم ان مقتضى وجوب غسل اليدين من المرفق الى اطراف الاصابع رفع المانع من موضع الغسل وايصال الماء الى تمام العضو فان كان في يد المتوضأ خاتم اوسير فعليه ايصال الماء الى ما تحته باى نحو كان فان كان تحريكهما كاءيا لوصول الماء الى ما تحتها له ان يكتفى به ومع عدم الكفاية فلا بد من نزعهما مقدمة لا يصل الماء وان كان واسعا بحيث لا يمنع من وصول الماء فيستحب له تحريكه لاجل دفع الشك المحتمل حدوثه في بعض الاحيان و تحصيل مرتبة الكمال من اليقين و ان حصل الاطمينان بدون التحريك فان اكثر المستحبات لحفظ الواجبات فلامجال للقول بانه ان لم يحصل القطع بالوصول وجب التحريك وان قطع لم يبق محل للاحتياط الا استحباب الايصال بالتحريك لا استحباب التحريك للايصال فلا معنى لاستحباب الايصال بالتحريك مستحب لما ذكر و لدفع تبيين عدم وصول الماء اليه الموجب

للاعادة والى هذا المعنى ينظر رواية الحسين بن ابي العلاء عن ابي عبد الله (ع) حيث قال سئلته عن الخاتم اذا اغتسلت قال حوله من مكانه وقال في الوضوء تديره فان نسيت حتى تقوم في الصلوة فلا آمرك ان تعيد الصلوة فانها محمولة على الخاتم الواسع لا يوجب ترك تحريكه الشك فان الشك حين العمل يجب رفعه ومع وجوده يجر الاستصحاب والمستصحب هو الحدث وتعقب النسيان لا يؤثر في الصحة مع وجود الشك حين العمل وليس المورد من موارد جريان قاعدة الفراغ لان موردها بعد الفراغ وحمل النسيان على عدم الالتفات بهذا الشك اولا لا يفيد في اجراء قاعدة الفراغ لما عرفت سابقا من عدم تأثير الالتفات في جريان الاستصحاب وكفاية وجود الشك فيه.

فلوشك في وصول الماء بالبشرة لاجل الشك في وجود المانع او مانعية الموجود يجرى استصحاب الحدث لان الشك في المانع او المانع يوجب الشك في تمامية المقتضى ومن المعلوم ان الشك في المقتضى شك في حصول المقتضى فالشك في تمامية امر التطهير شك في حصول الطهارة والاصل عدمها ولا يمكن احراز وصول الماء باصالة عدم الحاجب او الحجب ضرورة عدم امكان اثبات شيء بالاصل لان الاثبات من شأن الدليل والاصل يؤثر في الدفع والرفع فاصالة عدم الحجب او الحاجب لا يثبت وصول الماء لان اثبات الوصول لا يمكن الا مع القطع بعدم الحاجب او الحجب والاصل لا يوجب القطع وليس معنى اثبات الاصل ترتب اللوازم الغير الشرعية عليه بل معناه عدم لياقته للاثبات وانعزاله عن هذا المنصب الجليل و اختصاصه بالدفع والرفع والمنع ضرورة عدم كشفه عن شيء من الاشياء وليس لأحد دعوى ان اصالة العدم من الامارات المعتبرة من باب الظن النوعي فحالها حال سائر الامارات الكاشفة عن الواقع يثبت بها جميع ما يقارن مجراها من اللوازم والمقارنات لامن باب التعبد بها ظاهراً حتى يقتصر فيها على اللوازم الشرعية لان معنى الظهور في الاصول هو الظهور الاصلى كما قرر في محله لا الكشف الناقص الموجود في الامارات .

فليست الاصول من الامارات ولا كشف فيها اصلا ولا اختصاص لاصالة العدم

حتى تكون من الامارات وعدم كونها من باب التعبد الشرعي لا يخرجها عن الاصول ولا يعد من الامارات لان حقيقتها الاصل والاصل لا كشف ولا- يؤثر في المنع واعتباره عقلي قرره الشرع ولو فرض اعتباره من الشرع لا يبطله عن حقيقته ولا يكون امارة ولا يعطى منصب الدلالة فان الاصول الشرعية لا يخالف العقلية بحسب الحقيقة .

والحاصل ان الاصل عقلياً كان او شرعياً لا يثبت امراً من الاموز سواء كان من اللوازم الشرعية او العقلية فالدعوى المذكور لا ينتج ترتب اللوازم العقلية بمعنى الاثبات.

واما الاجماع او السيرة المستقرة وان كان لكل منهما مدع على عدم الاعتناء بالشك في وجود الحاجب مثل الشك في ان بيده خاتماً لكن لا اثر لهذين الدعويين لانهما لا يوجبان الاطمينان مع ان جل الاصحاب كما ذكره الانصارى قدّم لم يتعرضوا بهذا الفرع بالخصوص فكيف يكون اجماعاً والامر في السيرة اشكل كما قرره قدّم قال و اشكل منه دعوى استقرار السيرة على وجه يكون اجماعاً عملياً كاشفاً عن الواقع اذا لغالب عدم التفات الناس الى احتمال وجود الحاجب او اطمينانهم بعدمه على وجه يعبون بمجرد امكان وجوده انتهى .

والحاصل ان دعوى الاجماع واستقرار السيرة في المقام لا يكشفان عن الواقع فيجوز اصالة عدم وصول الماء الى الموضوع المشكوك التي يرجع امرها الى اصالة عدم تحقق المقتضى فالشك حينئذ في المقتضى.

ويدل على لزوم النزاع او التحريك الموجبين للميقين بوصول الماء صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال سئلته عن المرثة عليها السوار والاملج في بعض ذراعها لا تدرى يجرى الماء تحته ام لا كيف تصنع اذا توضأت او اغتسلت قال يحركه حتى تدخل الماء او نزعه وعن الخاتم الضيق لا يدرى هل يجرى الماء تحته اذا توضأ ام لا كيف يصنع قال ان علم ان الماء لا يدخله فليخرجه اذا توضأ واما دلالة صدر الصحيحة على المدعى فواضح حيث قال الامام يحركه حتى يدخل الماء او ينزعه واما ذيلها فالاقرب في النظرانه وقع الاشتباه بعد صدورها عن الامام

من احد من الرواة لان الراوى قد فرض عدم دراية المتوضأ جريان الماء تحته وعدمه فجواب الامام (ع) بوجوب الاخراج مع العلم بعدم لا يناسب السؤال بل لا يخفى حكم هذا الفرض على بن جعفر لانه بمكان من العلم فالظاهر ان الجواب كان ان لم يعلم ان الماء يدخله فاشته احد من الرواة ويحتمل ان يكون المراد انه علم انه قد يمكن عدم الدخول فان العلم بامكان عدم الدخول يوجب الجهل بالدخول و يمكن ان يقال انه وقع سقط في الرواية مثل عبارة بعض الاوقات بين لا يدخله وفليخرجه فيكون المراد ان العلم بعدم الدخول في بعض الاوقات يوجب الجهل بالدخول وعدمه فيكون مطابقا لما في الصدر.

وقال الانصارى قد و قد يعارض صدرها بذيلها من حيث ان مفهوم الذيل ان مع عدم العلم لا يجب الاخراج وقد يجاب عن المعارضة بكون المنطوق اقوى دلالة مع انه من قبيل المقيد والمفهوم من قبيل المطلق شمول عدم العلم بعدم الوصول بصورتى عدم العلم بالوصول والعلم به.

وفيه ان مورد السؤال فى المطلق صورة عدم العلم بالوصول فالمطلق بالنسبة اليها نص غير قابل للمتيقيد بماعهاده اذ يصير المنطوق والمفهوم كلاهما أجنبياً عن عن مورد السؤال كما لا يخفى انتهى.

وهذا الكلام فى غاية المتانة ولك ان تقول ان للمفهوم اعنى عدم العلم بعدم الوصول فردين عدم العلم بالوصول والعلم به والاول هو المفروض فى السؤال فان قصد الامام الفرد الاول يتحقق التعارض وان كان المقصود هو الثاني يستلزم الاعراض عن السؤال والجواب بما لا- فائدة له لان الراوى ليس ممن خفى عليه حكم العلم بالوصول وكلا الفرضين بعيد عن ساحة بيانات المعصومين (ع) فلا مناص من حمل هذ الكلام بما يوافق منطوق الصدر ثم قال قد و من هنا يعلم عدم جواز الترجيح يكون الصدر منطوقا لان المفهوم اذ اجبئى لبيان الحكم فى مورد السؤال فالجملة الشرطية نص فى المقوم لظاهر لعدم احتمال خلوها عنه فيكون فى حكم المنطوق ومتانة هذا الكلام لا يخفى على احد ومحصله ان فرض عدم العلم بالوصول فى السؤال

يمنع من ترجيح المنطوق على المفهوم لنصوصية المفهوم حينئذ.

والحاصل ان مع فرض التعارض يتكافؤ المتعارضين ولا ترجيح في البين فيجب حمل الذيل على احد الوجوه المذكورة متوافق الصدر كما فعله الانصاري قده واما حمل الامر على الاستحباب فلا معنى له لان السؤال عن ما يجب على المرثة اذا جهلت بجريان الماء تحت السوار والدملج فالامر بالنزع او التحريك يحمل على الوجوب بمعنى توقف انتزاع الطهارة على وصول الماء الى جميع اجزاء الاعضاء وحصول الغسل بالنسبة الى الجميع .

ثم انه لا يجوز للمحدث بالحدث الأصغر فضلا عن الحدث الاكبر مس كتابة القرآن و عدم الجواز مشهور بين الاصحاب غاية الشهرة بحيث قد ادعى الاجماع عليه والعارف بحقيقة القرآن وعظمته وعلو شأنه لا يرضى بجواز المس للمحدث ولا يحتمل وان لم يكن شهرة ولا اجماع لان الوجود الكتبي يكسب الشرافة وعلو الرتبة عن الوجود الحقيقي لانه كاشف عنه مرآت له بل القرآن متحد مع النقوش اتحادا معنويا هو الموجب لكشفها عنه وذلك الاتحاد بمثابة عرف البعض القرآن بما في الدفتين فيجرى على النقوش ما يجرى عليه من الاحترام وحيث ان الخط كتب للمعنى وحفظ له عن الضياع ومتحد معه غاية الاتحاد صح الاستدلال بالاية على حرمة مس الخط.

حيث قال عز وجل انه لقرآن الكريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون ولا فرق في صحة الاستدلال بين رجوع الضمير الى القرآن او الكتاب لانه فيه كما هو صريح الاية كما ورد في الاخبار الاستدلال بهذه الاية على عدم جواز مس كتابة القرآن.

ففى رواية ابراهيم بن عبد الحميد المصحف لا تمسه على غير طهر ولا جنبا ولا تمس خطه ولا تعلقه ان الله عز وجل يقول لا يمسه الا المطهرون ونهى ابو عبد الله اسماعيل ابنه عن مس الكتاب حين امره بقراءة القرآن واعتذر بعدم كونه على وضوء ففى رسالة حريز انه (ع) قال لولده اسماعيل يا بنى اقرء المصحف فقال

انى لست على وضوء قال لاتمس الكتاب ومس الورق واقرء وفي هذه المرسله حماد الذي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ونهى ايضاً في موثقة أبي بصير او صحيحته قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن قرء من المصحف و هو على غير وضوء قال لا بأس ولا يمس الكتاب .

قال الانصارى قده بعد تضعيف الاجماع المدعى في المقام بوجود المخالف والاية بعدم تماميته الدلالة لاحتمال رجوع الضمير الى الكتاب المكنون مع ان رجوعه إلى القرآن لا يخ عن نوع من الاستخدام لان الموجود في الكتاب المكنون غير النقوش الموجودة في الدفاتر فان للقرآن الكريم وجودات مختلفة باعتبار وجوده العلمى والكتبي واللفظي.

وفيه ما عرفت من ان رجوع الضمير الى الكتاب المكنون لا ينافي اثبات حكم الحرمة للقرآن لانه منه وعدم كون الكتاب المكنون مورداً للمس لا يمنع من الحكم بحرمة مس ما فى الدفاتر لان القرآن هو ما يكشف عنه النقوش سواء كانت في الكتاب المكنون او فى الدفاتر وقد عرفت ان حرمة مس النقوش لاجل احترام المكشوف عنه واتحاده مع النقوش الكاشفة له والا فنفس القرآن مع قطع النظر عن وجوده الكتبي لا يمكن مسه بالجوارح فمفاد النهي عن مس الكتاب المكنون حرمة مس النقوش الكاشفة عما كتب فيه وحفظه وان كانت النقوش في غير الكتاب لعدم مدخلية كتاب خاص لحرمة مس نقوشه لان حرمة مس النقش باعتبار كاشفيته عن معنى مخصوص الموجودة فى الدفاتر ضرورة عدم الفرق في الكاشفية بين الكتاب والدفاتر هذا كله مع فرض كون معنى الكتاب المكنون الذي هو اللوح المحفوظ هو المعنى الظاهري واما على ما هو الحقيق بالأذعان من كون المراد من اللوح هو الملك كما ان المراد من القلم كذلك فيكون المراد من القرآن الموجود فيه هو علم ذلك الملك فوجوده وجود علمى لا كتبي ولا ينافي ايضاً ما نحن في صدد اثباته لان معنى الآية حينئذ والله يعلم ان القرآن المحفوظ عند الملك مما لا يمسه الا المطهرون وحيث ان حقيقة القرآن مما لا يمكن فيكون المراد القرآن بوجوده الكتبي

وعلى هذا الفرض يتعين رجوع الضمير الى القرآن كما ان ظاهر الكلام ايضاً يؤيد ذلك لان لفظ القرآن فى هذه الاية ركن للكلام والكتاب المكنون من متعلقات الكلام فالاحكام المذكورة فى هذه الاية راجعة الى ما هو الركن فى الكلام .

و اما الاستخدام مع كونه جازيا فى الكلام بل مما يزيد فى فصاحته انما يتحقق اذا قصد من الضمير معنى يغير معنى المرجع والمقام ليس كذلك لان النقوش وجودات كتبي للقرآن كما اعترف به قده ووجود الشيء لا يغير الشيء بل الوجود والماهية متحدان فى الخارج بل نقول ان المراد من الضمير عين ما هو المراد من المرجع اعنى حقيقة القرآن ولا ينال فى كون الحكم من احكام وجوده الكتبي فان اطلاق لفظ القرآن يوجب توجه نفس المخاطب الى معناه الحقيقي وقد يصير توطئة لتطبيق ما يستفاد من اللفظ على الموجود فى الدفاتر الذى وجود كتبي لذلك المعنى واذا رجع الى هذا اللفظ ضمير فهو بمنزلة اطلاقه ثانياً فحيث ان اصل اللفظ يمكن اطلاقه توطئة لتطبيق المفاد على الموجود الخارجى فكذلك الضمير ويعرف هذا التطبيق من الحكم المتعلق على المرجع المنطبق فالمس حيث انه لا يتحقق بالنسبة الى حقيقة القرآن يجب القول بالتطبيق والحكم بان المراد هو الموجود بالوجود الكتبي المناسب لمتعلق المس عليه ثم النهى عنه فظهر سر استدلال الامام بهذه الاية فى رواية عبد الحميد على حرمة المس .

واما اشتمال الرواية على غير المس لا يمنع من الاستدلال بالاية على حرمة المس على ان النهى الذى هو الزجر عن المنهى له درجات فلا يمنع مانع من ارادة بعض الدرجات بالنسبة الى بعض المنهيات .

و اما المرسلة والصحيحة فليس فيهما ذكر غير المس الا انهما دليلان مستقلان ليس فيهما استدلال بالاية واما ارادة الادراك من المس و ارادة الملكة المنزهين عن المعاصى او مطلق المعصومين من لفظ المطهرون لظهور لفظ المطهر فى من طهره غيره فلاينا فى ارادة ظاهر الكلام اما بجعل الظاهر تفسيراً والاخر تأويلاً واما بارادة كل منهما بتعميم المس مس الجوارح المحسوس الملموس ومن قوة الادراك المعاني

لانه القياس وتعميم المطهر على المطهر من الحدث والمطهر عن الكدورات الجسمانية المنزه عن المعاصى وليس هذا التعميم من استعمال لفظ في اكثر من معنى واحد لان المستعمل فيه هو الجامع ولا تعدد فيه واما التأويل ففي طول التفسير لا في عرضه واما ظهور المطهر فيمن طهره غيره فلوسلم فيكفى في المطهر من الحدث استناد جعل الافعال مطهراً الى الله لان ثبوت وصف المنشأة للطهارة ليس ذاتيا للافعال بل اتصفت بهذه الصفة بجعل الشارع واما ارادة النهى من النفي فهو امر شايع في القران والاخبار

والاقوى الحاق لفظ الجلالة وسائر اسمائه الحسنى بالقرآن في حرمة المس لان حرمة المس بالنسبة الى القرآن لاجل التعظيم فاسمائه تعالى اولى بالتعظيم واحق به من كلماته لايقال ان الثابت هو حرمة المس مع استتباعه للاهانة واما وجوب التعظيم لم يثبت في الشرع ولا دليل عليه لانا نقول ترك هذا التعظيم موجب للاهلية اذا كان مع الالتفات فهي من لوازم ترك التعظيم بعد الالتفات مع ان وجوب التعظيم مما يستقل به العقل لانه من شئون العبودية بل الاصل في جميع العبادات هو التعظيم بل التأمل التام يقتضى الاعتقاد بانحصار العبودية والعبادة في التعظيم والتكريم وعدم تحققهما بدون التعظيم ولو تأملت حق التأمل ايقنت ان ترك التعظيم مع الالتفات خروج عن ذى العبودية وموجب لعدم الاعتناء بشأن المعبود عظم ثنائه فوظيفة العبد في جميع افعاله وتروكه وحركاته وسكناته ملاحظة جلال المعبود و عظمتهم ومراقبة تعظيمه وتجليله وتوقيره وتعظيم امثاله وخلفائه ونازلي منزلته لاستتباع تعظيمهم (ع) تعظيمه جل شأنه .

فالحاق اسماء انبيائه ورسله و اوصياء الانبياء باسمه تعالى شأنه في هذا النحو من الاحكام مما لا ينبغي ان يخفى على احد ممن امتحن الله قلبه للايمان وهذا لنحو من الاحكام وان كان من الاحكام الفرعية الفقهية التكليفية ولكن يجب في معرفتها قريحة وقتاده وسليقة مستقيمة وذائقه سليمة عن شواب الاوهام ولا- ينبغي للفقهاء الماهر الذي يمقت الناس في ذات الله ويرى للقرآن وجوها كثيرة التأمل في وجوب التعظيم وحرمة التوهين المستندين الى المس بدون الطهارة وكف النفس عنه و من هنا

يعلم وجوب صيانة القرآن عن مس الاطفال على الاولياء ولا ينافي ما ورد في الشرع من تعليم الاطفال لعدم الملازمة بين تعليمهم ومسهم وقد كان المعلمون يجعلون للاطفال المتعلمين اصابع للاشارة الى كلمات القرآن و حروفه و اعرابه و يمنعون كتابة القرآن اشد المنع فحيث ان الاطفال لا يتوجه اليهم التكليف ومس القرآن ممنوع بحيث لا يستثنى الا المطهرون يتفطن الفقيه ان على الولي منع المولى عليه المس بدون التطهير ولعل ايراد الحكم بلفظ النفي و ارادة النهي منه للاشارة الى ان هذا الحكم لا يختص به البالغين المخصوصين بتوجيه الخطاب اليهم.

فمفاد الاية والله يعلم المنع من مس غير المطهر القرآن وعدم رضايته تعالى عن وقوع هذا المس وتحققه فلا بد من رجوع امر غير البالغ الى وليه لان منع المس يتحقق منه فالولي يمنع المولى عليه من ارتكاب هذا الممنوع او يامر بالتوضي و تحصيل الطهارة ثم المس ان اراد .

اذا كان غير البالغ مميزاً قابلاً للامر بالتطهير ودعوى ان المستثنى منه هو غير المطهر بمعنى عدم الملكة والصبي خصوصاً غير المميز ليس من شأنه التطهر لانه لا يتصف به مدفوعة بان الحدث والطهارة منه امران متضادان يردان على محل واحد فكل ما يتصف بالحدث فهو يتصف بالطهارة فالمميز الغير البالغ يتصف بالطهارة والحدث ولوضوئه تأثير لتحصيل الطهارة فلا فرق بينه وبين المكلف في هذه الجهة و عدم وجوب الطهارة عليه لا يدل على عدم صحته فالاهلية للطهارة حاصلة له.

واما غير المميز فهو ايضاً محل للطهارة والحدث وليس كالبهائم مما لا يتصف بالحدث ولا بالطهارة الا انه لا يقدر على رفع الحدث ولا يلتفت اليه فالاهلية للاتصاف بهذين الوصفين حاصلة وعدم القدرة برفع الحدث امر لا ينافي اهليته للاتصاف بالطهارة فليس كون المستثنى منه هو غير المطهر بمعنى عدم المملكة مانعاً فان نوع الانسان اهل لكلا الامرين الحدث والطهارة اما الاول فهو امر قهري يتحقق بتحقيق منشأ واما الثاني فيتوقف حصولها بما يتوقف على التميز فغير المميز يمنعه الولي

عن المس لرجوع امره اليه .

واما معنى المس فهو امر عرفى يعرفه كل احد وهل يختص الماس بما تحله الحيوة من اعضاء الشخص او يعم جميع الاعضاء او يختص الشعر مما لا تحله الحيوة بالاستثناء من الحكم الاقرب الثانى لتحقق المس بجميع الاعضاء وصدق المس على اتصال كل عضو حتى الشعر و دوران الحكم مدار المس من غير تقييد بعضو من الاعضاء ومن يمنع الحرمة عن مس ما تحله الحيوة يمنع من صدق المس على اتصاله بالكتابة ولذا استحسن الانصارى قده التفصيل في الشعر ومنع في السن والظفر و تردد فيهما فهو قده يعتقد بعدم صدق المس فى الشعر وتردد فى السن والظفر فالمناط هو صدق المس لانه الموضوع للحرمة ومع الشك فى الصدق تجرى اصاله عدم الحرمة ولا يجب الاجتناب كما قرره قده لعدم ما يدل على وجوب اجتناب المشكوك.

واما الممسوس فهو ما كان من القرآن اعنى ماله دخل فى القراءة سواء كان كاشفا عن مواد الكلمة او هياتها وسواء كان كاشفاً بنفسه او كان موجباً لكشف غيره ولا فرق بين ما يتلفظ به حين القراءة وبين ما كتب رسماً وان لم يتلفظ به ولا بين الاصل وبين البدل المقلوب من حرف آخر فيدخل فى الممسوس الكلمات والحروف وما يقوم مقام الحرف كالشدة وهمزة الوصل والحروف المبدلة بغيرها فى الادغام والقلب ولا ينافي حرمة مس البدل اذا كتب بالحرمة ايجاب كتبه متصلاً بالكلمة تلك الكلمة عن صورتها الاصلية و صيرورتها غلطا لان البدل كاشف عن

خروج الملفوظ.

ولا- فرق بين مصطلحات الكتاب من الكوفية والعربية والفارسية لصدق الاسم على جميعها كما انه لا فرق فى المجتمع منها والمتفرق كالأيات المكتوبة فى الكتب الفقهية وكتب الاحاديث .

و اما المصنوع بالمقراض فان كان المقر و هو الباقي من القرطاس او غيره فلا اشكال فى حرمة مسه وان كان المقروه والمأخوذ بالكاشف هو ما يخلو عن القرطاس و الباقي بمنزلة البياض من السواد المكتوب فلا حرمة فى مسه لعدم كونه قرآنا

ص: 340

واما المصنوع بالخياطة والنسج فكالقسم الاول من المصنوع بالمقراض.

واما المكتوب فى الدرهم فان كان كالقسم الأول من المصنوع بالمقراض بان يحك اطراف المقر وليكون الباقي منه قرانا فيحرم مسه وان كان المحكوك هو القرآن والباقي فى اطراف المحكوك كالبياض من السواد فالممسوس ليس من القرآن الا ان يمس قعر المحكوك وهو نادر وينبغي ان يحمل خبر محمد بن مسلم حيث قال سنلته هل يمس الرجل الدرهم الابيض وهو جنب الحديث على كون الدرهم محكوكا بحيث يكون الباقي كالبياض من السواد اوبان الاخذ لا يلازم المس واما ما يحدث عن تقطر الارض وسفيان الرياح فليس من القرآن بل من تركيبات الواهمة وتوهماتها وان لم تكن توهمها صرفاً .

واما المشتركات فيتوقف حرمة مسها على طر وعنوان القرآن عليه المتوقف على القصد ومع الشك يجرى اصالة عدم كونها قرآناً .

وفروع هذا الباب كثيرة لا يمكن احصائها فعليك حفظ المعيار والمناط اعنى تحقق عنوان القرآن ومسه .

ثم ان مقتضى ما عرفت من شرطية الطهارة بصحة الصلوة ووجوب ابقاء الشرط الى آخر المشروط وناقضيته البول للطهارة على الاطلاق عدم قدرة من به السلس اعنى الداء الموجبة لضعف قوة امسك البول بحيث ليقطر و يخرج منه على التدريج اتيان الصلوة الصحيحة ضرورة ان البول موجب لنقض الطهارة وحدوث الحدث المانع للقاعدة الاولية يقتضى عدم تنجز الصلوة عليه لعدم قدرته شرعاً مع ناقضيته البول واشتراط الطهارة و مانعية الحدث الا ان الاجماع قام على وجوب الصلوة عليه منجزاً وعدم العمل بالقاعدة كما ان الاخبار دلت على تنجز الصلوة عليه فلا بد من ثبوت تصرف من الشارع فى مرحلة من المراحل من ناقضيته البول واشتراط الطهارة وما نعية الحدث يمنع من جريان القاعدة او يجعل خروج البول كعدمه.

ويظهر من صحيحة حريز بن عبدالله عن ابي عبدالله (ع) التصرف فى مرحلة الخروج مع تعليمات مذكورة فيها فجعل الخروج كعدم مع العمل بتلك التعليمات

حيث قال (ع) اذا كان الرجل يقطر منه البول والدم اذا كان في الصلوة اتخذ كيسا وجعل فيه قطناً ثم علقه عليه وادخل ذكره فيه ثم صلى يجمع بين الصلوتين الظهر والعصر يؤخر الظهر وتعجل العصر باذان واقامتين ويؤخر المغرب ويعجل العشاء باذان واقامتين ويفعل ذلك في الصباح فترى ظهور الصحيحة في تنزيل اخذ الكيس وادخال الذكر فيه منزلة عدم خروج البول وجعل باطن الكيس كباطن الذكر وجعل الخروج في الكيس كالعدم فالمكلف المبتلى بالسلس بعد العمل بتعليم الامام طاهر من الاخبث مطهر من الاحداث تنزيلا وليس هذا التعليم والحكم بصلوة العامل به من باب الاكتفاء بالبدل عن المبدل منه من باب الضرورة او الاكتفاء بالناقص عن الكامل كذلك بل من باب تنزيل خروج الناقض في الظاهر منزلة عدم الخروج بتنزيل الظاهر منزلة الباطن.

فحينئذ يبقى اثر الطهارة السابقة تنزيلا ولا يرتفع عنوان المطهر عن الشخص العامل بالتعليم فلا يتوجه اليه خطاب اغسلوا وجوهكم الخ لان المخاطبين بهذا الخطاب المحدثين اجماعا لان الغسلتين والمسحنتين لاجل تحصيل الطهارة وهي حاصلة له تنزيلا وليس من باب الضرورة المتقدرة بقدرها وان كان هذا التعليم والتنزيل لاجل الضرورة ويظهر اثر تقدير الضرورة بقدرها عند ارتفاع السلس بعد الوضوء وقبل الصلوة مع تقطر قطرة او اكثر او في اثناء الوضوء .

وقيل يتوضأ لكل صلوة لعموم ما دل على ناقضية البول والضرورة تقدر بقدرها فيقتصر على الصلوة الواحدة وما دل على الامر بالوضوء عند القيام الى الصلاة خرج ما خرج وبقي الباقي ولانه ان اقتضى تكرير الحدث ايجاب الطهارة فهو المطلوب والا فلا يقتضى في المستحاضة لكونه تكريرا واللازم باطل فالملزوم مثله.

وفيه ان عموم ما دل على ناقضيته البول يقتضى عدم تنجز المشروط بالطهارة على المكلف لعدم امكان تحصيل الطهارة له وقام الاجماع على عدم شمول العموم المبتلى بالسلس تنجز الصلوة عليه اجماعاً والاخبار الواردة لبيان وظيفته دالة ايضاً على رفع اليد عن مقتضى العموم وليس فيها ما يدل على وجوب التوضأ لكل صلوة

والامر بالوضوء عند القيام الى الصلوة انما هو لتحصيل الطهارة الغير الممكنة في المقام ضرورة ان الشرط لصحة الصلاة هو الطهارة الحاصلة من الافعال لانفس الافعال فالممكن ليس بشرط والشرط ليس بممكن وتقدر الضرورة بقدرها انما يستدل به اذا لم يرد في الشرع كيفية عمل المضطر عند الاضطرار وقد ورد في الصحيحة كيفية علاج الاضطرار حيث جعل الكيس بمنزلة الباطن والخروج بمنزلة عدم الخروج كي يترتب عليه بقاء الطهارة وعدم انتقاضها .

وتنظير المقام بحكم المستحاضة قياس ليس من مذهب الامامية ضرورة امكان خصوصية في المستحاضة مفقودة في السلس .

وقيل يصلى بوضوء واحد صلاة الى ان يحدث حدث آخر محتجاً بموثقة سماعة المضمرة المروية في التهذيب قال سنلته عن رجل اجده يقطر من فرجه اما دم واما غيره قال فليصنع خريطة وليتوضأ وليصل فانما ذلك بلاء ابتلى به فلا يعيدن الا من الحدث الذي يتوضأ منه .

وانت خبيران مضمرة سماعة لا يكافؤ صحيحة حريز مع ان المضمرة لا ينافي الصحيحة لان صنع الخريطة عبارة عن اخذ الكيس وقوله لا يعيدن الخ مجمل يبينه صحيحة حريز كما ان صنع الخريطة ايضا كذلك و اما حسنة منصور بن حازم عن ابي عبدالله (ع) قال قلت لابي عبد الله (ع) الرجل يقطر منه البول ولا يقدر على حبسه فقال اذا لم يقدر على حبسه فالله اولى بالعدر يجعل خريطة فهي ايضا لا ينافي الصحيحة لان جعل الخريطة لا ينافي الجمع بين الصلوتين وقوله (ع) فالله اولى بالعدر يشمل الحدث والخبث والمقصود ان العاجز عن حبس البول ليس عليه ذنب بالنسبة الى الحدث والخبث وهذا أمروراً علاج الحدث والخبث.

واما رواية الحلبي عن ابي عبد الله (ع) الاسئل عن تقطير البول قال يجعل خريطة اذا صلى مشتمل على بعض ما في الصحيحة فلانافات بينهما.

والحاصل ان تقطير البول اذا كان بحيث لا يسع الفرج بين القطرات فعل الصلاة جامعة لشرائط الصحة فاقدة للموانع فالاصل الاول يقتضى عدم تنجزها على

المكلف الا ان الشارع جعل اتحاد الكيس بمنزلة عدم الخروج بجعل كيسه كباطنه لكن هذا لتنزيل بالنسبة الى الصلوتين بتأخر الاولى وتعجيل الثانية والاكتفاء باذان واحد واقامتين فلا تأثير للتنزيل في غير هذه الكيفية فتبطل في صورة التخلف عن هذا التعليم اذا زيد في طول مدته فالأخبار الواردة في الباب ناظرة الى ما بيناه الا ان صحيحة حريز بينت تمام خصوصيات الحكم وبقيية الاخبار اكتفى ببعضها ولا تنافى بينها .

واما خبر عبد الرحمن حيث قال كتبت الى ابي الحسن في حصى يبول فيلقى من ذلك شدة ويرى البلل بعد البلل قال يتوضأ ثم ينضح ثوبه في النهار مرة فيبان لعلاج الحدث والخبث فقله توضحاً مجمل بينه صحيحة حريز ونضح الثوب في النهار مرة لبيان لعلاج رفع المانع فنضح الثوب في النهار مرة قائم مقام غسله عند كل صلوة فاكتفى بالناقص عن التام .

وبهذا البيان يظهر لك انه لا بد من حمل قوله (ع) في ذيل موثقة سماعة ولا يعيدن الا من الحدث الذي يتوضأ منه الى الاحداث غير البول والبول الذي يخرج منه مع التخلف عن الكيفية المذكورة فلوابطاً عن اتيان العصر بعد الظهر بما يزيد عن مقدار الاقامة وجب التجديد ولو كان الزايد هو لاجل الاذان.

واما المبطلون فان وسعه اتيان الصلوة والوضوء بين الحدثين ولو بحذف المندوبات والاكتفاء باقل الواجب وجب عليه الوضوء والصلاة بينهما ومع عدم الوسعة كذلك يتوضأ في اثناء الصلاة ويبني على صلاته لموثقة محمد بن مسلم او صحيحته قال سئلت ابا جعفر (ع) عن المبطلون فقال يبني على صلوته وهي ان كانت مطلقة الا انه يجب حملها على صورة عدم السعة ضرورة ان البناء على الصلاة والتطهير في اثنائها من وظائف المضطر ولا يضطر من وسعه اتيان الصلاة مع الطهارة ولذا قيد ابو جعفر (ع) في الصحيحة الاخرى لمحمد بن مسلم صاحب البطن الغالب حيث قال صاحب البطن الغالب يتوضأ ثم يرجع في صلاته فيتم ما بقى وهذا لعلاج في صورة امكان اتيان الصلاة مع الطهارة ولو منجزاً لان الامر بالوضوء والرجوع في الصلاة وتتميم

ما بقى بوقوع الصلوة مع الطهارة و هذا يتصور اذا كان بين الاحداث مهلة يمكن ايقاع بعض الصلوة فيه واما مع استمرار الحدث او وجود مهلة لا يزيد عن زمان الوضوء فلا اثر للوضوء لعدم الفرق بين الحدث بعد الوضوء وبينه قبله في المانعية فحينئذ يتوضأ لكل صلوة وضوءاً او يستمر ولا يجدد الوضوء او يجمع بين الصلوتين بوضوء واحد وجوه لكل منها وجه فالاول للامر بالوضوء عند القيام الى الصلوة والثاني لعدم تأثير الوضوء فى الطهارة التي هو الشرط والثالث لما ورد فى السلس اعنى صحيحة حريز والاول احوط ثم الثالث والاحوط منهما الوضوء لكل صلوة والاعادة فى الوقت مع فرض البرء فيه والقضاء فى خارج الوقت بعد البرء لما بينا سابقا من ان الاصل الاولى هو عدم تنجز الوجوب وعدم ورود نص المعلاج فى هذا الفرض.

و من هنا يظهر حكم من يستمر به الحدث غير السلس والبطن فيحتاط بعد الوضوء لكل صلوة بالاعادة والقضاء فى الوقت والخارج بل هو يحتاط هذ الاحتياط مع عدم الاستمرار وامكان اتيان الصلوة مع الطهارة بتجديدها فى الاثناء والوضوء لكل صلوة او الجمع لما عرفت من ان مقتضى اشتراط الطهارة فى صحة الصلوة عدم تنجز الوجوب مع فقدها ولم يرد فى الشرع ما يبين حكم غير السلس والبطن وورود العلاج فيهما لا يفيد فى غيرهما لان القياس ليس من مذهب الامامية

واما سنن الوضوء فهى امور.

منها السواك وهو امر مطلوب محبوب فى الشرع بالاصالة من غير ملاحظة اقترانه لعبادة من العبادات لما فيه من الخصال الممدوحة من تطهير الفم وتجلية البصر وترضيه الرحمن وتبييض الاسنان وشد اللثة وتشتهى الطعام والاذهاب بالبلغم والازدياد فى الحفظ وتضعيف الحسنات وتقريح الملائكة واذهابه بالحفر اى صفرة الاسنان فلاجل تلك الخواص صار من المندوبات والسنن ذاتاً ويزيد فى استحبابه مع اقترانه بالوضوء وعند قراءة القرآن وعند الصلوة.

لقول النبي (ص) فى وصية لامير المؤمنين عليك بالسواك عند كل وضوء

ص: 345

وروى الصدوق عن النبي (ص) قال لعلى (ع) على عليك بالسواك عند وضوء كل صلوة وفى المقنع قال قال رسول الله (ص) في وصيته الامير المؤمنين (ع) عليك بالسواك عند وضوء كل صلاة وعن محمد بن اسماعيل رفعه الى ابي عبد الله في وصية النبي (ص) العلى (ع) وقال عليك بالسواك لكل وضوء وكذلك في مرفوعة ابراهيم بن عمر اليماني قال قال رسول الله (ص) لعلى (ع) في وصية عليك بالسواك عند كل وضوء والاخبار فى استحباب السواك كثيرة تدل على استحبابه عند الوضوء والصلاة وقراءة القرآن وفى السحر وعند القيام من النوم .

ومع هذه التأكيدات فهو مستحب ليس بواجب لقول النبي (ص) ان اشق على امتى لا مرتهم بالسواك عند وضوء كل صلاة وفي رواية اخرى لولا اشق على امتى لا مرتهم بالسواك عند كل صلاة والمراد بالأمر فى الروايتين هو ما كان على وجه الوجوب لثبوت الاستحباب.

و معنى استحبابه عند الوضوء توفيره لثوابه وتكميله للطهارة المنتزعة عنه ولذا قال (ص) السواك شطر الوضوء ولو نسى قبل الوضوء يستاك بعده لان معلى بن خنيس روى عن ابي عبدالله (ع) قال قلت ارأيت ان نسى حتى يتوضأ قال يستاك ثم تمضمض ثلاث مرات فيستحب المضمضة ثلاثاً للمناسي بعد السواك.

ومنها وضع الاناء على اليمين والظاهر انه من الاداب التي يتوسل بها الى تسهيل امر الوضوء وتيسيره او تيسر مندوب من مندوباته كالاغتراف باليمين وهذا المقدار كاف لاستحبابه على انه روى عن النبي (ص) ان الله يحب المتيامن في كل شيء لكن الظاهر ان المراد بكل شيء هو الاشياء الشريفة فلا ينافى ما ورد من كراهة التيامن في الاشياء الخسيسة وفضلية التياسر فيها ومقتضى التعليل اختصاص استحبابه اذا كانت الاناء مما يمكن الاغتراف منها بحيث لا يحتاج اخذ الماء الى الصب والافينعكس الأمر فيستحب وضعها على اليسار ليصب باليسرى على اليمنى ولا ينافى ما ورد في بعض الاخبار من وضع الاناء بين يديه لانه يكفى فى التسهيل اقربية الاناء من اليمين ويصدق بين يديه على جانب اليمين من القدام ولا فرق في هذا الحكم بين الاناء التي

يمكن الاعتراف منها وبين الحوض والنهر اما على محبوبية التيامن في الاشياء الشريفة واما على كون الحوض والنهر كالاناء في كون جعلهما على اليمين اسهل الوضوء او على الأيمن .

ومنها الاعتراف باليمين لآن الوضوء فعل شريف يناسب اليمين ولما ورد انه (ص) يحب التيامن في ظهوره وشغله وشأنه كله ولبعض الوضوءات البيانية ولقوله (ع) في حكاية وضوء رسول الله (ص) في العرش انه يلقي الماء بيمينه فلاجل ذلك صار الوضوء باليمين ولكن في غير واحد من الاخبار الاعتراف باليسرى لغسل اليمنى ويحتمل ان يكون ذلك لبيان الجواز او لتقديم الاسهل فيدل على ان استحباب الاعتراف باليمين يختص لغسل الوجه واليسرى واما الاعتراف لغسل اليمنى فيتلخير بين اليسرى لكونه اسهل وبين اليمين بادارته الى اليسرى لشرافة اليمنى.

ومنها التسميه ورجحانها من ابده البديهيات في شرع الاسلام لكل امر ذیشان حتى ورد ان ما لم يبدء بالتسمية هو الا بتر مضافا الى انها زاجرة الشياطين و دافعة لوسا وسهم الموجبة للنقص في العبادة.

وفي رسالة ابن ابي عمير عن ابي عبدالله (ع) قال اذا سميت في الوضوء طهر جسدك كله واذا لم تسم لم يطهر من جسدك الا ما امر عليه الماء وطهارة الجسد كله كناية ن كمال الوضوء ووصوله مرتبة الغسل بالنسبة الى الثواب وروى عيص بن القاسم عن ابي عبد الله (ع) قال من ذكر اسم الله على وضوئه فكانما اغتسل وفي رواية علاء من فضيل عن ابي عبدالله اذا توضأ احدكم ولم يسم كان للشيطان في ضوئه شرك الحديث والاخبار في هذا المعنى كثيرة غاية الكثرة.

واما ما في رسالة ابن ابي عمير عن ابي عبد الله (ع) قال ان رجلا توضأ وصلى فقال له رسول الله (ص) اعد وضوئك وصلوئك ففعل فتوضأ وصلى فقال له النبي (ص) اعد وضوئك وصلوئك ففعل وتوضأ وصلى فقال له النبي (ص) اعد وضوئك وصلوئك فاتي امير المؤمنين (ع) فشكا ذلك اليه فقال له هل سميت حيث توضأت قال لا قال

سم على وضوءك فسمى وتوضأ وصلى فاتى النبي (ص) فلم يامرہ ان يعيد.

فليس مما يناسب شأن النبي (ص) ولا المعروف من اخلاقه (ص) فكيف يأمر الرجل باعادة الوضوء والصلاة لاجل نقص فى وضوءه ولا يبين له ما يوجب الاعادة ولا يهديه الى رفع النقص واتيان ما يوجب كمال الوضوء وشانه بيان الاحكام والهداية اليها اللهم الا ان يكون فى ذلك مصلحة لانتهدى بها.

واما الحمل على النية كما فعله الشيخ قده ففى غاية البعد لان امير المؤمنين (ع) قال له هل سميت حيث توضأت وقد مر فى مبحث النية ما يرشدك الى بعد هذ الحمل واما الحمل على الاستحباب كما فعله صاحب الوسائل فليس باقرب من حمل الشيخ وكذلك احتمال كون الحكم منسوخاً.

والحاصل ان استحباب التسمية مما لا يحتاج ثبوته الى دليل لانه من البديهيات فى الاسلام واما القول بالوجوب بمعنى دخلها فى انتزاع الطهارة من الافعال و بطلانها بتركها عمدا فلا نعرف به قائلاً من الامامية بل قال به احد من العامة مستنداً الى قول النبي (ص) لا صلاة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر الاسم عليه ولا دلالة فيه لان المراد من النفى نفى الفضيلة والكمال ان صحت الرواية وقول الصادق (ع) اذا سميت فى الوضوء طهر جسدك كله واذا لم تسم لم يطهر من جسدك الا ما مر عليه الماء وفى رواية اخرى ومن لم يسم لم يطهر من جسده الا ما اصابه الماء يرشدك الى عدم الوجوب ضرورة انه لو وجبت لم يطهر شيء من الجسد.

واما صورة التسمية ما رواه زرارة عن أبي جعفر (ع) قال اذا وضعت يدك فى الماء فقل بسم الله وبالله اللهم اجعلنى من التوابين واجعلنى من المتطهرين فاذا فرغت فقل والحمد لله رب العالمين والظاهر ان هذه الكيفية لا يمنع من مشروعية كيفية اخرى فانها لا يقيد الاطلاقات بل هي مصداق من مصاديق مفهوم التسمية ويظهر من قوله (ع) فاذا فرغت الخ استحباب الحمد بعد الوضوء ولكن رواية معوية بن عمار حاكية عن استحبابه عند الشروع حيث قال ابو عبدالله فاذا توضأت فقل اشهد ان لا اله الا الله اللهم اجعلنى من التوابين واجعلنى من المتطهرين والحمد لله رب العالمين

ومنها الدعاء بالمأثور روى ابو جعفر محمد بن بابويه قال كان امير المؤمنين اذا توضأ قال بسم الله وبالله وخير الاسماء الله و اكبر الاسماء الله وقاهر لمن في السماء وقاهر لمن في الارض الحمد لله الذي جعل من الماء كل شيء حي واحبى قلبي بالايمان اللهم تب على وطهرنى واقض لى بالحسنى وارنى كل الذى احب وافتح لى بالخيرات من عندك ياسميع الدعاء .

وروى فى الخصال باسناده الا تى عن على فى حديث الاربعمائه قال لا يتوضؤ الرجل حتى يسمى يقول قبل ان يمس الماء بسم الله وبالله اللهم اجعلنى من التوابين واجعلنى من المتطهرين فاذا فرغ من طهوره قال اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمداً عبده ورسوله (ص) فعندها يستحق المغفرة وب- وبالتأمل فى الاخبار الواردة فى المقام يظهران محل التسمية هو قبل الشروع وعند الشروع واما الحمد فمن اول الشروع الى الفراغ وبعد الفراغ . باناء من

وكذا الدعاء بل الدعاء بالمأثور يستحب عند النظر الى الماء وعند الاستنجاء والمضمضة والاستنشاق وغسل الاعضاء ومسحها روى ثقة الاسلام اعلى الله فى الفردوس مقامه عن على بن ابراهيم عن ابيه عن قاسم الخزاز عن عبدالرحمن بن كثير عن ابي عبدالله (ع) قال بينا امير المؤمنين (ع) قاعد ومعه ابنه محمد اذ قال يا محمد ايتنى باناء من ماء فاتاه به فصبه بيده اليمنى على يده اليسرى ثم قال الحمد لله الذى جعل الماء طهوراً ولم يجعله نجساً ثم استنجى فقال اللهم حصن فرجى واعفه واستر عورتى وحرمها على النار ثم استنشق فقال اللهم لا تحرم على ریح الجنة واجعلنى ممن يشم ريحها وطيبها وريحانها ثم تمضمض فقال (ع) اللهم انطق لساني بذكرك واجعلنى ممن ترضى عنه ثم غسل وجهه فقال (ع) اللهم بيض وجهي يوم تسود فيه الوجوه ولا تسود وجهي يوم تبيض فيه الوجوه ثم غسل يمينه فقال (ع) اللهم اعطنى كتابى يمينى و الخلد فى الجنان يسارى ثم غسل شماله فقال اللهم لا تعطنى كتابى بشمالى ولا تجعلها مغلولة الى عنقى واعوذ بك من مقطعات النيران ثم مسح رأسه فقال (ع) اللهم

غشنى رحمتك وبركاتك وعفوك ثم مسح على رجليه فقال (ع) اللهم ثبت على الصراط يوم تزل فيه الاقدام واجعل سعبي فيما يرضيك عنى ثم التفت الى محمد فقال يا محمد من توضأ بمثل ما توضأت وقال مثل ماقلت خلق الله له من كل قطرة ملكا يقدهه ويسبحه ويكبره ويهلله ويكتب له ثواب ذلك والاخبار كثيرة في هذاالباب وفيما ذكرناه كفاية لمن اراد ان يتذكر .

ومنها غسل اليد من النوم مرة وكذا من البول ومن الغائط مرتين قبل الاعتراف ووجهه احتمال تنجسها في هذه الموارد.

كما يشعر به رواية عبد الكريم بن عتبة الهاشمى قال سئلت ابا عبدالله عن الرجل يبول ولم يمس يده اليمنى شيء ايدخلها في وضوئه قبل ان يغسلها قال لا حتى يغسلها قلت فانه استيقظ من نومه ولم يبيل ايدخل يده في وضوئه قبل ان يغسلها قال لا لانه لايدرى حيث باتت يده فليغسلها فعلى (ع) غسلها وعدم ادخالها في الماء بعدم علمه بيتوته اليد لان مع عدم العلم يتحقق الاحتمال واحتج احمد على ما حكى عنه بقوله (ع) اى النبي (ص) اذا استيقظ أحد من نومه فليغسل يده قبل ان يدخلها الاناء ثلثاً فان احدكم لايدرى اين باتت يده ولفظ ثلثاً ليس في روايات الخاصة عند اليقظة ولا يدل على الوجوب لتعليقه (ص) بعدم العلم وقوله (ص) فليغسل يده كقول الصادق فليغسلها يدل على الاستحباب المؤكد لمكان التعليل.

وروى حريز عن أبي جعفر (ع) قال يغسل الرجل يده من النوم مرة و من الغائط والبول مرتين ومن الجنابة ثلثاً واعتبار المرتين في البول في صورة اجتماعه مع الغائط لان الحلبي اعنى عبيد الله بن على قال سئلته عن الوضوء كم يفرغ الرجل على يده اليمنى قبل ان يدخلها في الاناء قال واحدة من حدث البول واثنان من حدث الغائط وثلث من الجنابة ويحتمل قويا افضلية المرتين في البول وقال محمد بن علي بن الحسين قال الصادق (ع) اغسل يدك من البول مرة ومن الغائط مرتين ومن الجنابة ثلثاً .

ومنها المضمضة والاستنشاق وهما امران مندوبان محبوبان لما فيهما من الخواص مع قطع النظر عن اقترانهما مع الوضوء لانهما طهوران للنف والانف والسعوط مصححة للرأس وتنقية للبدن وسائر اوجاع الرأس و لاشتمالهما على الخواص الكثيرة صارا من السنة ولولم يكن فيهما سواء كونهما منفرة للشيطان لعنه الله لكفى في كونهما من المندوب.

روى ابن بابويه (ره) باسناده عن السكوني عن جعفر عن آبائه (ع) قال قال رسول الله (ص) يباليغ احدكم في المضمضة والاستنشاق فانه غفران لكم ومنفرة للشيطان ولعل هذا هو السبب لاستحبابهما عند الوضوء فان اكثر المستحبات بل كلها لرغم انف الشيطان الخبيث و تبعيده والاخبار في استحبابهما كثيرة مذكورة في محالها وليسابوا جبين ولا يعاد بتركهما الصلوة ولذا ورد اخبار اخر تدل على عدم وجوبهما وعدم كونهما من الوضوء روى ابو بكر الحضرمي عن ابي عبدالله (ع) قال ليس عليك مضمضة ولا استنشاق لانهما من الجوف ويقرب من هذه الرواية رواية ابي بصير عن ابي عبدالله (ع).

واما رواية زرارة عن ابي جعفر قال ليس المضمضة والاستنشاق فريضة ولا سنة انما عليك ان يغسل ما ظهر فمفادها انهما ليسا من الاجزاء الواجبة ولا المندوبة يدل عليه قوله (ع) انما عليك ان تغسل ما ظهر وحمل الشيخ السنة على السنة لا يجوز تركها وقال صاحب الوسائل مراده بالسنة ما علم وجوبه بالسنة وهو معنى مستعمل فيه لفظ السنة في الاحاديث وحكى عن اسحق واحمد القول بوجوب المضمضة والاستنشاق لما روت عائشة ان رسول الله (ص) قال المضمضة والاستنشاق من الوضوء لا بد منه والقرآن يدل على جعل هذا الحديث لانه تعالى قال اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فابتداء بغسل الوجه بعد القيام ولم يذكر بينهما شيئاً.

واما رواية ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله (ع) عنهما فقال هما من الوضوء فان نسيتهما فلا تعد فيمكن ان تكون تقية لانها موافقة لرواية عائشة في بعض الوجوه

ويمكن ان يكون المراد منها كونهما من مستحبات الوضوء ولذا نهى عن الاعاده.

والحاصل ان الاخبار الدالة على عدم كونهما من الوضوء محمولة على عدم كونهما من اجزاء الوضوء بحيث يبطل الوضوء تركهما .

واما تثليثهما فقد اشتهر بين المتأخرين من الاصحاب وقال صاحب المدارك قده ولم اقف له على شاهد بعد ما قال وقد اشتهر بين المتأخرين استحباب كونهما بثلاث اكف وثلاث اكف وانه مع اعواز الماء يكفى الكف الواحدة وقال وحيد عصره في تعليقاته على المدارك وفيما كتب امير المؤمنين عليه صلوات المصلين الى اهل مصر مع محمد بن ابي بكر المضمضة ثلاثاً والاستنشاق ثلاثاً وفي كشف الغممة ان الكاظم (ع) كتب الى علي بن يقطين تمضمض ثلاثاً ثم استنشق ثلاثاً وتغسل وجهك ثلاثاً الى ان قال ثم كتب توضحاً كما امر الله تعالى اغسل وجهك واحدة فريضة و اخرى اسبأغاً وكذلك اليدين الى المرفقين وامسح مقدم رأسك وظاهر قدميك بفضل نداوة وضوئك فقد زال ما كنا نخاف عليك فان تغير خصوص غسل الوجه واليدين وابقاء المضمضة والاستنشاق بحالهما دليل على استحباب التثليث كما افتي به الاصحاب وفيهما افاده قده كفاية للاستشهاد على التثليث .

ثم قال بعد ذلك وفي الكافي عن الصادق (ع) فيمن نسي الاستياك قال يستاك ثم يتمضمض ثلاث مرات وفي الفقه الرضوي وقد روى ان يتمضمض ويستنشق ثلاثاً وروى مرة مرة يجزيه وقال الافضل الثلثة انتهى وفي الاستدلال بهما تأمل لان الاولى اخص من المدعى لورودها فيمن يستاك بعد النسيان والثانية لاحجية فيها لعدم ثبوت حجية الكتاب.

واما تقديم احدهما على الاخر فالظاهر من الاخبار التخيير لما مر من وضوء امير المؤمنين من البدئة بالاستنشاق ومن قول الكاظم من الابتداء بالمضمضة ولو كان لتقديم احدهما رجحان لما وقع الاختلاف في الاخبار.

وقال صاحب المدارك واشترط جماعة من الاصحاب تقديم المضمضة اولاً وصرحوا باستحباب اعادة الاستنشاق مع العكس وقرب العلامة (ره) في النهاية جواز الجمع

بينهما بان يتمضمض مرة ثم يستنشق مرة وهكذا ثلاثاً والكل حسن و من العجيب استحسانه قده هنا واعترافه بعدم الوقوف على الشاهد له فيما مر ولا يخفى على المتأمل ان الأمر بالعكس.

وذهب ابن ابي عقيل رضوان الله عليه الى انهما ليسا عند آل الرسول (ص) بفرض ولا سنة واحتج بصحيفة زرارة حيث قال قال ابو جعفر (ع) المضمضة والاستنشاق ليسا من الوضوء ورواية ابو بكر الحضرمي عن ابي عبد الله (ع) قال ليس عليك استنشاق ولا مضمضة لانهما من الجوف وعن زرارة عن أبي جعفر قال ليس المضمضة والاستنشاق بفريضة ولا سنة انما عليك ان تغسل ما ظهر وقدم ان المراد من نحو هذه الاخبار عدم كونهما من افعال الوضوء لاختصاصها بالغسلتين والمسحيتين ولا ينفي استحبابهما ولا يعارض ما دل على الاستحباب.

ومنها ابتداء الرجل بظاهر ذراعيه وابتداء المرءة بباطنهما لقول الرضا (ع) في رواية محمد بن اسماعيل بن بزيع فرض الله على النساء في الوضوء ان يبدان بباطن اذرعهن وفي الرجال بظاهر الذراع .

ودلالته على الاستحباب يتوقف على اخراج لفظ فرض عن ظاهره و جعله بمعنى التقدير ثم تطبيق التقدير على الاستحباب لانه اعم من الوجوب والاستحباب والا- فظاهر فرض الله على النساء ايجابه تعالى عليهن ولا شاهد لهذا التصرف كما انه لا داعي له لا مكان ارادة المعنى الحقيقي وعدم ما يمنع منها الا ان يقال ان المانع منها قيام الاجماع على عدم الوجوب.

وعلى كل حال فلا دلالة في الرواية على انعكاس الأمر في الرجل والمرءة في الغسلة الثانية فمن يقول بشمول الاطلاق كلتا الغسلتين عليه ان يعمم الاستحباب عليهما كما قال في الذكرى ان الرواية مطلقة في الغسلتين واكثر الاصحاب لم يفرقوا بين الاولى والثانية و من لم يفهم اطلاق الرواية بالنسبة الى الغسلة الثانية فعليه حصر الاستحباب في الغسلة الاولى والتخيير في الثانية بين الظهر والبطن لاقتضائه الاصل الاولى واما ترجيح العكس في الثانية التفاتاً الى انها لاجل الاسباغ والاختلاف

في البدئة بين الأولى والثانية اقرب الى تحصيل الاسباغ فهواثبات للحكم الشرعى بالاعتبار العقلى ولاسرح للعقل فى الشرعيات مع ان الغسلة الثانية ليس لها معنى لان الاسباغ يحصل بالغرفتين و ما ورد فى الاخبار ان الوضوء مثنى مثنى انما هو بالنسبة الى الغرفة لا الغسلة لان الزايد عن الغسلة الاولى ليس من الوضوء وغسل اليد اليسرى مرتين يوجب بطلان مسح الراس والرجلين ضرورة ان الغسلة الثانية بعد تحقق الغسلة الاولى ليس من الوضوء لعدم الاحتياج اليها فمائها ليس من ماء الوضوء بل يكون ماءً جديداً يبطل الوضوء ولوقيل ان الثانية لاجل الاسباغ قلنا ان الاسباغ يتحقق بالغرفتين ولا يحتاج الى الغسلتين بل المتامل في امر الوضوء والاخبار الواردة فيه لا يخفى عليه ان الاسباغ يتحقق بدون تكرار الغرفة لان المراد منه هو تكميل الوضوء بحيث لا يتوجه اليه نقص وهو يحصل من غير تعدد فى الغرفة لان رسول الله صلى الله عليه وآله امره الله باسباغ الوضوء مع ان وضوئه (ص) ما كان الامرة مرة .

روى محمد بن على بن الحسين رحمه الله قال قال الصادق (ع) والله ما كان وضوء رسول الله الا مرة مرة قال وتوضاً النبي (ص) مرة مرة فقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وسئل عبدالكريم بن عمر و ابا عبدالله (ع) عن الوضوء فقال ما كان وضوء على الامرة مرة وكان (ع) ممن يسبغ الوضوء ويدل على ان المراد من المرة هى الغرفة صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) ان الله وتر يحب الوتر فقد يجزيك من الوضوء ثلث غرفات واحدة الموجه واثنان للذراعين وتمسح بيلة يسراك ظهر قدمك اليسرى .

و اما مرسله ابى جعفر الاحول عن ابى عبد الله (ع) قال فرض الله الوضوء واحدة واحدة ووضع رسول الله للناس اثنتين اثنتين فمحمول على الانكار لا الاخبار فمفادها انه لا يمكن تجاوز رسول الله عما جده الله.

و اما مرسله عمرو بن ابى المقدم قال حدثنى من سمع ابا عبدالله يقول الى لاعجب ممن يرغب ان يتوضاً اثنتين اثنتين وقد توضاً رسول الله اثنتين اثنتين فمفادها

ان الوضوء غسلتان ومسحتان لا انه غسلات ثلاث ومسحة فتعجب الامام انما هو من المخالفين القائلين بوجوب غسل الرجل.

واما ما ورد من ان الوضوء مثنى مثنى كرواية صفوان ورواية معوية بن وهب فهو مما شات مع العامة لانهم ينكرون الوحدة غاية الانكار ويمكن ان يكون لاجل ضعف المتوضأ بحيث لا يرى الاسباغ من دون تثنية الغرفة كما ورد عن الرضا (ع) ان الوضوء مرة فريضة واثنان اسباغ ويمكن حمل مرسله الاحول على ذلك ولذا قال وضع رسول الله (ص) للناس اثنتين اثنتين.

والحاصل ان فريضة الوضوء لكل عضو غرفة واحدة وليس من تعدد الغسلة ذكر في الاخبار و اسباغ الوضوء لا يتوقف على تعدد الغرفة ايضاً لما عرفت من اسباغ النبي (ص) بغير تعدد الغرفة وكذلك اسباغ امير المؤمنين (ع) بل الاسباغ يتحقق بتوفير الماء مقدار ما يتيقن باستيعاب تمام العضو المغسول فظهر مما بيناه ان تثنية الغرفة ليست بمستحبة لان المستحب كما في صحيحة زرارة كون الوضوء بثلاث غرفات والناسى بالرسول يقتضى توحيد الغرفة لكل عضو والتوفير للاسباغ هذا لمن يقدر على الاسباغ بغير تعدد الغرفة واما من لا يطمئن نفسه بغرفة واحدة ويعجز عن الاسباغ بغرفة واحدة فهو يسبغ وضوئه بغرفتين.

ولذا ورد في بعض الاخبار كمر سلة ابن ابي عمير عن ابي عبد الله (ع) ان الوضوء واحدة فرض واثنان لا توجر والثالث بدعة وفي بعضها ان من زاد عن اثنتين لم يوجر وفي بعضها من لم يستيقن أن واحدة من الوضوء تجزيه لم يوجر على الثنتين فاختلف الاخبار لاجل اختلاف الاشخاص و مع كثرة الاخبار في هذا الباب ليس خبر فيه من تعدد الغسلة عين ولا اثر فلا معنى للبدنة بالظهر او البطن في الغسلة الثانية بل قول الرضا (ع) ان الوضوء مرة فريضة واثنان اسباغ يدل على ان المراد تثنية الغرفة لان الغسلة قبل الاسباغ ليست بغسلة تامة وبعد الاسباغ لا معنى لكون الاثنتين اسباغاً.

ومنها ان يكون بمد من الماء بجميع غرفاته الواجبة والمستحبة وهي ثلث عشرة

غرفة او اربع عشرة غرفة اذا كان غسل اليدين مرتين ويدل عليه النبوى (ص) الوضوء مد والغسل صاع وسيأتى بعدى اقوام يستقلون ذلك فاولئك على خلاف سنتى والثابت على سنتى معنى في حظيرة القدس.

وفي رواية زرارة عن أبي جعفر (ع) كان رسول الله (ص) يتوضأ بمد و يغتسل بصاع والمد رطل و نصف والصاع ستة ارطال والظاهر ان المراد بالرطل المدني و هو يزيد عن العراقي بنصفه فالمد رطلان وربع بالعراقي والرطل العراقي مائة وثلثون درهماً فيكون المد مائتان واثان وتسعون درهماً ونصفاً وحيث ان الدرهم عبارة عن نصف المثقال الصيرفي وربع عشره فيكون المد بحسب المثقال الصير في مائة وثلاثة وخمسون مثقالاً و نصف مثقال و ثمن نصفه كما يشهد به التأمل.

وبعبارة اخرى الدرهم عبارة عن احد وعشرين جزءاً من اربعين جزء من المثقال الصير في فيكون المد مائة وثلاثة وخمسون مثقالاً تسعة اجزاء من سنة عشر جزءاً من المثقال وتقسيم هذا المقدار على اربع عشرة غرفة تبلغ كل غرفة منها الى احد عشر مثقالاً بنقيصة نصف جزء من ستة عشر جزءاً من المثقال ويظهر هذا بالتأمل والتحديد بالمد يقتضى عدم استحباب ازيد منه وكذلك الا نقص بل الزايد يكون مكروها لما فيه من السرف لما روى من ان الله جل ذكره ملكا يكتب سرف الوضوء كما يكتب عدوانه.

ومنها فتح العينين عند غسل الوجه لما روى عن النبى (ص) افتحوا عيونكم عند الوضوء لعلها لا ترى نار جهنم والأمر بالفتح لا يدل على استحباب اوصول الماء الى داخل العينين لعدم وجوب كونه توطئة له وان استلزمه فلا ينافي حكم الشيخ ره بعدم استحباب اوصول الماء الى داخل العينين واحتججه بالاجماع .

واما صفق الوجه بالماء فما رواه الصدوق عليه الرحمة عن الصادق (ع) يكشف عن استحبابه حيث قال (ع) اذا توضأ الرجل صفق وجهه بالماء فانه ان كان نائماً استيقظ وان كان برداً لم يجد البرد وروى في التهذيب عن السكوني عن جعفر (ع) قال قال رسول الله لا تضربوا وجوهكم بالماء اذا توضأتم ولكن شئو الماء وظاهر هذه

الرواية ينافي السابقة الا ان الظاهر ان ضرب الوجه بالماء مغاير لصفقه به لان الصفق ظاهر في ضرب الكف مع الماء والضرب بالماء ظاهر في ضرب الماء من غير كف فلا تعارض بينهما واما ما روى في قرب الاسناد عن ابي الحسن موسى (ع) فقال (ع) لا يعمق في الوضوء ولا تلطم وجهك بالماء لظما فمفاده عدم الاكتفاء باللطم وعدم لزوم التعمق فالمقصود رعاية الاقتصاد .

واما الاستقبال بالوضوء وان لم يكن في اخبار الوضوء ما يدل على استحبابه لكن عموم ما يدل على افضلية الاستقبال يكشف عن فضله في المقام كقولهم (ع) افضل المجالس ما استقبل به القبلة قال الانصاري رضوان الله عليه وفي الذكرى ايضا لم اقف على نص الاصحاب في استحباب الاستقبال بالوضوء ولا في كراهة الكلام بغير الدعاء ولو اخذ الأول من قولهم (ع) افضل المجالس ما استقبل به القبلة منافاته للاذكار والدعوات امكن .

والثاني من منها ابقاء بلل الوضوء الى ان يجف بنفسه والاصحاب عد و امسح بلل الوضوء مكروها والاخبار مختلفة والظاهر ان ما يدل على مسح الأئمة (ع) و امرهم به لاجل التقية لمداومة العامة على المسح وقد جعل الرشد في خلافهم وفي رواية محمد بن حمران عن ابي عبد الله (ع) الدلالة على الاستحباب قال من توضأ وتمندل كانت له حسنة وان توضأ ولم يتمندل كان له ثلثون حسنة فالزائد من الحسنة الواحدة بازاء ابقاء اثر الوضوء فالاولى جعل العنوان استحباب الابقاء لا كراهة المسح ويمكن جعل المسح مكروها مع الحكم باستحباب الابقاء لان المسح يشبه الرجوع عن فعل الوضوء فانه ابطال لاثره وموجب لنقص ثوابه وهو معنى الكرامة في العبادات.

ويكره ابقاء الوضوء في المسجد من حدث البول والغائط لرواية رفاعة سئل ابا عبد الله (ع) عن الوضوء في المسجد فكرهه من البول والغائط ورواية بكير بن اعين عن احدهما (ع) ان كان الحدث في المسجد فلا بأس بالوضوء في المسجد وكون الحدث في المسجد قرينة على انه من غير البول والغائط.

واما الاستعانة في الوضوء فان كانت في افعاله فقد مر حكمه وان كانت في

المقدمات البعيدة بحيث لا يعد المعين مشاركاً في العمل فلا باس به و ان كانت في المقدمات القريبة بحيث يعد المعين مشاركاً فيكون مكروهة لان معنى الكرامة في العبادات هو قلة الثواب لا غير بمعنى ان ايقاعه مع الاستعانة لكراهتها يوجب النقص في ثوابها هذا بالنسبة الى تحصيل الشرائط و اما بالنسبة الى رفع الموانع كرفع كم المتوضأ فيحتمل عدم الكراهة لعدم تأثير عدم المانع في وجود العمل بل المانع هو المؤثر فيمنع من وجوده ويحتمل الكراهة لان رفع المانع يؤثر في وجود العمل لتوقفه عليه فهو كالشرط وهو الاظهر في النظر.

واما ما يمنع من انتزاع الطهارة من الافعال فاما لايجابه الخلل في الخلوص والقربة كالرياء وقد مر الكلام في مبحث النية على حد الاشباع وذكرها هنا لاجل كونها من الموانع .

و اما لفقد قابلية الماء الذي يتوضأ به لحدوث وصف فيه ينافي التطهير به كالنجاسة والمغصوبية اما لاولى فما نعتها للانتزاع من ضروريات مذهب الامامية فلا ينبغي البحث فيها ضرورة ان الفاقد لصفة الطهارة لا يمكن تأثيرها في التطهير وفي حكمها نجاسة اعضاء الوضوء من الممسوح والمغسول و انما ذهبنا الى مانعية النجاسة دون شرطية الطهارة منها لما عرفت مراراً ان الطهارة من الخبث أمر عدمي لا اثر له .

وانما المؤثر هو النجاسة التي هي امر وجودي تمنع من تأثير الافعال وانتزاع الطهارة فلو شك في تنجس الماء الطاهر يجرى الاصل اعني اصل عدم المانع.

ولو شك في نجاسة احدي الاناثين وعلم بان احديهما نجس والاخرى طاهر ولم يعرف الطاهر من النجس فمقتضى وجوب تحصيل اليقين" بالبرائة بعد اليقين بالاشتغال وجوب التوضأ باحديهما والصلاة عقيب الوضوء ثم تطهير الاعضاء بالآخرى والتوضأ بها والصلاة عقيب ذلك الوضوء حتى يتيقن باتيان ما في الذمة اعني الصلاة بالطهارة المائية ولكن روى سماعة عن ابي عبد الله (ع) رواية تدل على وجوب التيمم حيث قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن رجل معه اناثان فيهما ماء، وقع في احدهما قذر لا يدرى ايهما هو وليس يقدر على ماء غيره قال يهريقهما جميعاً و يتيمم و روى

عمار الساباطى عنه (ع) قال سئل عن رجل معه اثانان فيهما ماء وقع في احدهما قدر لايدرى ايهما هو وحضرت الصلاة وليس يقدر على ماء غيرهم ما قال يهريقهما جميعاً ويتيمم .

وهاتان الروايتان وان كان فى طريقهما ضعف الا ان تقارب متنيهما بحسب الالفاظ مما يوجب اطمينان النفس بصدور مفادهما من الامام وكانهما في مجلس واحد لان سماعة قال سئلت ابا عبدالله (ع) وقال عمار سئل عن رجل معه اثانان فكان السائل هو سماعة .

واما الوضوء بالمائين على الترتيب المذكور وان كان موجباً لتحصيل اليقين بالصلاة بالطهارة المائية لكنه مستلزم لليقين بالصلاة من غير وضوء وهي ممنوعة في الشرع اشد المنع فالواجب حينئذ التيمم واما اهراق المائين فليس مما يجب عليه لانه كفاية عن كون كلتا الاثانين فى حكم النجس بل قد يحرم كما لو فرض هلاك نفس او حيوان يجب حفظهما ولا يمكن في صورة الاهراق.

وهذا الحكم جار فيما اذا كان اطراف الشبهة ازيد من الاثانين لان المحدث المتوضأ بالماء المتنجس في حكم المحدث والصلاة بهذا الوضوء صلاة بغير وضوء حكما ما لم يتجاوز الشبهات واطرافهما عن حد الحصر ولم يطلق عليها بانها غير محصورة وحد الحصر ما لم يسكن النفس ولم يطمئن وبقى اضطرابه فلما بلغ الاطراف في الكثرة الى حد اطمئت النفس لضعف احتمال النجاسة يطلق عليها انها غير محصورة لان الكثرة توجب ضعف الاحتمال في كل من الاطراف بحيث لا يعتنى العقول السليمة عن الوسواس بذلك الاحتمال فهو كالعدم.

واما الملاقي لاحد اطراف الشبهة المحصورة فياتي في محله انه كالملاقي ضرورة اتحادهما حكما فتقطع بالضرورة ان حكمه حكمه وياتى ايضا ان العلم الاجمالي يمنع من جريان الاصل في الملاقي بالكسر كما يمنع جريانه في الملاقي بالفتح فلا يمكن الفرق بينهما في الحكم .

واما الثانية فمنعها لانتزاع الطهارة لاجل ان حصول الطهارة من فوائد الماء

وخواصه وفائدة الشيء ترجع الى مالك الشيء والغاصب لا يمكن ان يرجع اليه فائدة المغصوب لعدم الربط بين الفائدة وبينه ولا يقاس الطهارة على الفوائد القهرية للماء كمنظافة ما يغسل بالماء المغصوب لان النظافة اثر ذاتي للماء والذاتي لا يتخلف واما الطهارة فهي اثر مجعول للماء لان انتزاع الطهارة من مجعولات صاحب الشرع الانور ولم يجعل في الشرع تأثير الماء هذا الاثر على الاطلاق بحيث يشمل المياه المغصوبة بل يستحيل ان يجعل الشارع ما يستفيد منه الغاصب لذيابه فضلا عن عقابه .

والحاصل ان المماء قسمين من الفوائد والخواص احدهما ذاتي والاخر مجعول تابع للجعل ويستحيل ان يجعل للمغصوب فائدة شرعية ترجع الى الغاصب فلا معنى لتأثير الماء المغصوب في وجود الطهارة التي من المجعولات الشرعية فلوتوضأ بالماء المغصوب اثم وبطل وضوئه ومعنى البطلان عدم انتزاع الطهارة منه.

و اما تطهير النجس به فمقتضى البيان السابق اعنى عدم تأثير المغصوب في المجعولات الشرعية عدم امكانه لان التطهير عن النجس وصف ثابت للماء في الشرع ولا يمكن جعل هذا الوصف من الشارع للمغصوب فلا يمكن ازالة النجاسة الحكمية بالماء واما ازالة اعيان النجاسات فمن آثاره الذاتية التي لا يتخلف عنه فهي بمنزلة التنظيف.

نعم على القول بان ازالة النجاسة ليست الا رفعها عن المحل فتكون بمنزلة ازالة الوسخ.

فلو طهر آنية او ثوبا مثلا بالماء المغصوب اثم ولم يطهر وان حصلت النظافة لانها اثر ذاتي للماء .

ثم ان مقتضى ما بيناه عدم الفرق في هذا الحكم بين العالم والجاهل بالحكم بل الموضوع لان معذورية الجاهل في الموارد التي هو معذور فيها انما بالنسبة هي الى الاحكام التكليفية واثار العذر رفع العقاب والمؤاخذه عنه لانه لم يتجرأ إلى الله.

واما الاحكام الوضعية فوجودها تدور مدار وجود اسبابها وقد عرفت ان الماء

المغصوب لم يعط في الشرع وصف المطهريه للحدث ولا للخبث فلوجهل بالغصبيه وطهر به الخبث لم ياثم ولم يطهر الممتنجنس.

والتراب كالماء في هذه الاحكام قال العلامة قده في التذكرة مسئلة لا يجوز الطهارة بالماء المغصوب مع العلم بالغصبيه وكذا التيمم بالتراب المغصوب بالاجماع لانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه وهو قبيح عقلا ولا فرق في ذلك بين الطهارة عن الحدث او الخبث لان المقتضى للقبح موجود فيهما استند قدس سره لقبح التصرف في ملك الغير لعدم الجواز وسوى بين الطهارة عن الحدث وبينها عن الخبث فلو كان مراده قدس سره من عدم الجواز هو الحكم التكليفي اعنى حرمة التصرف في ملك الغير وحصول الاثم به فلا وجه لتخصيص الطهارتين بهذا الحكم بل لاوجه لا يراده قده هذه المسئلة في كتاب الطهارة لان محلها هو كتاب الغصب ولو كان مراده اعم من الحكم التكليفي والوضعي فلا وجه لتفريقه بين الطهارتين في الحكم الوضعي في الفروع التي رتبها على هذا لاصل حيث حكم بعدم ارتفاع الحدث بالماء المغصوب وارتفاع الخبث به قال قده بعد قوله موجود فيهما"

(فروع) الاول لتوضأ المحدث او اغتسل الجنب او الحائض او النفساء او من مس ميتاً به عالماً بالغصب لم يرتفع حدثه لان التعبد بالمنهى عنه قبيح فيبقى في العهدة .

الثاني لوزال النجاسة بالماء المغصوب عن بدنه او ثوبه اجزاً وان فعل محرماً ولا يحتمل بطلان الصلاة مع بقاء الرطوبة لانه كالاتلاف ففرق قده بين الطهارتين بنفى الاجزاء عن الأولى واثباته للثانية ويظهر من استدلاله ان المانع من الاجزاء في الاولى هو قبح التعبد بالمنهى عنه وليس في الثانية تعبد ولا ينافي بطلانه لما بيناه من عدم رجوع فائدة المغصوب الى الغاصب وعدم كفاية اطلاق الامر في هذا الموارد واستحالة ورود التجويز في الشرع.

ولو اشتبه المباح او المملوك بالمغصوب فحكم المشتبه التكليفي حرمة التصرف ولواثم وتوضأ من المائين حصلت الطهارة من الماء المباح او المملوك لان

الاشتباه بالمغصوب لا يمنع عن تأثيره والنهي عن تصرف المشتبه لا يخرج المباح او المملوك عن حقيقتهما.

واما المضاف فالمعتصر من الاجسام منه قد عرفت في صدر البحث انه ليس من افراد المياه واما الممتزج بغيره فحكمه يتبع الغالب من الممتزجين فعدم تأثير الاول لاجل عدم السبب اعنى المقتضى لالوجود المانع واما الثاني فهو ايضا كذلك مع وجود الماء فيه فى صورة غلبة غير الماء فهو ليس بماء حكما.

ولو اشتبه الماء بالمعتصر من الاجسام يتوضؤ من المشتبهين لعدم ما يمنع من التوضؤ بهما فان التوضؤ لغير الماء لرجاء ان يكون ماءً .

ولنختم مبحث الطهارة الصغرى ببيان موارد وجوبها واستحبابها .

فاعلم ان تحصيل الطهارة الصغرى لا يجب فى الشرع بالاصالة بمعنى انها لا تجب فى الشرع وجوبا يستحق المكلف العقاب بتركها بحسب اصل الشرع الا ان يوجبها على نفسه بنذر او نحوه بل هي فى الشرع من المندوبات يعنى كون الشخص على الطهارة محبوب عند صاحب الشرع الانور فمعنى وجوب الطهارة اناطة صحة عبادة من العبادات عليها فوجوبها وجوب عقلى مقدمى بمعنى ان العاقل بعد ما ادرك أن صحة عبادة من العبادات منوطة بالطهارة و ان برائة ذمته لا يمكن الا بها يامر عقله انه يجب عليك تحصيل الطهارة و هذا معنى الوجوب العقلى المقدمى فالمصلى بغير طهارة معاقب لتركه الصلاة المأمور بها اعنى الصلاة مع الطهارة فالواجب هو الصلاة والطهارة مصححة لها لا ان الطهارة واجبة كالصلاة وفي عرضها فالتارك الطهارة والصلاة يعاقب لاجل ترك الصلاة ولا يعاقب لترك الطهارة واما الصلاة المندوبة فمعنى اناطة صحتها بالطهارة عدم ترتب الثواب عليها بدونها فكلما يقال فى ابواب العبادات يجب الوضوء يراد به ما بيناه من الوجوب العقلى بالمعنى الذي عرفت و ما يقال فيها انه يستحب فمعناه ترتب النواب فاذا كان مقدمة لصحة عبادة من العبادات فترتب الثواب لاجل العبارة الصحيحة واذا كان موجباً لكمال العبادة فترتب النواب لتحصيل الكمال و اذا لم يكن مصححاً ولا مكملاً فالثواب لتحصيل

الطهارة المحبوبة في الشرع على الاطلاق اوفى مورد مخصوص .

و اما ما يجب له الوضوء فالصلاة الواجبة والطواف الواجب والمحيط بما بيناه من معنى الوجوب حق الاحاطة لا يصعب عليه التصديق بجواز تحصيل الطهارة قبل دخول الوقت بل رجحانه لانه موجب لتوقير الصلاة والاعتناء بشأته قال الشهيد قده في الذكرى روى ما وقير الصلاة من اخر الطهارة حتى يدخل الوقت فتوقير الصلاة يقتضى التهيؤ لها بحيث يمكن اتيانها في اول الوقت الحقيقى وهو يستلزم تقديم الطهارة على الوقت فليس للطهارة وقت معين لا تصح في غير ذلك.

الوقت واما مس كتابة القرآن وما في حكمه فليس مما يجب له الطهارة لانه ليس من الواجبات بل يحرم المس مع الحدث نعم يجب مع وجوب المس .

ويستحب الطهارة لدخول المساجد لقول ابى جعفر (ع) اذا دخلت المسجد وانت تريد ان تجلس فلا تدخله الا طاهراً ويظهر من النهى كرامة الدخول مع الحدث ايضاً بقول الصادق عليكم باتيان المساجد فانها بيوت الله تعالى في الارض من اتاها متطهراً طهره الله من ذنوبه وكتب من زواره ولرواية أبى سعيد الخدرى عن رسول الله (ص) قال (ص) الا- ادلكم على شيء يكفر الله تعالى به الخطايا ويزيد في الحسنات قيل بلى يا رسول الله (ص) قال اسبغ الوضوء على المكاره وكثرة الخطا الى هذه المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة وما منكم من احد يخرج من بيته متطهراً فيصلى الصلاة فى الجماعة مع المسلمين ثم يقعد ينتظر الصلاة الاخرى الا والملئكة تقول اللهم اغفر له اللهم ارحمه وهذا الحديث ولو جمع غير الطهارة الا ان الطهارة مذكورة فيه.

وقول الصادق (ع) مكتوب في التوراية ان بيوتى في الارض المساجد فطوبى لعبد تظهر فى بيته ثم زارني فى بيتى الا ان على المزور كرامة الزائر ويقول رسول الله قال الله تبارك وتعالى ان بيوتى في الارض المساجد تضىء لاهل السماء كما تضىء النجوم لاهل الارض الا طوبى لمن كانت المساجد بيوته الا طوبى لعبد توضع فى بيته ثم زارني فى بيتى الا ان على المزور كرامة الزائر الحديث .

ويستحب الوضوء لنوم الجنب لقول ابي عبد الله (ع) حين سئل عن الرجل اينبغي له ان ينام وهو جنب يكره ذلك حتى يتوضأ.

ويستحب الوضوء عقيب الحدث والصلاة عقيب الوضوء لقول النبي صلى الله عليه وآله يقول الله تعالى من احدث ولم يتوضأ فقد جفاني ومن احدث وتوضأ ولم يصل ركعتين فقد جفاني ومن احدث وتوضأ وصلى ركعتين ودعاني ولم اجبه فيما سئلتني من امر دينه ودنياه فقد جفوته ولست برب جاف.

ويستحب الكون على الطهارة والمداومة عليها وان لم تكن مقدمة لامر لما تقدم من ان الطهارة محبوبة في الشرع وعند الشارع ذاتا ولما روى عن انس عن رسول الله (ص) قال قال رسول الله (ص) يا انس اكثر من الطهور يزيد الله تعالى في عمرك وان استطعت ان تكون بالليل والنهار على طهارة فافعل فانك تكون اذا مت على طهارة شهيداً.

ويستحب للحائض الوضوء في وقت كل صلاة وذكر الله مقدار صلاتها لرواية زرارة عن ابي جعفر (ع) قال اذا كانت المرنة تامها فلا يحل لها الصلاة وعليها ان يتوضأ وضوء الصلاة عند وقت كل صلاة ثم تتعد في موضع طاهر فتذكر الله عز وجل وتسبحه وتهلله وتحمده كمقدار صلاتها ثم تفرغ لحاجتها.

اما استحباب الوضوء لجماع الحامل فلاجل دفع كراهته مع الحدث روى ابن بابويه ره عن ابي سعيد الخدرى في وصية النبي (ص) لعلى (ع) قال يا على اذا حملت امرتك فلا تجامعها الا وانت على وضوء فانه ان قضى بينكما ولديكون اعمى القلب بخيل اليد.

واما الطهارة الكبرى فقد عرفت في صدر المبحث انها تنتزع من الغسل الحاصل من غسل جميع البدن وبوجودها يرتفع الحدث الاكبر والاصغر لما عرفت من ان الطهارة لها حقيقة واحدة والتفاوت في الصغر والكبر وكذلك الأمر في الحدث واما عدم ارتفاع الحدث الاكبر بالطهارة الصغرى فلاينافي الاتحاد في الطهارة ولا في الحدث ضرورة ان الاكبر يؤثر اثر الاصغر اذا لم يلاحظ في الاصغر خصوصية مفقودة

في الاكبر ولا-عكس فالوضوء لا يؤثر في رفع الحدث الاكبر لضعفه ولكن الغسل يؤثر في رفع الحدث الاصغر واما الحدث مناقض للطهارة مطلقا وهي تنتقض ؛ ه سواء كانت كبرى او صغرى وسواء كان الحدث اكبر او اصغر .

والحاصل ان الطهارة الكبرى لها منشأ انتزاع في الشرع وتنتقض من أمور بينها الشارع ومقدمة لصحة بعض العبادات وكمال بعضها فلها ايضاً وجوب مقدمى عقلى بعد جعل الشارع وهي مستحبة في حد ذاتها ويؤكد استحبابها في اوقات مختلفة نذكرها في محلها فلنذكر اولاً ما ينتزع منه الطهارة وقد عرفت ان منشأ انتزاعها غسل جميع البدن ويعتبر في انتزاعها امور تذكر في محالها فغسل جميع البدن مع رعاية ما يعتبر فيه يحصل منه الغسل فهو متحد معه والغسل اما ان يلاحظ فيه المبدأ والمنتهى اولاً والثانى يسقط فيه الترتيب بل يكفي في انتزاع الطهارة منه احاطة الماء وشموله لجميع البدن دفعة واحدة وفي آن واحد بحيث لا يبقى شيء منه الا وقد وصل الماء اليه فاذا قصد المغتسل في آن وصول الماء لجميع البدن كون هذا الغسل غسلاً كفى لانتزاع الطهارة منه وارتفاع الحدث به ولا يخل في امر الانتزاع وصول بعض أعضاء البدن بالماء قبل بعض آخر لان المناط هو كون جميع البدن مستغرقاً في الماء في آن من الآتات والوصول تدريجاً لا ينافي الاستغراق دفعة ما بعد تعلق قصد المغتسل بكون الغسل الواقع في ذلك الآن غسلاً منشأ لانتزاع الطهارة.

وبهذا البيان يظهر للمتأمل ان المراد من الدفعة هي الدفعة الحقيقية لا العرفية لان الوصول وان كان تدريجياً الا ان الحصول دفعي آني وهو المناط في حصول الطهارة لا الوصول ويدل على جواز هذا لنحو من الغسل قول مولانا الصادق (ع) في ذيل صحيحة زرارة الآتية ولو ان رجلاً جنباً ارتمس في الماء ارتماسة واحدة اجزاء ذلك وان لم يدلك جسده وكذا قوله في صحيحة الحلبي قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا ارتمس الجنب في الماء ارتماسة واحدة اجزاء ذلك من غسله.

فقله (ع) في الصحيحتين اجزاء ذلك يدل على ان الواجب في تحقق الغسل و انتزاع الطهارة منه هو الغسل اعنى غسل جميع البدن وان الترتيب المذكور في الاخبار ليس مأخوذاً في صحة الغسل بحيث يتوقف ترتب الطهارة عليه على الترتيب فوجوب تقديم الرأس على سائر الجسد في الغسل في صورة اختيار الترتيب في الغسل .

و اما مع الرسم فلا ولا فرق في سقوط الترتيب بين ورود في الماء و بين الوقوف تحت المجرى اذا كان قطر الماء كافياً لاستيعاب البدن و استغراق البدن فيه في أن من الانات لان المناط هو احاطة الماء بجميع البدن الحاصل في المقام بالفرض كما انه لا فرق في السقوط بين الترتيب الحكمي و بين الترتيب الحقيقي لما عرفت من عدم وجوب الترتيب وما دل على الترتيب من الاخبار انما يدل على تفريق الاغتسال كما سنذكر.

و اما مع الرسم دفعة واحدة فلا يدل على الترتيب خبر من الاخبار بل الصحيحتين دلنا على اجزاء الرسم عن الغسل من دون فرق بين الحقيقي والحكمي لانه (ع) علق الاجزاء على مطلق الارتماس من دون تقييده بكيفية مخصوصة .

قال العلامة قده في المختلف بعد الاستدلال بالصحيحتين على الاجزاء مطلقاً لا يقال نحن نعمل بوجوبه اذ الاتفاق واقع على الاجزاء لكن نحن نوجب الترتيب الحكمي وليس في الاحاديث ما يدل على نفيه لانا نقول تعليق الاجزاء على مطلق ولا ر تماس ينفي وجوب ما زاد على المطلق والا لم يكن مجزياً على اطلاقه .

قال ابن ادریس قده على ما حكى عنه في المختلف بسقوط الترتيب مع الارتماس لا مع الوقوف تحت المطر و المجرى اما الوقوف تحت المجرى فقد عرفت انه اذا كان الماء بحيث يستوعب البدن يكون من مصاديق الارتماس لان المراد من الرسم احاطة الماء بجميع البدن لا ورود الشخص في الماء فقط و اما الوقوف تحت المطر فله وجه ان دلت صحيحة على بن جعفر (ع) على مراده قده و من يقول بقوله فانهم احتجوا على عدم سقوط الترتيب بان الترتيب واجب مطلقاً

وهو يتناول صورة النزاع.

وهذا الاستدلال يصح اذا كان الاصل في الغسل هو وجوب الترتيب وبعد ما بيناه من كون الغسل على القسمين ترتيبى وارتماسى والاول في صورة تفريق الاعضاء في الغسل وتخصيص بعض الاعضاء بالابتداء والثاني غسل البدن بحصوله في الماء دفعة واحدة لم يبق مجال بهذا الاستدلال لان الارتماس في عرض الترتيب بالنسبة الى الاجزاء فقد ورد في الشرع نحو ان من الغسل فلا معنى لايجاب الترتيب و تخصيص الارتماس بمورد الورود في الماء وان كان من اظهر مصاديق الارتماس.

وبصحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال سئلته عن رجل يجنب هل يجزيه عن غسل الجنابة ان يقوم في المطر حتى يغسل رأسه وجسده وهو يقدر على ما سوى ذلك قال (ع) ان كان يغسله اغتساله بالماء اجزئه ذلك وجه الاستدلال انه (ع) علق الاجزاء على مساواة غسله عند تقاطر المطر عليه لغسله عند غيره. وانما يتساويان لو اعتقد الترتيب كما انه في الاصل مرتب واجاب العلامة عن هذا الاستدلال ان المراد ان كان يغسله اغتساله اجزئه تعميم الغسل لجميع البدن لان اغتسال المطلق بالماء اعم من الترتيب كما في صورة التفريق ومن عدمه كما في المرتمس و اذا ساوى المطلق لم يجز مساواة الخاص الذي يشتمل على الترتيب انتهى .

و محصل الجواب ان المشبه به لا ينحصر في الترتيب حتى يحمل المشبه عليه ضرورة ورود الاغتسال في الشرع على قسمين.

ترتيبى وارتماسى وحيث لم يقيد في متن الحديث التشبيه باحد القسمين يهم المشبه كليهما وهذا الجواب وان كان في المثانة والجودة بمكان الا ان في القلب بعد شيء وهوان الاغتسال في المطر بطريق الارتماس مما لا يتصور وجوده لعدم احاطته بجميع البدن في آن واحد فلا يتحقق الاغتسال بطريق الارتماس ولو فرض تحققه في بعض الامطار الوايلة الوافرة العريضة ففي غاية الندرة فلا يكون مراد الامام (ع) فالتقييد باحد القسمين وتخصيص التشبيه بالترتيب وان لم يرد في متن

الحديث لفظاً إلا أن عدم إمكانه بحسب العادة أندرته على فرض الامكان يمنع من جمل كلام المعصوم على الإطلاق فالإطلاق اللفظي ينصرف إلى الفرد الممكن أو الشايع ولذا جعل قده الوقوف تحت المطر والمجرى قسيماً لارتماس لا قسماً منه والوقوف تحت المجرى ليس مذكوراً في الصحيحة وليس في عداد الوقوف تحت المطر لتحقق الارتماس فيه في بعض الأفراد فلا معنى للاستدلال بالصحيفة لوجوب الترتيب فيه فكان عليه قده التفكيك بين المجرى والمطر في هذا الحكم وتخصيص منع السقوط بالمطر لما ذكره ووافقته للاحتياط.

وأما الترتيب الحكمي فليس في الأخبار ولا في الاعتبار ما يدل على اعتباره في مورد تحقق الارتماس لأنه في مقابل الترتيب فلا يعتبر ما يعتبر فيه لأن معنى الترتيب الحكمي قصد تحقق غسل ما يقدم غسله في الترتيب حين الارتماس وهذا المعنى مع أنه لا دليل عليه مناف للارتماس بالمعنى الذي بيناه.

وأما الغسل بطريق الترتيب فقد يبحث فيه تقديم الرأس على سائر الجسد وقد يقع البحث في تقديم الجانب الأيمن على الأيسر وقد يبحث فيه تقديم الأعلى على الأسفل فهيهنا مباحث الأول في تقديم الرأس على سائر الجسد ووجوبه في غاية الاشتهار بين أصحابنا الإمامية .

وفي المعتبر وهو أفراد الأصحاب ومرجع الكفاية هو الترتيب بين الرأس والميامن والمياسر وقال في التذكرة الرابع الترتيب يبدأ برأسه ثم جانبه الأيمن ثم الأيسر ذهب إليه علمائنا اجمع والمقصود من الرابع رابع الواجبات وحكى عن الشهيد قده أنه قال في الذكرى أنه من متفرداتنا وحكى عن الانتصار والخلاف والغنية اجماع عليه .

ويدل عليه ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح عن أحدهما (ع) قال سئلته عن غسل الجنابة فقال تبدأ بكفك فتغسلهما ثم تغسل فرجك ثم تصب على رأسك ثلاثاً ثم تصب على سائر جسدك مرتين فما جرى عليه الماء فقد طهر .

وتدل أيضاً صحيحة زرارة حيث قال قلت كيف يغتسل الجنب فقال إن لم يكن

اصاب كفه شيء غمسها في الماء بدأ بفرجه فانقاه بثلاث غرف ثم صب على رأسه ثلث اكف ثم على منكبه الايمن مرتين وعلى منكبه الايسر مرتين فماجى عليه الماء فقدا جزئه ودلالة هاتين الروايتين واضحة لافادة ثم التراخي وعدم ذكر المعصوم في رواية زرارة لا ينافي الدلالة لان امثال زرارة لا يسئل عن غير المعصوم .

واما ما رواه زرارة عن ابي عبد الله (ع) حيث قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن غسل الجنابة تبدء فتغسل كفيك ثم تفرغ بيمينك على شمالك فتغسل فرجك ومرافقك ثم تمضمض واستنشق ثم تغسل جسدك من لدن قرنك إلى قدميك الحديث فلا ينافي وجوب تقديم الرأس بل يؤيده فقوله من لدن قرنك الى قدميك نص في وجوب الابتداء من الرأس الا انه (ع) ليس في مقام بيان جزئيات كيفية الغسل.

ويؤيد وجوب تقديم الرأس حسنة زرارة بل صحيحته عن ابي جعفر اوابى عبدالله (ع) قال من اغتسل من جنابة فلم يغسل رأسه ثم بداله ان يغسل رأسه لم يجد بدا من اعادة الغسل لانها وان لم تكن نصا في وجوب التقديم لاحتمال كون الموجب للاعادة هو تفريق اجزاء الغسل الا- انها ظاهرة في ان الموجب للاعادة هو تأخير الرأس بل في كل واحد من اخبار كيفية الغسل نوع من التأييد لانها مع كثرتها متفقة في تقديم الرأس وليس فيها ما يذكر فيه الجسد مقدما على الرأس على ان المرأس تقدماً ذاتياً على الجسد لانه افضل واشرف من ساير البدن كما ان الميامن افضل من المياسر فيجب تقديمه فيما له شرافة وفضل كالغسل ايضاً وتقديم الرأس على سائر الجسد في الغسل مما تعارف بين العقلاء وكان مركزاً في اذهانهم فكل عاقل تريد غسل جميع البدن من الرأس والجسد يقدم غسل الرأس طبعاً الا ان يمنعه من التقديم مانع .

فالامر بالاغتسال والتطهر حيث لم يكن كاشفا عن الكيفية من التقديم والتأخير و كان وارداً على الاطلاق فلا بد ان يحمل على ما تعارف عند العقلاء- لان الاطلاق ينصرف الى المتعارف الشايع فهذا النحو من الاطلاقات التي لها انصراف الى بعض الافراد الشايعة في حكم التقييد بالمتعارف فلولم يكن خصوص ما تعارف مراداً

للحاكم لاقام قرينة يمنعها من الانصراف الى الشايح المتعارف فاطلاق الايتين كاف للمدلالة على وجوب تقديم الرأس على الجسد مع ان الاخبار لاقصور فيها .

ومما يؤيد هذا الحكم رواية محمد بن مسلم حيث قال دخلت على ابي عبد الله (ع) فسطاظه وهو يكلم امرئة فابطات عليه فقال ادنه هذه ام اسماعيل جاءت وانا ازعم ان هذا المكان الذي احبط الله فيه حجها عام اول كنت اردت الاحرام فقلت ضعوا لي الماء في الخباء فذهبت الجارية بالماء فوضعتة فاستخففتها فاصبت منها فقلت اغسلي رأسك وامسحيه مسحاً شديداً لا تعلم به مولاتك فاذا اردت الاحرام فاغسلي جسدك ولا تغسلي رأسك فتستر من مولاتك فدخلت فسطاط مولاتها فذهبت تتناول شيئاً فمست مولاتها رأسها فاذا لزوج الماء فخلقت رأسها وضربتها فقلت لها هذا المكان الذي احبط الله فيه حجك فان الظاهر منها وجوب تقديم الراس وان لم تكن نصاً فيه .

واما رواية هشام بن سالم التي على خلاف هذه الرواية لان فيها غسل الجسد وابقاء الرأس حين الاحرام فاشتبهه من الراوى لان هشام بن سالم هو الذي روى عن محمد بن مسلم تلك الرواية.

واستصحاب الحدث مقتضى لتقديم الرأس لان حدوث الطهارة يقينى معه ومشكوك مع التأخير ويسرى الشك الى صحة الصلوة وحصول البرائة.

واما الثاني اعنى تقديم الميامن على المياسر وان لم يكن في الاخبار ما يدل على وجوبه لكن تقتضى ذلك شرافة اليمين على اليسار وكونه معمولاً به من صدر السالف الى زماننا هذا وكونه مقتضى الاحتياط و تقديم الذكري في بعض الاخبار يؤيده.

واما الثالث اعنى تقديم الاعلى على الاسفل فهو ايضاً من الكيفيات المتعارفة الموجبة لانصراف الاطلاق الا ان المتعارف في ذلك هو الترتيب العرفي لا الحقيقي واما بعض الاعضاء الذى لا يحسب من اليمين واليسار لوقوعه في وسط البدن كالسترة والذكر فهو كالبدن له يمين ويسار وكل منهما يغسل مع ذلك الطرف ويجب ادخال شيء من الطرفين في غسل الآخر من باب المقدمة و تحصيل اليقين فينبغي غسل

العضوين المذكورين في غسل الطرفين واما الرقبة فهي من اجزاء الرأس في باب الغسل فلا بد ان ينتهي غسل الرأس الى الطرف الاسفل من الرقبة المتصل الى الكتف بل غسل شيء من الكتف لتحصيل اليقين لما ورد في صحيحة زرارة المذكورة قبلا من صب الماء على الرأس ثم الصب على المنكب الايمن وعلى المنكب الايسر.

و اما الموالاة فلا- يعتبر في الغسل كما يعتبر في الوضوء لما عرفت من كون وحدة البدن الواجب غسله موجبا لوحدة الافعال اعنى الاغسان المتعددة وقد بينا سابقا ان انتزاع الطهارة من الوضوء والغسل انما هو باللحاظ الوجداني لكن افعال الوضوء تتحد بالاتحاد الزماني الحاصل من اتصال بعض الافعال الى البعض الاخر زمانا لعدم جامع بين الوجه واليدين والرأس والرجلين واما افعال الغسل وان كانت متعددة عند التحليل الا ان وحدة المغسول اعنى البدن اوجبت وحدة الافعال فلا يعتبر الموالاة في انتزاع الطهارة منها ويدل على عدم الاعتبار صحيحة محمد بن مسلم بل صحيحة هشام بن سالم وان وقع فيها وهم وقد تقدا مع وضوح دلالتها وقول ابي عبد الله في صحيحة ابراهيم بن عمر اليماني ان عليا لم ير باسا ان يغسل الجنب رأسه غدوة ويغسل ساير جسده عند الصلوة .

ثم ان مقتضى وجوب غسل جميع البدن لانتزاع الطهارة عدم الانتزاع في صورة بقاء شيء من البدن عن الغسل ولو كان شيئا قليلا في غاية القلة ضرورة عدم صدق غسل الجميع حينئذ روى حجر بن زائدة في الصحيح عن ابي عبد الله (ع) قال من ترك شعرة من الجنابة متعمدا فهو في النار والمراد من الشعرة اصلها من البشرة لما سيجيء ويتفرع على هذا الاصل اعنى وجوب غسل جميع البدن حتى اصل الشعرة وجوب تحليل ما يمنع من وصول الماء الى البشرة سوى ما استثنى من الجبيرة مقدمة بحصول غسل البشرة و وصول الماء اليها وقد ورد عن النبي (ص) ان تحت كل شعرة جنابة فبل والشعر وانقو البشرة وروى على بن جعفر (ع) عن اخيه موسى بن جعفر في الصحيح قال سئلت عن المرثة عليها السواد والدملج في بعض ذراعها لا تدرى يجرى الماء تحتها ام لا كيف تصنع اذا توضأت او اغتسلت قال

تحركه يدخل الماء تحته او تنزعه بل الامر بالاغتسال يكفي في هذا الحكم ضرورة عدم صدق الاغتسال ما لم يصل الماء إلى تمام البدن واصل الشعر من البدن .

فالمستفاد من الاخبار والاية وجوب استيعاب البدن في الغسل ولا ينافي ما ورد من الاجتزاء بغرفتين للرأس او الثلثة لكفاية الدهن من الغسل لقول امير المؤمنين (ع) الغسل من الجنابة والوضوء يجزى منه ما اجزائه من الدهن الذي يبيل الجسد مع ان الاجتزاء بالغرف يحمل على الغالب وعلى ادنى ما يحتاج الى الماء ولذا قال ابو جعفر الا في جواب زرارة اذا سئل عن غسل الجنابة افض على رأسك ثلث اكف وعن يمينك وعن يسارك انما يكفيك مثل الدهن .

وفي صحيحة ربعي بن عبدالله عن ابي عبدالله (ع) قال تغيض الجنب على رأسه الماء ثلثا لا يجزيه اقل من ذلك.

والحاصل ان الاكتفاء بالغرف لا يدل على العفو مما تحت هذه الشعور والاكتفاء بالظاهر فلا وقع لتشكيك العلامة الاردبيلي رضوان الله عليه و استبعاده وصول هذا المقدار من الماء الى تحت كل شعرة سيما اذا كان كثير اكثيفا كما في النساء والاعراب لان تعيين الغرف محمول على الأغلب مع ان الغسل اذا كان بطريق الدهن يستوعب الرأس وان كان كثير الشعر كثيف اللحية .

واما صحيحة ابراهيم بن ابي محمود عن الرضا (ع) قال قلت للرضا (ع) الرجل يجنب فيصيب رأسه وجسده الخلق والطيب والشيء اللزق مثل علك الروم والطرار وما اشبهه فيغتسل فاذا فرغ وجد شيئاً قد بقى في جسده من اثر الخلق والطيب وغيره فقال (ع) لا بأس فليس فيها دلالة على عدم وجوب وصول الماء الى البشرة لان المقصود من الاثر هو الصبغ واللون لانفس الخلق والطيب لان الاثر مقابل للعين.

فهذه الصحيحة كرواية اسماعيل بن ابي زياد عن جعفر بن محمد (ع) عن ابيه عن آبائه (ع) قال كن نساء النبي (ص) اذا اغتسلن من الجنابة يبقين صفرة الطيب له على اجسادهن وذلك ان النبي (ص) أمرهن ان يصيبين الماء صبا على اجسادهن

فصفرة الطيب عبارة عن اللون فلا يحتاج امثال هذه الروايات الى الحمل بالاثر الغير المانع او حصول الشك بعد الفراغ كما انه لا يستدل بها على القول بعدم الاعتداد ببقاء شيء يسير لا يخل عرفاً بغسل جميع البدن اما مطلقاً او مع النسيان فظهر ضعف ما استدل به شارح الدروس على هذا القول.

و اما رواية عمار الساباطى عن أبي عبد الله (ع) في الحائض يغتسل وعلى جسده الزعفران لم يذهب به الماء قال لا بأس فمحمولة على ما لا يمنع وصول الماء الى البشرة مع ان فيها ضعف من جهات.

و اما رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال الحائض ما بلغ بلل الماء من شعرها اجرئها فليس فيها دلالة على كفاية غسل الشعر عن غسل البشرة فان من يوجب غسل الشعر مع البشرة له ان يستدل بها على وجوب غسل الشعر زائداً على غسل البشرة فلم يذكر في المتن اجزائها عن اى شيء من الشعر والبشرة ففي هذه الرواية اجمال لا يمكن التمسك بها على الاجتزاء بغسل الشعر.

و اما مضمرة زرارة قال قلت له ارايت ما كان تحت الشعر قال كل ما احاط به الشعر فليس للعباد ان يغسلوه ولا يبحثوا عنه ولكن يجرى عليه الماء فهي واردة في الوضوء ولا يعم الغسل فهي نظير صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما (ع) قال سئلته عن الرجل يتوضأ يبطن لحيته قال لا- وكذا رواية زرارة عن أبي جعفر (ع) انها عليك ان تغسل الظاهر ولذا اوردهما الاصحاح في باب الوضوء واستدلوا بهما وبالصحيحة على عدم وجوب التخليل فى الوضوء ولا تنافى بينهما وبين ما دل على وجوب التخليل في الغسل مما مر ذكره .

والحاصل مما ذكر ان سطحاً واحداً من البشرة مما يجب غسله ولا يكتفى بغسل ما يحاذيها من الشعر فلا بد من المبالغة فى الغسل بحيث لا يبقى من البشرة شيء لا يصل اليه الماء وان اتى المغتسل بتمام ما ذكر فى الرضوى فقد اتى بما يكفيه حيث قال وميز الشعر بانا ملك عند غسل الجنابة فانه يروى عن رسول الله (ص) ان تحت كل شعرة جنابة فبلغ الماء تحتها في اصول الشعر كلها وخلل اذنيك باصبعيك

وانظر الى ان لا يبقى شعرة من رأسك الا وتدخل تحتها الماء.

واما غسل نفس الشعر فيدل على وجوبه النبوى المتقدم الأمر بيل الشعر وانقاء البشرة وصحيحة حجر بن زائدة المشتمل على التواعد بترك غسل الشعرة وفيهما التصريح بوجوب غسل الشعر وحسنة جميل قال سئلت ابا عبد الله (ع) عما تصنع النساء في الشعر والقرون قال (ع) لم تكن هذه المشطه انما كن يجمعونه ثم وصف اربعة امكنه ثم قال يبالغن في الغسل وفيها ظهور في وجوب غسل الشعر وما ورد في علة غسل الجنابة ان آدم (ع) لما اكل من الشجرة دب ذلك في عروقه وشعره وبشره فاذا جامع الرجل خرج الماء من كل عرق وشعرة في الجسد فاجب الله تعالى على ذريته الاغتسال من الجنابة وفيه اشعار بالوجوب وموثقة الساباطي عن المرثة وقد امتشطت بقراول ولم ينقض شعرها كم يجزيها من الماء قال مثل الذي يشرب شعرها وهي ظاهرة في وجوب غسل الشعر.

ومما يشعر بالوجوب صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال حدثني سلمى خادم رسول الله (ص) قالت كان اشعار نساء النبي (ص) فوق رؤسهن مقدم رؤسهن فكان يكفيهن من الماء شيء قليل فاما النساء الآن فقد ينبغي لهن ان يبالغن في الماء.

وفي المقام روايات اخر ظاهرة في عدم الوجوب كرواية غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله (ع) عن ابيه (ع) عن علي (ع) قال لا تنقض المرثة شعرها اذا اغتسلت من الجنابة ومرسلة محمد الحلبي عن رجل عن أبي عبد الله (ع) قال لا تنقض المرثة شعرها اذا اغتسلت من الجنابة لان نفى النقص يكشف عن عدم وجوب غسلها واكثر الاحاديث الواردة في كيفية الغسل مشتمل على ذكر الجسد ومن المعلوم ان مفهوم الجسد لا يعم الشعر وكذلك البدن وقضية الاصل ايضاً هو عدم الوجوب والمراد منه هو اصل عدم اعتبار غسل الشعر في انتزاع الطهارة .

ولا يخفى على المتأمل في هاتين الطائفتين من الروايات انه ليس فيها ما يطمئن النفس بها سوى صحيحة حجر بن زائدة التي اولها الاصحاح قدس سرهم بايصال الماء الى

اصول الشعر فان الطائفة الأولى ناظرة الى المبالغة في الغسل والثانية لا يمنع من وجوب الغسل لا مكان الغسل مع عدم النقض سيما مع المبالغة وحيث ان حمل الصحيحة على غسل اصول الشعر ليس له شاهد صادق قوى وذكر الجسد في الاحاديث لا يدل على عدم الوجوب لان ذكره فيها بعد ذكر الرأس فالأولى تقوية ما ذهب اليه بعض المتأخرين من الاحتياط لذهاب جل الاصحاب الى عدم الوجوب ولولاه لتعين العمل بالصحيحة والحكم بمفادها.

هذا تمام الكلام في الشعر المستطيل المسترسل واما الشعر النابت في البدن من غير استطالة واسترسال كالنابت في اليد والصدر فلا اشكال في وجوب غسله لانه معدود من الجسد عرفا والامر لغسل البدن يشملته تبعاً فلم يحصل الاستقلال له في الوجود بحسب العرف فليس له حكم مخالف لحكم البدن .

ثم ان المراد بوجوب غسل البشرة انما هو غسل الظاهر فلا يجب غسل الباطن ويكفي في انحصار الوجوب بالظاهر الاصل وعدم ما يدل على وجوب غسل الباطن .

مضافا الى قول ابي عبد الله (ع) في رسالة ابي يحيى الواسطي حين سئل عن الجنب يتمضمض ويستنشق لا انما يجنب الظاهر.

وقول ابي الحسن (ع) في مرسلته الأخرى حين سئل عن مضمضة الجنب ع لا انما يجنب الظاهر ولا يجنب الباطن والفم من الباطن وقول ابي عبدالله (ع) في رواية عبدالله بن سنان لا- يجنب الانف والفم لانهما سائلان وقوله (ع) في موثقة ابي بكر الحضرمي ليس عليك مضمضة ولا استنشاق لانهما من الجوف وفي احاديث بيان كيفية الغسل ظهور لا يخفى على الناظر.

وادني ما يجزى في الغسل من الماء ما يحصل به مسمى الغسل ولو كان كالدهن الحاصل باجراء الماء من جزء الى الجزء الاخر ويدل عليه موثقة زرارة عن ابي جعفر (ع) قال سئلت ابا جعفر (ع) عن غسل الجنابة فقال افض على رأسك ثلث اكف وعن يمينك وعن يسارك انما يكفيك مثل الدهن

و موثقة اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه ان عليا (ع) كان يقول الغسل من الجنابة والوضوء يجزى منه ما اجزاء من الدهن الذى يبيل الجسد وموثقة هرون بن حمزة الغنوى عن ابي عبد الله (ع) قال يجزيك من الغسل والاستنجاء ما بللت يدك ولان الواجب هو الغسل وهو حاصل بالتدمين ولا دليل على اعتبار ازيد من جريان الماء على الجسد ولا فرق فى الاجزاء بين حالتي الضيق والسعة وشدة البرد وعدمها وعسور الماء وعدمه لاطلاق ما دل على الاجزاء بالدهن مع ان اطلاق الغسل يكفي في هذا الحكم .

واما ما يعتبر فى انتزاع الطهارة من غسل جميع البدن من النية بمعنى قصد القرية فقد مر الكلام فيه فى باب الوضوء مشبعاً وكذا النية بمعنى محقق عنوان الغسل وقد عرفت فيما سبق ان الافعال تقع على وجوه فيجب اتيانها بقصد كونها منشأً للطهارة فكما ان افعال الوضوء لا يعنون بعنوان الوضوء ما لم ياتها المكلف بهذا العنوان فكذلك افعال الغسل فغسل جميع البدن يكون غسلاً بالضم اذا اتى بهذا العنوان وكذا الكلام فى ساير ما ذكر فى باب الوضوء من كون التطهير بالماء الطاهر وعدم اجزاء النجس و مانعية غصبية الماء ونجاسته و نجاسة موضع التطهير فكل ما يمنع من صحة الوضوء مما ذكر يمنع من صحة الغسل فلا ينتزع منه الطهارة وحكم قصد الوجه فى الغسل ايضاً كحكمه فى الوضوء .

واما الناقض للطهارة المنتزعة عن الغسل اى الطهارة الكبرى فهو عبارة عن الحدث الأصغر منه والاكبر والاول ينقض الطهارة الكبرى كما ينقض الصغرى ولكن رفعه لا يحتاج الى الغسل بل يكفي فى رفعه الوضوء الموجب المصغرى واما الحدث الاكبر فهو حالة قذرة معنوية مجعول بجعل الشارع تمنع عن صحة بعض العبادات وجواز بعض آخر وموجبة لنقص بعض العبادات ثواباً ومنعها عن الوصول الى حد الكمال ولا ترتفع الا بالغسل ولهذه الحالة مع كونها حقيقة واحدة مصاديق لكل مصادق منها سبب وموجب .

فمنها الجنابة وهى فى اللغة البعد ومنها الاجنبى واطلاق الجنب على ما يلى

من الشيء لاجل انه اول مرتبة من مراتب البعد و اطلاقه على الطرف لبعده عن الوسط وبالتأمل في موارد استعمال هذه المادة يظهر اطرافها في هذا المعنى.

ومعناها في عرف الفقه هو الحالة القدرة المبعدة لصاحبها عن احكام مخصوصة فظهر وجه المناسبة بين المعنيين اللغوي والعرفي بل ليس لها معان متعددة فان كثرة موارد الاستعمال لا يوجب كثرة المعانى فان الموارد مصاديق لمفهوم واحد وقد جعل في الشرع لهذه الحالة احكام سيتلى عليك وليس هذه الحالة من الاعراض المتصلة ولا يحاذيها شيء في الخارج بل من الاعراض الاعتبارية التي لها منشأ انتزاع تنزع منه فجعل الشارع لهذا الامر الاعتبارى منشئين للانتزاع ولا ينافي تعدد المنشأ وحدة الأمر المنتزاع فان المنشائية المجعولة تابعة لجعل الجاعل.

واما المنشأن للجنابة فهما الانزال والجماع .

والاول هو خروج المنى المسمى في الاخبار بالماء الاكبر والماء الاعظم ولهذا الماء خواص يعرف بها اذا اشتبه بغيره فتكون رائحته كرايحة الكش مادام باقيا على حال الرطوبة وكرايحة بياض البيض اذا جف ويندقق بدفعات ويتلذذ بخروجه وتنكسر الشهوة عقبيه وهذه خواص المنى على الاطلاق سواء كان من الرجل او المرثة ويختص منى الرجل بالثخانة والبياض ويشاركه الودى فيهما كما ان منى المرثة يختص بالرقة والصفرة ويشاركه فيهما المذى ولا- يعتبر هذه الأوصاف في موضوعية الموصوف وان كانت كواشف عنه فلوتخلف بعضها عن الموضوع اوكلها وخرج عاريا من البعض او الكل لاثرائه لان المؤثر هو خروج المنى فبعد ما علم بكون الخارج هو المنى علم تحقق الجنابة وتقييد بعض الاصحاب الماء بالدفق انما هو لتعريف المنى لكونه فى الاغلب دافقاً لا تخصيص الدافق بالموضوعية وكذ الكلام في ساير الاوصاف فخلو الماء من الاوصاف لا يمنع من تأثيره اثر الجنابة بعد ما علم كونه منيا نعم اذا لم يتصف بصفة من الاوصاف ولم يعلم منويته فلا اثر له.

ولا فرق فيهذا الحكم بين النائم واليقظان ولا بين المختار والمضطر فلا يعتبر فيه حالة من الحالات ولا وصف من الاوصاف والروايات في هذا الباب فوق حد الاستفاضة

بل كادت ان تكون متواترة .

ويظهر من كلمات الاصحاب رضوان الله عليهم اجمعهم على عدم الفرق بين الرجل وبين المرثة كما هو مفاد طائفة من الاخبار الا ان طائفة اخرى منها تدل على عدم ايجاب انزال المرثة الحدث فلا بد من ذكر ما ورد في الباب من الروايات.

فمنها حسنة الحلبي قال ابا عبد الله (ع) عن المفخذ ا عليه غسل قال (ع) نعم اذا انزل.

ومنها رواية عنبة بن مصعب عن ابي عبد الله (ع) قال كان على لا يرى في شيء الغسل الا في الماء الاكبر والحصر اضافي بالنسبة الى المياه الخارجة . ومنها موثقة حسين بن ابي العلاء قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل يرى في المنام حتى يجد الشهوة وهو يرى انه قد احتلم واذا استيقظ لم ير في ثوبه الماء ولا في جسده قال ليس عليه الغسل وقال كان على (ع) يقول انما الغسل الماء من الاكبر فاذا راى في منامه ولم ير الماء الاكبر فليس عليه غسل .

ومنها صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال سئلته عن الرجل يلعب مع المرثة و يقبلها فيخرج منه المنى فما عليه قال اذا جاءت الشهوة ودفع و فتر بخروجه فعليه الغسل وان كان انما هو شيء لم يجد له فترة ولا شهوة فلا بأس .

والظاهر ان مكان المنى الشيء كما حكى عن المحدث العاملي عن كتابه فحكم الامام (ع) بالرجوع الى التميز فان كان فيه اوصاف المنى فيحكم بكونه منياً وايجابه الغسل والا فلا فليس فيه تقييد تأثير المنى بالشهوة والدفع والفتور.

ومنها صحيحة عبد الله بن سنان قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن المرثة يرى ان الرجل يجامعها في المنام حتى تنزل قال تغتسل .

ومنها صحيحة اديم بن الحر قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن المرثة يرى في منامها ما يرى الرجل عليها غسل قال نعم ولا تحدثوهن فيتخذنه علة.

ومنها رواية محمد بن الفضيل عن ابي الحسن (ع) قال قلت تلزمني الجارية

او المرثة من خلفى و انا متكئا على جنبي فيتحرك على ظهري فتاتيها الشهوة وتنزل الماء افعلها غسل ام لا قال نعم اذا جائت الشهوة وانزلت الماء وجب عليها الغسل .

ومنها موثقة معوية بن حكيم قال سمعت ابا عبدالله (ع) يقول اذا امت المرثة والامة من شهوة جامعها الرجل اولم يجامعها في نوم كان ذلك او في يقظة فان عليها الغسل .

و منها رواية يحيى بن ابى طلحة حيث سئل عبدا صالحا عن رجل مس فرج امرته او جاريتها يعبث بها حتى انزلت عليها غسل ام لا قال اليس قد انزلت من شهوة قلت بلى قال عليها غسل .

ومنها صحيحة اسماعيل بن سعد الاشعري قال سئلت الرضا (ع) عن الرجل يلمس فرج جاريتها حتى ينزل الماء من غير ان يباشر يعبث بها بيده حتى تنزل قال اذا انزلت من شهوة فعليها الغسل وصحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع اسماعيل بن بزيع قال سئلت الرضا (ع) عن الرجل يجامع المرثة فيما دون الفرج فتنزل المرثة هل عليها غسل قال نعم .

ودلالة هذه الروايات على سببية الانزال للجنابة واضحة لا ريب فيها كما انه لا ريب في ان دلالتها عليها على الاطلاق من غير فرق بين النوم واليقظة وبين الرجل والمرثة وبين مجامعة الرجل والمرثة وعدمها وبين الاختيار والاضطرار وتقيد الشهوة في بعضها فلاجل تحقيق كون الخارج هو المنى لا شيئا آخر من الودى او المدى لان الغالب خروج المنى عن شهوة ولذا جعلت كاشفة عنه فلواتفق خروجه لغيرها لسبب من مرض أو غيره لاثرا اثر الجنابة لانها ليست من لوازمه الغير المنفكة قال الشيخ رضوان الله عليه في التهذيب بعد ذكر صحيحة على بن جعفر (ع) التي مر ذكرها معناه اذا لم يكن الخارج الماء الاكبر لان من المستبعد في العادة والطبايع ان يخرج المنى من الانسان ولا يجد منه شهوة ولا لذة وانما اراد انه اذا شتبه على الانسان فاعتقد انه منى وان لم يكن في الحقيقة منيا يعتبره بوجود الشهوة من

نفسه فاذا وجد وجب عليه الغسل انتهى وقد عرفت ان الظاهر انه كان مكان المنى الشيء وحينئذ احوج الى الاختبار ويحتمل ضعيفاً في الغاية كون التقييد بها في بعض الروايات لاجل ذهاب ابي حنيفة ومالك واحمد الى عدم السببية مع عدم الشهوة ولذا ورد في بعضها على الاطلاق.

والحاصل ان كون خروج المنى سبباً للجنابة مطلقاً من غير تقييد بقيد من القيود مما تدل عليه هذه الروايات الا انه ورد روايات اخرى تدل على عدم ايجابه الغسل في المرثة المستلزم لعدم سببية للجنابة فيها .

فمنها صحيحة عمر بن اذينة قال قلت لابي عبد الله (ع) المرثة تحتلم في المنام فتتهريق الماء الاعظم قال (ع) ليس عليها الغسل قال الشيخ رضوان الله عليه بعد ذكر هذه الرواية وروى هذا الحديث سعد بن عبدالله عن جميل بن صالح وحماد بن عثمان عن عمر بن يزيد مثل ذلك.

ومنها صحيحة عمر بن يزيد قال قلت لابي عبدالله (ع) الرجل يضع ذكره على فرج المرثة فيمنى اعليها غسل فقال ان اصابها الماء من شيء فلتغسله و ليس عليها شيء الا ان يدخله قلت فان امنت هي ولم يدخله قال ليس عليها الغسل قال الشيخ في التهذيب بعد ذكره هذه الرواية وروى هذا الحديث الحسن بن محبوب كتاب المشيخة بلفظ آخر عن عمر بن يزيد قال اغتسلت يوم الجمعة بالمدينة ولبست ثيابي و تطيبت فمرت بي وصيفه فتحدثت فامديت انا و امنت هي فدخني من ذلك ضيق فسألت ابا عبدالله (ع) عن ذلك فقال ليس عليك وضوء ولا عليها غسل .

ومنها مضمرة عبيد بن زرارة ومرسلته قال قلت له هل على المرثة غسل من جنابتها اذا لم ياتها الرجل قال لا واياكم يرضى ان يرى او يصبر على ذلك ان يرى ابنته او اخته او امه او زوجته او احداً من قرابته قائمة تغتسل فيقول مالك فتقول احتملت و ليس لها بعل ثم قال لا ليس عليهن ذلك وقد وضع الله ذلك عليكم قال وان كنتم جنبا فاطهروا ولم يقل ذلك لهن.

ومنها صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي جعفر (ع) كيف جعل على المرئة اذارات فى النوم ان الرجل يجامعها فى فرجها الغسل ولم يجعل عليها الغسل اذا جامعها دون الفرج فى اليقظة فامنت قال لانها رات فى منامها ان الرجل يجامعها فى فرجها فوجب عليها الغسل والاخر انما جامعها دون الفرج فلم يجب عليها الغسل لانه لم يدخله ولو كان ادخله فى اليقظة وجب عليها الغسل امنت اولم تمن .

قال الشيخ بعد ذكر روايتى عمر بن يزيد فيحتمل ان يكون السامع قد وهم فى سماعه وانه انما قال امدت فوقع له امنت فرواه على ما ظن ويحتمل ان يكون انما اجابه (ع) على حسب ما ظهر له فى الحال منه وعلم انه اعتقد انها امنت ولم الا اللي يكن كذلك فاجابه (ع) على ما يقتضيه الحكم لاعلى اعتقاده.

ولا يخفى على المتأمل غرابة هذين الحملين لان الامام قد استثنى من عدم وجوب الغسل الادخل وحصر الوجوب فيه فلم يبق للمسائل شبهة سببية المذى فالسؤال عن سببية الامناء انسب بالمقام فانها اقرب الى الشبهة بعد الحصر فى الادخال واما جواب الامام (ع) على حسب ما ظهر له فى الحال منه مع العلم بان السائل اعتقد بانها امنت فمما ينكر فى العقول ولا يناسب مقامه (ع) ضرورة ان السائل يفهم من هذا الجواب عدم سببية الامناء ولا يخطر بباله انه (ع) بين حكم الامذاء فيكون الجواب اخفاء لحكم الامناء الوارد فى السؤال وتجهيلا للسائل وبيانا لحكم الامناء على خلاف الواقع فهذا لحمل ممن دونه فى الجلالة بمكان من الغرابة فضلا منه شكر الله مساعيه.

و اول شارح الروضة على ما حكى عنه بعض الافاضل صحيحة عمر بن يزيد بامكان كون المراد من الامناء انتقال منيها من مكانه الى رحمها فان امناء المرئة على نحوين احدهما وهو الغالب هذ النوع من الانتقال والاخر خروجه من فرجه والاليق بالقسم الأول و ان كان اسم الاصعاد الا- ان اسم الانزال ايضاً شديد المناسبة وهذا التأويل من أعجب العجائب بل اشبه شيء بالملاعب وايت شعري كيف استشعر عمر بن يزيد او غيره او المرئة بصعود منيها الى الرحم .

واحتمل ايضاً قراءة جعل ولم يجعل في رواية حمد بن مسلم بصيغة المجهول وكون الجاعل احدا من فقهاء العامة والسؤال عن ما دعاه الى هذ الجعل فليس مفاد الرواية جعل الغسل وعدمه في الشرع .

واحتمل ايضاً بعيداً ان يكون المراد بلفظ رات الرؤية القلبية ويكون المقصود السؤال عن الفارق بين ما اذا علمت ان الرجل جامعها وهي نائمة وما اذا جامعها دون الفرج وهي يقضة حتى امنت اى انتقل منيها الى الرحم .

وقال الشيخ في التهذيب بعد ذكر رواية محمد بن مسلم فالوجه في هذا الخبر ايضاً ما ذكرناه في الخبر الاول سواء وبعد مضمرة عبيد فهذا خبر مرسل لا يعارض به ما قدمناه من الاخبار ويحتمل ان يكون الوجه فيه ما قلناه في الخبر الاول.

وقال المحدث العاملي في الوسائل الوجه في هذه الاحاديث الخمسة اما الحمل على الاشتباه او عدم تحقق كون الخارج منيا كما ياتي او الحمل على انها رات في انها نزلت فلما انتبهت لم تجد شيئاً كما ياتي ايضاً او على انها احست بانتقال المنى عن محله الى موضع ولم يخرج منه شيء فان منى المرثة قلما يخرج من فرجها لانه يستقر في رحمها لما ياتي ايضاً او على التقية لموافقته لبعض العامة وان ادعى المحقق في المعبر اجماع المسلمين فان ذلك خاص بالرجل وقد تحقق الخلاف من العامة في المرثة وقرينة النقية ما رأيت من التعليل المجازي في حديث محمد بن مسلم والاستدلال الظاهري الاقناعي في حديث عبيد بن زرارة وغير ذلك والحكمة في اطلاق الالفاظ المaulة هنا ارادة اخفاء هذا الحكم عن النساء اذا لم يسالن عنه ولم يعلم احتياجهن اليه لئلا يتخذنه علة للزوج وطريقا لتسهيل الغسل من زنا ونحوه او يقعن في الفكر والوسواس فيرين ذلك في النوم كثيراً و يكون داعياً الى الفساد او تقع الريبة والتهمة لهن من الرجال كما يفهم من التصريحات السابقة وبعض هذه الاحاديث يحتمل الانكار دون الاخبار والله اعلم .

وقال شيخنا الانصاري رضى الله عنه بعد ما حكم لعدم الفرق بين احوال الانزال و افراد المنزل الا انه ورد روايات في عدم وجوب الغسل على المرثة اذا

انزلت معارضة بما يتعين العمل به محمولة لاجل ذلك على وجوه اقربها حمل انكار وجوب الغسل على صدوره لدفع مفسدة هي اعظم من ترك الغسل في نادر الاوقات لنادر من النسوان وقد علمها الامام (ع) بالنسبة الى بعض موارد السؤال دون بعض.

والحاصل ان كتمان الحق كما يجوز بل يجب لاجل التقية فكذلك يجوز لغيرها من المصالح مثل وصول الحكم الى من يجعله وسيلة لارتكاب مفسد هي اعظم من البقاء على الجنابة وقد امروا عليهم السلام في بعض الروايات العالم بهذ الحكم بكتمانه من النساء اذا علم او ظن ترتب المفسدة على الاظهار لا مطلقا.

ففي صحيحة اديم بن الحر قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن المرئة ترى في منامها ما يرى الرجل في منامه عليها الغسل قال نعم ولا تحدثو من فيتخذنه علة الخبر فان كتمان الحق مع كونه محرما قد يجب لترتب المفسدة عليه و هي جعل دعوى الاحتلام وسيلة للفجور ويمكن حمل تلك الاخبار على التقية لان مضمونها محكى عن بعض العامة.

وفي مرسلة نوح بن شعيب هل على المرئة غسل اذا لم ياتها زوجها قال (ع) واىكم يرضى ان يرى ويصبر على ذلك ان يرى ابنته او اخته او زوجته او امه او احد قرابته قائمة يغتسل فيقول مالك فتقول قد احتلمت وليس لها بعل ثم قال ليس عليهن في ذلك غسل فقد وضع الله ذلك عليكم فقال وان كنتم جنبا فاطهروا ولم يقل لهن الخبر والحاصل ان كتمان الحكم المذكور لدفع مفسدة مرتبة على اطلاع بعض العامة بذلك الحكم او بعض العوام انتهى .

ومما يحير العقول التجاء هؤلاء الاعلام في دفع التعارض الى هذه التأويلات السقيمة والمحامل الغير المستقيمة مع ان الحمل على الاستحباب اقرب وانسب وانما الجاهم اليها انعقاد الاجماع مع ان مدركه معلوم وهو الاخبار المثبتة للمغسل ودخول الامام في هذا الاجماع غير معلوم لورود الاخبار النافية عنهم (ع).

والاجماع المعلوم المدرك تابع لذلك المدرك فلا ينبغي منعه حمل الاخبار المثبتة على الاستحباب بعد ورود الاخبار النافية مع صحة بعضها الاكثر.

قال الخونساري قداه في شرح الدروس على ما حكى عنه لو لم يكن دعوى الاجماع على وجوب الغسل على المرثة بمجرد الانزال سواء كان في النوم او اليقظة لا يمكن حمل الاحاديث الدالة على الغسل عليها بالانزال على الاستحباب جمعاً بين الاخبار لكن الأولى حينئذ العمل على الاجماع والاخذ بالاحتياط فانظر الى هذا المحقق انه يرى المقام مقام الحمل على الاستحباب لكن الاجماع منعه منه وصعب عليه الحمل لكن الخبير الماهر لا يخفى عليه ان كل من حكم بالوجوب حكم لدلالة الاخبار عليه والاجماع حصل من توافق آرائهم فالمتبع هو الاخبار وبعد ما عارضها اخبار صحاح يتعين الحمل على الاستحباب وفساد كتمان الحق مع الاستحباب اقل منه مع الوجوب على ان اخفاء الحكم على من يجعله وسيلة لارتكاب الفجور لا يمكن في جميع الاوقات والازمنة مع وجوب اظهاره لمن ليس كذلك اعنى اكثر النسوان ضرورة ايجاب الاظهار للبعض الاكثر اشتهاره عند الكل وظن المفتى بكون المورد مورد الاخفاء لا يصيب في جميع الموارد فقد يخفى على من ليس من اهل الاخفاء وبالعكس فالعلة التي ذكروها في المقام ينبغي ان تجعل علة للفرق بين الرجال والنساء والحكم بعدم وجوب الغسل عليهن لدفع تلك المفسدة.

بل مقتضى النظر الدقيق نفى الوجوب والاستحباب كليهما بالنسبة اليهن وحمل الاخبار المثبتة على التقية لذهاب العامة كلهم كما ادعى المحقق اجماع المسلمين او جلهم فحمل الاخبار المثبتة على التقية مع ذهاب جميعهم واكثرهم على الوجوب اولى من حمل الاخبار النافية عليها لذهاب اقل قليل منهم الى العدم مع ان تاكيدات رواية عبيد آية عن التقية لان بيان الحكم المخالف للواقع تقية عن المخالف لا يكون على وجه التاكيد والاستدلال.

ويظهر حينئذ وجه النهي عن تحديث النساء واخفاء الحكم عليهن لان في النهي ايقاظ لمن يسمع هذا الحكم .

وتنوير لفكره ليتفكر فيه فيهدى الى ما هو الواقع .

والمتتبع في احاديث اهل بيت العصمة لا يخفى عليه ان في اكثر ما ورد عنهم

تقية اشارات الى ما يوجب تقطن السامع الى ان هذا الحكم لاجل التقية .

فقول الامام (ع) في صحيحة اديم بن الحر نعم ولا تحدثوهن فيتخذنه علة جمع بين الجهتين العمل بالتقية لقوله (ع) نعم ويمنع وصول الحكم اليهن لحفظ الواقع بالنهاي عن تحديثهن ولذا لم يقيد النهي ممن فيه امارة الفساد.

ثم ان مقتضى كون السبب هو خروج المنى عن البدن وكونه المراد من الانزال عدم كفاية انتقاله من محله الى موضع آخر لحدوث الجنابة ما لم يخرج من البدن ولم يصل الى ظاهره واما بعد الخروج فلا يعتبر فيه امر بعد ثبوت كون الخارج هو المنى فلا يدور ايجابه للجنابة مداركون الخروج من موضع المعتاد لعدم ما يدل على هذا الاعتبار والاخبار مطلقة بالنسبة الى المخرج فالمناط هو انزال الماء الاكبر اعنى المنى ووصوله الى ظاهر البدن لتحقق الخروج سواء انسد مخرج المعتاد وانفتح مخرج آخر او انفتح الاخر من دون انسداد المعتاد او خرج الماء من كليهما او احدهما او كان اصل المخرج على طبق المجرى الطبيعي للناس او على خلاف الطبيعي فالجنابة تحصل بالخروج من اى مخرج كان فحال المنى بالنسبة الى المخرج كحال البول والغائط وقد عرفت في مبحث الوضوء ان الناقض للطهارة الموجب للحدث هو الخروج من غير اعتبار الاعتياد في المخرج وليس في باب نواقض الطهارة الكبرى ما يوجب الفرق بين المعتاد وغيره فلو خرج المنى من ثقبه غير ثقبته المعتادة اى مكان وقعت الثقبه في الذكر او الخصية او الصلب او جب الجنابة وكذا لو خرج من ثقبه واقعة في غير هذه الامكنة لشمول قوله (ع) انما الماء الا من الماء على الخارج منها فالتفصيل بين المعتاد وغيرها في غير محله كما ان التفصيل بما دون الصلب وفوقه بعد القول بعدم اختصاص التأثير بالخروج عن المعتاد مما لا ينبغي "

واما الخنثى فان كانت ملحقة باحدى الطائفتين من الرجال والنساء فلها حكم تلك الطائفة ولو اشكل امرها بحيث لم تتميز بالعلامم ولم تلحق باحدهما فتجنب بخروج الماء منها من اى الثقبين خرج ان كانت ذات الثقبين سواء كانت احديهما

معتادة لها اولم تكن كذلك ولا يمنع من تأثير الماء الخارج عنها اثر الجنابة احتمال كونها اثى لان الاطلاقات شاملة لها وليست الذكورة شرطاً لتأثير الماء اثره حتى يجب احرازه بل العلة المذكورة فى النساء مانعة يندفع بالاصل مع الاحتمال مع ان الخنثى ليس من الأفراد الغالبة كى يلاحظ فيها العلة فالموضوع هو الماء الخارج عن آدمى والعلة المذكورة فى النساء مانعة عن تعميم الحكم اياهن فى اصل الشرع حسب ما فصلنا سابقا و اما الخنثى فما ورد فى الشرع ما يمنع عن شمول الحكم اياها.

ولو خرج منه ما يشتبه بالمنى فان كان فى الخارج ما يكشف عن منويته من الصفات والخواص المذكورة الكاشفة فيحكم بكونه منيا و يترتب على خروجه الجنابة ويترتب عليها احكامها وان لم يكن فيه وصف كاشف كاشفا يطمئن به النفس فلا يحكم بمنويته سواء لم يكن فيه وصف من الاوصاف اصلا او كان ولم يكشف بحيث يوجب الاطمينان لان الأثر يترتب على المؤثر فما لم يعلم اولم يطمئن النفس بوجود المؤثر ل-م يحكم بوجود الاثر لما عرفت سابقاً من ان الخواص والاصناف كواشف لا تعتبر فى موضوعية الموضوع والحكم يدور مدار موضوعه واليقين لا ينقض الايقين آخر او ما يقوم مقامه ولا فرق بين الوصف الواحد والاثنين والاصناف الثلاثة او الاربعة فالمناط هو الكشف عن الموصوف و من امعن النظر فى اخبار الباب لا يرتاب فى ان ذكر الاوصاف لاجل احراز الموصوف وانها لا اثر لها ما لم يحرز .

ولذا امر الامام (ع) بالاعتسال بمجرد وجود الشهوة فى المنام وخروج الماء بعد اليقظة من المريض وحكم بعدم وجوب شيء على الصحيح حينئذ فى صحيحة ابن ابي يعفور واجاب عن سؤاله عن الفرق بين الصحيح والمريض بان الرجل اذا كان صحيحا جاء الماء بدفقه قوية فمراده (ع) ان الاوصاف يختلف باختلاف الصحة والمرض والقوى والضعيف وغيرها ضرورة ان الاختلاف لا ينحصر فيهما والذي يكشف عن المريض لا يكشف عن الصحيح وكذلك الامر فى الضعيف والقوى فالحكم

دائر مدار المنكشف لا الكاشف ومثل هذه الصحيحة .

حسنة زرارة او صحيحه عن أبي جعفر (ع) قال اذا كنت مريضاً فاصابتك شهوة فانه ربما كان هو الدافق لكنه يجئى مجيئاً ضعيفاً ليس له قوة لمكان مرضك ساعة بعد ساعة قليلاً قليلاً فاغتسل منه.

وصحيحة معوية بن عمار قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن الرجل احتلم فلما انتبه وجد بللاً قليلاً قال ليس بشيء الا ان يكون مريضاً فانه يضعف فعليه الغسل فان لهما ظهوراً في ان اختلاف الوصف في المريض والصحيح لاجل القوة والضعف يوجب الفرق بينهما لاجل الفرق في الكشف فلا موضوعية للاوصاف فلو فرض بقاء الاشتباه مع وجود الاوصاف يحكم بعدم كون المشتبه منياً كما انه لو فرض كون الخارج منياً يحكم بترتب الآثار عليه ولو كان فاقداً للاوصاف فرواية محمد بن مسلم الكاشفة عن وجوب الغسل على المريض بمجرد الشهوة واللذة وإيجابهما الجنابة.

حيث قال قلت لا بي جعفر (ع) رجل رأى في منامه فوجد اللذة والشهوة ثم قام فلم ير في ثوبه شيئاً فقال ان كان مريضاً فعليه الغسل وان كان صحيحاً فلا شيء يجب ان تحمل على ان الماء ليس في الكثرة مبلغاً يصل الى الثوب مع كونه منياً لا ان مجرد اللذة والشهوة يوجب الجنابة وحيث ان المناط هو كون الخارج منياً فلو وجد على جسده او ثوبه المختص منياً اجنب لعدم احتمال كونه من الغير ولو كان الثوب مشتركاً بينه وبين غيره ولم يعلم كونه من احدهما المعين لا يجب على احدهما شيء لعدم العلم بخروجه منه فكل منهما تجرى في حقه الاصل اعنى اصل عدم الجنابة والعلم الاجمالي بكون احدهما الغير المعين جنباً لا أثر له في المقام فان جنابة احدهما لا يوجب شيئاً على الاخر .

والحاصل ان المناط في تحقق الجنابة هو خروج المنى فما لم يعلم خروجه لم يحكم بالجنابة ولا فرق في عدم العلم بين افراده وفرض المسئلة في الثوب المشترك لاجل وروده في الاخبار اولتعرض القدماء لما وقع فيها من الخلاف بين العامة فلا خصوصية لاشتراك الثوب فيجربى على الفراش المشترك كما ان اختصاص

الثوب لايؤثر فى الحكم بالجنازة بل الحكم دائر مدار الخروج فالمقتضى هو خروج المنى والعلم شرط فى تنجز الحكم على المكلف والجهل عذر والمسئلة من فروع مسئلة الاخذ باليقين وعدم جواز نقضه بغير اليقين اعنى القاعدة الشريفة المسماة بقاعدة اليقين المؤيدة باخبار عدم جواز نقض اليقين الا به والرواية الدالة على خصوص هذه المسئلة هي موثقة سماعة التي رواها الشيخ عنه.

قال سنلته عن الرجل يرى فى ثوبه بعد ما يصبح لم يكن راي في منامه انه قد احتلم قال فليغتسل و ليغسل ثوبه و يعيد صلوته و كذا ما رواه الكليني عنه .

قال سنلت ابا عبد الله (ع) عن الرجل ينام ولم ير في نومه انه قد احتلم فوجد في ثوبه وعلى فخذ الماء هل عليه غسل قال نعم فان هاتين الروايتين وان كان راويهما سماعة و هو واقفى الا- انهما على وفق القاعدة لان مفادهما هو نقض اليقين باليقين فان في قوله يرى في ثوبه المنى بعد ما وكذا في قوله فوجد في ثوبه وعلى فخذ الماء صراحة بان الماء منه وسؤاله انما كان من ايجاب عدم رؤية الاحتلام الاختلاف فى الحكم او اشتراط الاحتلام في ثبوت هذا الحكم فاجاب الامام بعدم الايجاب او عدم الاشتراط وكون السبب للجنازة هو خروج المنى المعلوم عند السائل ولا تعارض بينهما وبين رواية أبي بصير حيث قال.

سئلت ابا عبد الله عن الرجل يصيب فى ثوبه منيا ولم يعلم انه احتلم قال ليغسل ما وجد بثوبه و يتوضأ لعدم صراحتها بان المنى منه لان الاصابة اعم من كونه منه فلم يتحقق له اليقين كي ينقض اليقين السابق فهذا السائل سئل عن حكم اصابة المنى الثوب مع عدم العلم بخروجه منه فمفادها ايضاً موافق لقاعدة اليقين ولا ينا فى مفاد الموثقتين لان اختلاف الجواب لاختلاف السؤال فلا يحتاج التوفيق بينهما بحمل هذه الى الثوب المشترك و حمل الموثقتين الى غير المشترك ضرورة امكان اصابة المنى الثوب وعدم علمه بانه منه.

والحاصل ان هذه المسئلة من فروع القاعدة الشريفة فما ورد في الاخبار

الواردة في المقام من وجوب الغسل فلاجل اليقين بخروج المنى وما ورد من عدم الوجوب كرواية ابي بصير لاجل العدم اى عدم اليقين وليس فيها ما يدل على اعتبار الظن ما لم يصل الى حد الاطمينان فضلا عن اعتبار الاحتمال ضرورة عدم اعتبار الاحتمال والظن الغير الاطمينانى واما الاطمينان فهو قائم مقام العلم ويؤثر اثره ما لم يمنع من تأثيره مانع فانه مقتضى للمتنجز ويمكن ان يمنع من اقتضائه مانع وليس كالعلم علة تامة للتنجز وحيث لم يرد في المقام ما يمنع من اقتضائه فيجرب عليه حكم العلم اعنى التنجز فلو فرض عدم ايجاب ما فرض السائل في الموثقتين من وجد ان المنى فى الثوب والجسد ازيد من الاطمينان يكفى فى موافقة القاعدة الشريفة واخبار اليقين لان الاطمينان المقتضى للتنجز مع عدم المانع من اقتضائه فى حكم العلم الذي هو علة تامة للتنجز مع اننا ان الوجدان المذكور موجب للمعلم وان السؤال لاحتمال تأثير الاحتمال فلا ينبغي لاحد توهم خروج هذه المسئلة عن القاعدة الشريفة المعلومة اعنى قاعدة عدم نقض اليقين الا باليقين وكونها مسئلة تعبدية صرفه ووجوب الغسل على الواجد حتى لو احتمل انه من غيره لعدم الاختلاف بين مفادهما والقاعدة كما انه لا عبرة بالاستيقاظ والتنبه لعدم تأثيره في سببية خروج المنى للجناية ولا فى سببية صرف الوجدان على الثوب والجسد فلا معنى للاقتصار على مورد الاستيقاظ والتنبه وحملهما على هذا المورد وكذا حمل خبر ابي بصير على غير هذا المورد لما عرفت من عدم الاختلاف بينهما وبين القاعدة ولا بين الخبر وبينها ولا بينه وبينهما.

ولو اشتبه الخارج بانه منى اوبول مع العلم بانه ليس من غيرهما وكان متطهراً فيوجب حدثاً مردداً بين الاكبر والاصغر لدوران الأمر بين السببين ولا بد في رفعه من الغسل تحصيلاً لليقين ضرورة ان الغسل رافع للمحدثين والوضوء لا يرفع الا الاصغر ولا ينافي هذا الحكم ما بينا سابقا من وحدة حقيقة الطهارة والحدث وكون الاختلاف بالصغر والكبر ولا يرد علينا ان مقتضى الاتحاد هو نفى الاكبر بالاصل والاكتفاء بالوضوء لان هذا الحكم من آثار اختلاف المنشئين والرافعين فنفى الاكبر

في قوة اثبات كون الخارج هو البول بالاصل مع ان الاثبات من شان الدليل مع ان اشتغال الذمة اليقيني يقتضى البرائة اليقينية وهي لا تحصل الا بما يرفع الاكبر و يصلح لرفع الاصغر وهو ينحصر في الغسل وقد بينا سابقا اجزاء كل غسل من الاغسال عن الوضوء ورفعته للحدث على الاطلاق لا يقال ان المقام ليس مقام الغسل لعدم تيقن ما يوجبه لاننا نقول الغسل يرفع الحدث لا يجابه الطهارة الكبرى التي لا يبقى معها الحدث اكبره واصغره ولا يتوقف تأثير الغسل هذا الاثر على وجود ما لا يرتفع الا به لما عرفت في مبحث الوضوء ان الغسل اطهر من الوضوء .

لقوله (ع) وضوء اطهر من الغسل او انقى من الغسل فكما ان الغسل يطهر المغتسل اذا كان محدثا بالحدث الاكبر و يرتفع الحدث به فكذا في صورة وجود الحدث الاصغر لاستحالة وجود الحدث او بقاءه بعد حدوث الطهارة .

ولقائل ان يقول ان مجرى الاصل هو شدة الحدث وكبره واختلاف منشأ انتزاعه لايؤثر في اختلافه لانه معلول من البول والمنى والمعلول امر مغاير لعلته فالبول والمنى وان كانا امرين مختلفين لا يمكن اثبات احدهما بالاصل اما الحدث المعلول منهما امر واحد بحسب الحقيقة والمعلول من المنى اكبر من المعلول من البول فما المانع من جريان الأصل بالنسبة الى الكبر بعد البناء على اتحاد حقيقة الحدث المعلول منهما وجوابه ان اطلاق العلة والمعلول على البول والحدث وكذا على المنى والحدث من باب التسامح لان الامر المنتزع متحد مع منشأ انتزاعه في الخارج والحدث كذلك بالنسبة الى البول والمنى فلا تغاير بينهما في الخارج لان الامر الاعتباري لا وجود له في الخارج وراء وجود منشأ انتزاعه فالتغاير اعتباري والاتحاد في الوجود يمنع عن اجراء الاصل في المنتزع مع استحالته في المنشأ واما العلة والمعلول فهما امران متغايران في الوجود ولكل واحد منهما وجود في الخارج وراء وجود صاحبه فلا يقاس امر المنتزع و المنشأ للانتزاع بالعلة والمعلول.

هذا على ما بينا من اجزاء الغسل اى غسل كان من الوضوء واما على القول

بأنحصار غسل الجنابة في الاجزاء عن الوضوء فكفاية الغسل في المسئلة لان المعتسل ينوى به ما يرفع الجنابة فالاحتياط يقتضى كونه غسلًا للجنابة لكن الاحتياط على هذا القول في الجمع بين الوضوء والغسل ولا يمنع منه كون الوضوء مع الغسل بدعة لانه في صورة اليقين بكونه من الجنابة .

ولو كان محدثًا بالحدث الاصغر فلا تأثير للشك لانه بالنسبة الى الجنابة بدوى.

ولو اجنب بالانزال ثم اغتسل ثم خرج منه ما اشتبه بالمنى وغير البول او البول وغير المنى فلو كان قد بال بعد الانزال في الصورة الاولى فلا اثر للخارج وكذا لو استبرأ بعد البول بالاجتهاد في الصورة الثانية.

ولو لم يبل في الأولى ولم يجتهد في الثانية فمقتضى القاعدة الشريفة اعنى قاعدة اليقين واخبار عدم نقض اليقين الا بمثله عدم تأثير الخارج في الصورتين ضرورة ان المؤثر هو البول او المنى ولم يعلم خروج احدهما وسبق خروج المنى او البول عن الغسل لا اثر له بعد الغسل.

الا انه وردت روايات تدل على وجوب الغسل في صورة عدم البول في الاولى ووجوب الوضوء في صورة عدم الاجتهاد بعد البول في الثانية بل على وجوبهما في الصورتين اى عدم البول وعدم الاجتهاد مع كون اطراف الشبهة البول والمنى وغيرهما مما لا اثر له.

منها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال سئلت ابو عبدالله (ع) عن الرجل يغتسل ثم يجد بعد ذلك بللا وقد كان بال قبل ان يغتسل قال (ع) ليتوضأ وان لم يكن بال قبل الغسل فليعد الغسل.

ومنها صحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن الرجل يخرج من احليله بعد ما اغتسل شيء قال (ع) يغتسل ويعيد الصلوة الا ان يكون بال قبل ان يغتسل فانه لا يعيد غسله.

قال محمد وقال ابو جعفر (ع) من اغتسل وهو جنب قبل ان يبول ثم وجد بللا فقد انتقض غسله وان كان بال ثم اغتسل ثم وجد بللا فليس ينتقض غسله ولكن

عليه الوضوء لان البول لم يدع شيئاً فيجابه (ع) اعادة الصلاة محمول على ان ---ه صلى بعد خروج البلل المحكوم بكونه منياً لا قبله لعدم ما يوجب الاعادة حينئذ كما ان ايجاب الوضوء محمول على عدم اجتهاده بعد البول .

ومنها موثقة سماعة المضمرة قال سئلته عن الرجل يجنب ثم يغتسل قبل ان يبول فيجد بللاً بعد ما يغتسل قال يعيد الغسل فان كان بال قبل ان يغتسل فلا يعيد غسله لكن يتوضأ ويستنجى .

وحكمه بالتوضى والاستنجاء محمول على صورة عدم استبرائه بالاجتهاد فان البلل مع عدم الاجتهاد محكوم بالبولية فيجب التوضى والاستنجاء .

ومنها رواية معوية بن ميسرة قال سمعت ابا عبد الله (ع) يقول في رجل راى بعد الغسل شيئاً قال ان كان بال بعد جماعه قبل الغسل فليتوضأ وان لم يبيل حتى اغتسل ثم وجد البول فليعد الغسل والأمر في ايجاب التوضى كما مر .

ومنها موثقة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله (ع) قال سئلته عن رجل اجنب العلا فاعتسل قبل ان يبول فخرج منه شيء قال يعيد الغسل قلت ف المرئى يخرج منها شيء بعد الغسل قال (ع) لا تعيد قلت فما الفرق فيما بينهما قال لان ما يخرج من المرئى هو من ماء الرجل .

وهذه الاخبار سيما صحيحة محمد بن مسلم صريحة في وجوب الغسل بعد خروج البلل المشتبه بالمنى مع عدم البول بعد الانزال وقبل الغسل و يظهر من الصحيحة ان وجوب الغسل لاجل انتقاض الغسل السابق وايجاب البلل الجنابة وفي تعليقه (ع) في ذيل الصحيحة لقوله (ع) لان البول لم يدع شيئاً اشعار بان الحكم بانتقاض الغسل مع اشتباه البول لاجل قوة احتمال كون البول منياً او ممتزجاً به وتنزيل احتمال الخلاف اى احتمال عدم كونه منياً او ممتزجاً به منزلة العدم فيكون احتمال خروج المنى بمنزلة اليقين بعد تنزيل خلافه منزلة العدم فارتفع موضوع قاعدة اليقين حكماً بهذا التنزيل بل يمكن القول باستفادة خروج المنى او البول في الصورتين من تعليل الصحيحة لبقاء اجزائهما مع عدم الاستبراء وخروجهما مع

اي بلل خرج فيرتقع موضوع القاعدة حقيقة الا ان المسئلة تخرج عن عنوان البلل المشتبه لعدم الاشتباه حينئذ .

وفي المقام روايات اخرى تفيد عدم الاعتناء بهذا البلل مع فرض عدم البول قبل الغسل كرواية جميل بن دراج قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن الرجل يصيبه الجنابة فينسى ان يبول حتى يغتسل ثم يرى بعد الغسل شيئاً يغتسل ايضاً قال لا قد تقصرت ونزل من الجبائل.

ورواية احمد بن هلال قال سألته عن رجل اغتسل قبل ان يبول فكتب ان الغسل بعد البول الا ان يكون ناسياً فلا يعيد منه الغسل وهاتان الروايتان حمل الشيخ قده اولهما على كون الخارج المذى وقال بعد ذكر الثانية فيحتمل هذا الخبر والذي تقدم ان يكونا مختصين بمن ترك ذلك نسياناً وانت خبير بان النسيان لا يمنع من تأثير السبب لعدم اشتراط التذكر في تأثير خروج المنى اثر الجنابة فبعد ما كان البلل المشتبه منزلاً منزلة المنى اذا خرج قبل البول او كان خروج المنى مقطوعاً به مع البلل لا يمكن تخصيص أثر الخروج بحال التذكر او منع النسيان عن التأثير.

ورواية عبد الله بن هلال قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن الرجل يجامع اهله ثم يغتسل قبل ان يبول ثم يخرج منه شيء بعد الغسل فقال (ع) لاشيء عليه ان ذلك مما وضعه الله تعالى عنه.

ورواية زيد الشحام عن ابي عبد الله (ع) قال سئلته عن رجل اجنب ثم اغتسل قبل ان يبول ثم رأى شيئاً قال لا يعيد الغسل ليس ذلك الذي رأى شيئاً قال الشيخ قده بعد ذكر هاتين الروايتين معناه اذا كان قد اجتهد قبل الغسل بان يبول فلم يتمكن ولم يبات له فقد وضع الله عنه حينئذ اعادة الغسل فاما مع التفريط فانه يلزم اعادة الغسل حسب ما ذكرناه .

وهذا المعنى عبارة اخرى عن اشتراط تمكن البول في تأثير البلل ولقد عرفت ان البلل مع عدم البول منزل منزلة المنى وان البول هو الذي لا يدع في المجرى شيئاً فمع عدمه لا بد ان يحكم بتأثير البلل وعدم تأثير التمكّن والعجز في البلل

فهذه الروايات النافية لوجوب الغسل منافية بحسب المدلول مع ما دل على وجوبه وفي طريق رواية جميل على بن سندی واحمد بن هلال معلوم الحال وعبد الله بن هلال مجهول وفي طريق رواية زيد الشحام ابو جميلة فلا تكافوما تضمن اعادة الغسل والوضوء فلا بد من طرحها سيما رواية احمد بن هلال او حملها على ما علم كون البلل غير المنى والبول.

و ما ورد من بعض المحدثين من حمل ما تضمنت الاعادة على الاستحباب فهو بعيد عن الصواب لان في رواية محمد بن مسلم الحكم بانتقاض الغسل مع عدم البول وعدم الانتقاض معه وعلل بان البول لم يدع شيئاً ولا ريب ان استحباب الانتقاض لا معنى له وامعان النظر في غيرها يرشد الناظر الى ان مفادها هو ناقضية البلل اذا لم يكن مسبوقة بالبول والاستبراء.

وحمل الاخبار النافية للاعادة على ما علم كون البلل غير المنى والبول ينافي ما قدمناه من القطع بخروج المنى عند خروج البلل نظرا الى التعليل لعدم فائدة الحمل المذكور مع القطع بخروج المنى عند خروج غيره.

و اما حمل اخبار النافية للمغسل على صورة الاستبراء بالاجتهاد فهو حمل بلا شاهد مع ان الاستبراء لا يزيل اجزاء المنى كالبول بل هو مزيل لاجزاء البول و اما صحيحة محمد بن عيسى المضمرة قال كتب اليه رجل هل يجب الوضوء عما يخرج من الذكر بعد الاستبراء فكتب نعم فيجب حملها على التقية او حمل الاستبراء على الاستبراء بالبول بعد خروج المنى و اما حملها على الاستحباب فينا في ظاهرها لان السؤال عن الوجوب ويمكن ان يكون المراد عما يخرج هو البول .

ولو تخلل الحدث الأصغر في اثناء الغسل ففيه اقوال :

(احدها) وجوب اعادة الغسل اتي به الشيخ ره في النهاية والمبسوط على ما حكى في المختلف وابنا با بوبه رضی الله عنهما قال في الفقيه نقلا عن ابيه فان احدث حدثا من بول او غائط او ريح بعد ما غسلت رأسك من قبل ان تغسل جسدك فاعد الغسل من اوله "

(ثانيها) اتمام الغسل من دون ان يكون عليه شيء حكى عن ابن البراج وابن ادريس .

(ثالثها) اتمام الغسل والوضوء عند ارادة الدخول في الصلاة .

وقال العلامة في المختلف بعد نقل هذه الاقوال والحق الاول واستدل بان الحدث الاصغر ناقض للطهارة بكما لها فلا بعاضها اولى و اذا انتقض ما فعله وجب عليه اعادة الغسل لانه جنب لم يرتفع حكم جنابته بغسل بعض اعضائه ولا اثر للحدث الاصغر مع الاكبر .

وفيه ان الطهارة لا تتبع حتى تحصل بعضها فتنتقض بالحدث الاصغر ولا معنى لانتقاض الأفعال لان الحدث ناقض للطهارة وهي غير حاصلة بعد كما اعترف قده ولا معنى لاولوية غير الحاصل من الحاصل في الانتقاض وقوله قده ولا اثر للحدث الاصغر مع الحدث الاكبر توطئة لابطال القول الثالث حيث حكم بايجاب الوضوء بعد الغسل وعدم التأثير لوتتم يصحح القول الثاني ولا ينفع القول الأول لان المنط فيه هو ناقضيته الاصغر لابعاض الطهارة وقد عرفت الحال فيها .

واحتج ابن ادريس قده بان الحدث الاصغر لا يوجب الغسل اجماعاً فلا معنى لا يجاب الاعادة وفيه ان المدعى عدم وجوب الاعادة وعدم وجوب الوضوء ايضاً وهذا الاحتجاج لا يدفع وجوب الوضوء فلا بد من اثبات عدم تأثير الحدث الاصغر حين الجنابة كما حكم به العلامة قده .

واحتج علم الهدى رضوان الله عليه للقول الثالث بان الحدث الاصغر لو حصل بعد كمال الطهارة اوجب الوضوء ولا يجب الاعادة والالكان اذا بقى على جانبه الايسر مقدار درهم ثم احدث وجب عليه الغسل وليس كذلك .

وفيه ان ايجاب الحدث الأصغر الوضوء بعد اكمال الطهارة لا ينافي عدم ايجابه في الاثناء لان الغسل يتم بعد الحدث ويرفع الحدث الاكبر على قوله فيرفع الاصغر ايضاً على القول الثاني فيجب ابطاله وقوله رضوان الله عليه ولا يجب عليه الاعادة الخ فيه انه لا فرق بين بقاء مقدار يسير من افعال الغسل وبين بقاء كثير من افعاله

لاشتراكهما في عدم تحقق الطهارة بمعنى عدم انتزاعها ما لم يتم امر الغسل فالمهم بيان ان الحدث الاصغر لا يؤثر في نقض بعض الافعال لعدم ايجابه الطهارة التي تنتقض بالحدث اى حدث كان كي يمكن القول بعدم وجوب الاعادة كما بينا من عدم تبعض الطهارة وبيان ان الحدث الأصغر يوجب الوضوء مع وقوعه في اثناء الغسل ومع بقاء الحدث الاكبر .

قده ولم يبين وجهه ونقول تانياً لهذا القول ان كل سبب من اسباب الحدث الاصغر مقتضى لتحققه ولم يمنع منه مانع فيجب تحققه وعدم تأثيره مع وجود الاكبر لا يمنع منه بعد ارتفاعه باتمام الغسل واما عدم ارتفاع الاصغر مع ارتفاع الاكبر باتمام الغسل فلاجل تقدم بعض اجزاء الغسل عليه لوقوعه في الاثناء.

والحاصل ان مبنى القول الأول على نقض الاصغر بعض اجزاء الغسل ولذا تصدى العلامة لبيانه تحقيقاً له وقد عرفت ما فيه ومبنى القول الثاني على عدم تأثيره في الاجزاء وعدم تأثيره لوجوب الوضوء او ارتفاع اثره با تمام الغسل وقد عرفت اقتضائه لحدوث الحدث وعدم منع هذا لاقتضاء مانع فيؤثر وقول الثالث مبنى على تأثير سبب الاصغر اثره وعدم نقضه بعض اجزاء الغسل وعدم ارتفاع اثره با تمام الغسل فيجب على القائل باحده--ذو الاقوال تشييد مبناه وحيث بينا عدم قابلية الاجزاء المنقضى لعدم حصول الطهارة باتيان بعض الاجزاء وعدم ما يمنع من تأثير الحدث الأصغر وعدم ارتفاعه ببقية الغسل صح لنا اختيار القول الثالث.

ولقائل ان يقول ان معنى نقض الحدث المتخلل ليس نقض الطهارة الحاصلة من الجزء المتقدم كي يستشكل لعدم حصول الطهارة قبل اتمام الغسل بل المقصود منه اسقاط الجزء المتقدم عن قابلية انتزاع الطهارة منه وانضمام الجزء المتأخر عليه ورفع صلاحيته للمنشائية للطهارة كما ان نقض الطهارة الحاصلة من تمام الغسل ليس الاسقوط الغسل عن صلاحية انتزاع الطهارة منه فان الحدث المتعقب لا يوجب اعدام افعال الغسل بل يرفع وصف المنشائية للطهارة عنها ويوجب عدم قابليتها لها وهذه القابلية موجودة في كل جزء من الاجزاء وتؤثر عند انضمام بقية الاجزاء واذا تخلل

الحدث بين الاجزاء اسقط الجزء السابق منه عن الصلاح كما ان المتعقب لتمام الغسل يسقطه عنه ويؤيد ما بيناه ما رواه ابو جعفر بن بابويه (ره) في كتاب عرض المجالس عن مولينا الصادق (ع) على ما حكى عنه في المدارك قال (ع) لا بأس بتبعض الغسل تغسل يدك وفرجك ورأسك وتؤخر غسل جسدك الى وقت الصلاة ثم تغسل جسدك اذا اردت ذلك فان احدثت حدثاً من بول او غايط او ريح او منى بعد ما غسلت رأسك من قبل ان تغسل جسدك فاعد الغسل من اوله.

وروى هذه الرواية صاحب الوسائل نقلا عن المدارك ثم قال ورواه الشهيدان وغيرها من الاصحاب.

قال صاحب المدارك رضوان الله عليه بعد نقل الرواية من ذلك الكتاب ولو صحت هذه الرواية لما كان لنا عنها عدول لصراحتها في المطلوب الا اني لم اقف مسندة والواجب المصير الى الاول الى ان يتضح السند والمقصود من الاول هو ما ذهب اليه علم الهدى رضوان الله عليه وعدوله قده عنها مع صراحتها مبني على مذهبه من عدم العمل بالاخبار الغير المسندة.

واما من يعمل بالاخبار الايجابها الاطمينان فلا يمنعه مانع من العمل بهذه الرواية سيما بعد ملاحظة البيان المذكور في معنى نقض الحدث بعض الغسل .

ثم ان تخلل الحدث في الاثناء لا يتصور في غسل الارتماس لفقد المسافة في هذا النحو من الغسل لتحققه في آن واحد حكى لما عرفت من كونه عبارة عن استغراق البدن في الماء دفعة واحدة حقيقية مع كونه بعنوان الغسل الذي هو معنى النية والتخلل بين النية واتمام الغسل بمعنى حدوث الحدث بعد النية وقبل اتمام الغسل لا يوجب وقوعه في الاثناء لان النية ليست من اجزاء الغسل لانها كما عرفت بمنزلة الروح من الجسد ولذا يجب استدامتها الى آخر العمل وعمل الارتماس لاجزاء له كي يتصور فيه الاثناء فكما وقع الحدث يقع قبل الغسل او بعد الغسل او معه ففي الاول لا اثر له لوقوع الغسل بعده وفي الثاني اثره وجوب الوضوء وفي الثالث اثره بطلان الغسل بمعنى عدم انتزاع الطهارة من الغسل المقارن مع الحدث فلو اتفق

بقاء تلك الحالة بعد الحدث بان يبقى بعد الحدث غريباً في الماء مع النية يؤثر في رفع الحدث لأن الحدث على هذا الفرض وقع قبل الغسل ولو لم يبق على تلك الحال اولم تبق معها النية فيجب اعادة الغسل .

قال في المدارك الظاهر عدم الفرق غسل الجنابة بين كونه غسل ترتيب اوار تماس ويتصور ذلك في غسل الارتماس بوقوع الحدث بعد النية وقبل اتمام الغسل وفيه ان النية ليست من اجزاء الغسل فلا توجب الامتداد في غسل الارتماس ثم قال وقال في الذكرى لو كان الحدث من المرتمس فان قلنا بسقوط الترتيب حكما فان وقع بعد ملاقات الماء جميع البدن اوجب الوضوء لاغير والاليس له اثر وهو مشكل لامكان وقوعه في الاثناء كما صورناه فينبغي ان يطرد فيه الخلاف .

وفيه ان وقوعه في الاثناء يتصور مع الامتداد والمسافة وقد عرفت عدم الامتداد لعدم كون النية من الاجزاء فقول الشهيد (ره) فان وقع بعد ملاقات الماء جميع البدن اوجب الوضوء لاجل ما بيناه من وقوع الحدث حينئذ بعد الغسل واما قوله والاليس له اثر فيصح اذا وقع قبل ملاقات الماء جميع البدن لعدم تحقق الغسل بعد وارتقاعه بالغسل المتحقق بعده واما في صورة المقارنة فائره منع تأثير الغسل في رفع الحدث.

وانما اهمل صورة المقارنة لندرة وقوعها اولاً- المقارنة لندرة وقوعها اولاً ثم ندرة الاطلاع عليها قال ثم قال وان قلنا بوجوب الترتيب الحكمي القصدى فهو كالمرتب وان قلنا بحصوله في نفسه وفسرناه بتفسير الاستبصار امكن انسحاب البحث اليه قلت اشار بذلك الى ما ذكره الشيخ (ره) في الاستبصار لما اورد الاخبار المتضمنة لوجوب الترتيب في الغسل و اور داخر للارتماس فقال ولا ينافى ذلك ما قدمناه من وجوب الترتيب لان المرتمس يترتب حكما وان لم يترتب فعلا- لانه اذا خرج من الماء حكم له اولاً بطهارة رأسه ثم جانبه الأيمن ثم جانبه الايسر فيكون على هذا التقدير مرتبا انتهى كلامه (ره) تعالى.

ويظهر من هذا الكلام ان الشيخ (ره) قال بالترتيب الحكمي لرفع المنافات

بين الاخبار حيث رأى التنافي بين الطائفتين من الاخبار ولا يخفى على المتأمل فيهما ان الغسل بحسب اصل الشرع على ضربين (احدهما (يلاحظ فيه الاجزاء في الغسل فيقدم بعضها على الاخر ويحصل المنشأ للانتزاع على التدريج فيجب فيه الترتيب (وثانيهما) يغسل فيه البدن من غير ملاحظة الاجزاء فيجب فيه شمول الماء لجميع البدن دفعة واحدة من دون وجوب الترتيب ولذا يصح الغسل بصرف استغراق البدن في الماء على اى وجه اتفق اذا كان بنية الغسل ولا يعتبر ورود جزء من البدن مقدما على الاخر مع ان الخروج من الماء لا يتوقف عليه تحقق الغسل ويتحقق الغسل قبل الخروج فلو عرضت للمغتسل عارضة بعد شمول الماء لجميع البدن مع النية وبقي في الماء ولم يقدر على الخروج لتلك العارضة واخرجه غيره صح فقد غسله مع المباشرة في الخروج على ان الطهارة من الحدث من صفات النفس لا من صفات البدن فلا معنى لطهارة الرأس والايمن واليسر من البدن ولذا يحكم بانها آني الحصول .

و اما الترتيب الحكمي القصدى فلا يتصور له معنى فان الترتيب في مرحلة الافعال والقصد تابع لها فاذا لم يكن للفعل اجزاء متعددة ولم يمكن الترتيب فيه لا يتعلق عليه القصد.

ولقد عرفت سابقاً خلو الاخبار عن الترتيب الحكمي .

(والمنشأ الثاني) لانتزاع وصف الجنابة هو الجماع وحد منشأيته التقاء الختانين المنكشف بغيبوبة الحشفة ففى صحيحه ابن بزيع قال سئلت الرضا (ع) عن الرجل يجامع المرءة قريباً من الفرج فلا ينزلان متى يجب الغسل فقال اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل فقلت التقاء الختانين هو غيبوبة الحشفة قال (ع) نعم فالجماع في القبل مع الالتقاء يوجب الجنابة باجماع من المسلمين كافة العامة والخاصة فايجابه من ضروريات الدين لا ينكره احد من المسلمين اذا كانت المدخول بها حية ولو كانت ميتة فقد اجمع الاصحاب الامامية وذهب اليه اكثر العامة وقد نقل الخلاف من ابي حنيفة فهذا الحكم لكونه ضرورياً لا يحتاج الى دليل يدل عليه مع ان الصحاح

وغيرها مستفيضة .

منها صحيحة ابن بزيع التي مر ذكرها .

ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما (ع) قال سئلته متى يجب الغسل على الرجل والمرئة فقال (ع) اذا ادخله فقد وجب الغسل والمهر والرجم .

ومنها صحيحة البنزطي صاحب الرضا (ع) قال سئلته ما يوجب يوجب الغسل على الرجل والمرئة فقال اذا اولجه وجب الغسل والمهر والرجم وصحيحة زرارة عن ابي جعفر قال (ع) جمع عمر بن خطاب اصحاب النبي (ص) فقال ما تقولون في الرجل ياتي اهله فيخالطها ولا ينزل فقال الانصار الماء من الماء وقال المهاجرون اذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل فقال لعلي (ع) ما تقول يا ابا الحسن فقال على (ع) اتوجبون عليه الحد والرجم ولا توجبون عليه صاعاً من الماء اذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل فقال عمر القول ما قال المهاجرون ودعوا ما قالت الانصار .

ومنها صحيحة علي بن يقطين قال سئلت ابا الحسن (ع) عن الرجل يصيب الجارية البكر لا يفضى اليها اعليها غسل قال اذا وضع الختان على الختان فقد وجب الغسل البكر وغير البكر .

وروى الصدوق رضوان الله عليه عن عبد الله بن علي الحلبي وطريقه اليه صحيح عن الصادق (ع) قال سئل (ع) عن الرجل يصيب المرئة فلا ينزل اعليه غسل قال كان على يقول اذا مس الختان الختان فقد وجب الغسل وكان على (ع) يقول كيف لا يوجب الغسل والحد يجب فيه .

فقوله (ع) لا توجبون عليه الحد والرجم الخ وقوله (ع) كيف لا يوجب الغسل والحد يجب فيه صريحان في اولوية وجوب الغسل من وجوب الحد والرجم وان كل ما يجب فيه الحد او الرجم يجب فيه الغسل والمراد من الحد هو ما يعم التعزير لانه حد ايضاً مع ان قولهم (ع) اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل وقول ابي الحسن (ع) اذا وضع الختان على الختان الخ وقول امير المؤمنين اذا مس الختان الختان فقد وجب الغسل كافية في تعميم وجوب الغسل وعدم الفرق بين

كون المدخول بها حية وبين كونها ميتة .

ويؤيد هذا تعميم رواية عبد الرحمن بن غنم الاوسي التي رواها في المجالس كما في الصافي الحاكية عن جماع الشاب النباش للقبور السارق للاكفان جارية من بعض بنات الانصار وقول الجارية بعد الجماع ياشاب ويلك من ديان يوم الدين يوم يقضى واياك كما تركتني عريانة في عساكر المولى ونزعتني من حفيري وسلبتني اكفاني وتركنتني اقوم جنبه الى حسابي الرواية فان جنابة الميتة مستلزمة لجنابة الشاب قطعاً فيجب عليه الغسل.

و أما المدخول بها فليست من اهل التكليف حتى يجب عليها الغسل ولكن بعد القول بصيرورتها مجنبة كما هو صريح الرواية ينبغي القول بترتب احكام الجنابة عليها لان الاحكام مرتبة على الموضوع المتحقق بهذا السبب فيجب على الاولياء رفع الجنابة عنها بالغسل كما انه يحرم عليهم وضع بدنهما في المسجد وامساس الكتاب ببعض اجزاء بدنهما وكل ما ذكر لاجل ان بدن الميت كبدن الحي في ترتب الاحكام عليه مادام باقيا على ميتة كما سيتلى عليك في احكام الاموات واما المجنونة والصبيبة فالامر اظهر فيهما لظهور الادلة في سببية الجماع لوصف الجنابة فعدم تعلق التكليف عليهما لا يمنع من تأثير الاسباب آثارها.

وكون منساق الادلة في الاحياء لا يمنع من سريان الاحكام الى الاموات بعد ورود الرواية كما ان عدم ذكر الصبيبة والمجنونة في الروايات لا ينافي شمول الحكم اياهما لان تأثير الاسباب آثارها لا يدور مدار التكليف ولا فرق بينهما وبين غيرهما في الاسباب وتأثيراتها وليس في الاخبار ما يقيد سببية الجماع بكون الموطوء او الواطى بالغا او غير مجنون ولا ما يفيد مانعية الصغرا والجنون من تأثير الجماع اثر الجنابة .

ووجوب الغسل الوارد في الاخبار كناية عن تحقق الجنابة بالتقاء الختانين لا الحكم التكليفي لانها من الاحكام الوضعية المنتزعة من منشأ انتزاعها فلا منافات بين تحققها وعدم تحقق التكليف مع ان الغسل ليس من الواجبات الشرعية المعدودة

من الاحكام الخمسة حتى بالنسبة الى العاقل والبالغ بل معنى وجوبه لزومه في رفع الحدث الاكبر وتحصيل الطهارة لمن يجب عليه ما يمنع عن صحته او كماله الحدث ويشترط فيهما الطهارة فالصغير والمجنون يجنبان كالبالغ والعاقل اذا تحقق فيهما منشأ الجنابة .

والحاصل ان المستفاد من الاخبار ان موضوع هذا الحكم الوضعي اعم من الحي والميت والصغير والبالغ والمجنون والعاقل فالملازمة بين الحد والرجم والغسل المستفادة من كلام امير المؤمنين بل ساير الأئمة عليهم السلام بل اولوية وجوب الغسل عن الحد والرجم الممكنى به عن انتزاع الجنابة تعمم الحكم على المذكورين.

فعدم جريان الاستصحاب فى الميت لعدم الفرق بينه وبين الحي لعموم الموضوع لا- لعدم احراز الموضوع فلاشك فيه حتى يتمسك بالاستصحاب .

رومن الغرائب ما صدر عن صاحب الحدائق قده حيث قال اوانه (ع) انكر عليهم ذلك مع مخالفته لاعتقادهم بمعنى انه كيف تقولون بهذا القول مع انه مخالف لمعتقدكم فان عمر بعد ما سئل عن المهاجرين والانصار واختلافهم في الجواب سئل عنه (ع) ليكون جوابه (ع) رافعا للخصومة والاختلاف ولذا قال بعد الجواب بلا اعتراض ولا اشكال القول ما قال المهاجرون الخ ولم يعترض احد الانصار من فليس المقام مقام الاسكات والالزام واما الاستدلال بما ورد من ان حرمة الميت كحرمة الحي اوازيد واعظم لتعميم الحكم على الميت فليس على ما ينبغي ضرورة عدم اناطة الجنابة باحترام الموطوء ولا فرق بين كون الميت هو الموطوء وبين كونه الواطئ باستدخال الموطوء فرجها لتحقق الالتقاء في كلا الفرضين وكذا الحال في الصغير والمجنون واما جنابة الصغير والمجنون فيرتفع بالاغتسال اذا اجتمع الشرائط التي منها النية لعدم اشتراط البلوغ والعقل في تأثير الغسل نعم الاغتسال المستجمع للمشرايط لا يتصور فى المجنون مع اطلاق الجنون واما مع الادوار فلا مانع من تطهيره في حال الافاقة.

وظهر مما تقدم حكم الوطى فى دبر المرئىة لوجوب الحد فىه المستلزم لتحقق الجنابة و يؤيده مرسله حفص بن سوفة عمن اخبره قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن الرجل ياتى اهله من خلفها قال هو احد الماتيين فىه الغسل فالملازمة المستفادة من كلام الامير (ع) و استعجابه (ع) عن عدم وجوب الغسل مع وجوب الحد كافيان لاستفادة الحكم فان قوله (ع) كيف لا يوجب الغسل والحد يجب فىه صريح فى استحالة التفكيك بينهما وقول ابي عبد الله (ع) وكان على (ع) يقول يشعر بتكرر هذا القول منه (ع) و اشتهاه قوله (ع) بالملازمة بين الحد والغسل فلا وقع المرفوعة البرقى عن ابي عبد الله (ع) قال اذا اتى الرجل المرئىة فى دبرها فلم ينزل فلاغسل عليها كما ان مرفوعة احمد بن محمد عن بعض الكوفيين يرفعه الى ابي عبد الله (ع) فى الرجل ياتى المرئىة فى دبرها وهى صائمه قال (ع) لا ينقض صومها وليس عليها غسل لا يعتمد عليها فيجب الطرح فيهما فحمل مرسله ابن سوفة على التقية فى غير محله لانها موافقة لقول امير المؤمنين (ع) فلا معارضة للمرفوعتين اياها والحال هذه.

و ظهر ايضا حكم الوطى فى دبر الغلام لشمول الملازمة بين الغسل والحد هذا المورد .

قال الانصاري قدس الله نفسه الزكية فى عداد الادلة والملازمة المتقدمة والغسل بل قوله (ع) فى رواية حفص المتقدمة هو احد الماتيين فىه الغسل بناء على رجوع الضمير الى مطلق الدبر لا خصوص دبر المرئىة وخصوص قوله (ع) فى حسنة الحضرمي المروية عن الكافي قال رسول الله (ص) من جامع غلاما جاء جنبا يوم القيمة لا ينقيه ماء الدنيا ويمكن الخدشة فى دلالة فتأمل انتهى .

فتمسك قده بالملازمة وتمسكه فى محله واما الضمير فى رواية حفص فالظاهر انه راجع الى خصوص دبر المرئىة لان السؤال عن حكمه والماتيين لا يوجدان فى غير المرئىة واما حسنة الحضرمي فواردة مورد المواعظ لبيان الاحكام ولذا امر قده بالتأمل واما الاجماع فلسنا ممن يتمسك به فى اثبات الاحكام سيما مع وضوح مدركه

ووروده عن اهل بيت العصمة واما مقالة السيد رضوان الله عليه المنقولة في المقام فهي توطئة لبيان ان هذا الحكم من ضروريات الدين لانه رضى الله عنه قال على ما نقل عنه رضى الله عنه لا اعلم خلافا بين المسلمين في ان الوطى في الموضع من ذكر او انثى يجرى مجرى القبل مع الايقاب وغيوبة الحشفة في وجوب الغسل على الفاعل والمفعول وان لم يكن انزال ولا وجدت في الكتب المصنفة لاصحابنا (ره) الا ذلك ولا سمعت ممن عاصر في من الشيوخ نحو من الستين مفتى الا بذلك .

فهذا اجماع من الكل ولو شئت ان اقول انه معلوم بالضرورة من زمن الرسول (ص) انه لا فرق بين الفرجين في هذا الحكم فان داود وان خالف في ان الوطى في القبل اذا لم يكن معه انزال لا- يوجب الغسل فانه لا يفرق بين الفرجين كما لا يفرق باقى الامة بينهما في وجوب الغسل بالايلاج في كل واحد منهما والتصل لي في هذه الازمان من بعض الشيعة الامامية ان الوطى في الدبر لا يوجب الغسل تعويلا على ان الاصل عدم الوجوب او على خبر يذكرانه في منتحبات سعد او غيرها وهذا مما لا يلتفت اليه اما الاصل فباطل لان الاجماع والقرآن وهو قوله تعالى اولامستم النساء يزيل حكمه واما الخبر فلا يعتمد عليه في معارضة الاجماع والقرآن مع انه لم يفت به فقيه ولم يعتمده عالم مع ان الاخبار تدل على ما اوردها لان كل خبر يتضمن تعليق الغسل على الجماع والايلاج في الفرج فانه يدل على ما ادعيناه لان

الفرج يتناول القبل والدبر لانه لا خلاف بين اهل اللغة واهل الشرع انتهى .

ولا يخفى على الناظر المتأمل في هذه المقالة ان ايجاب الوطى في الدبر الجنابة المستتعبة لوجوب الغسل عند قائلها من ضروريات الدين وان اشتملت على الاجماع البسيط والمركب والآية والروايات ولا ينافي الضرورة ذهاب بعض الشيعة الامامية الى عدم ايجاب لامكان عروض الشبهة في الضروريات وتمسكه رضى الله عنه بالاجماع والقرآن لابطال الاصل انما هو لالتفاته الى ان البعض لم يتوجه الى الضرورة واذا عول على الاصل والخبر الواحد مع ان الخبر لودل على عدم ايجاب يرتفع مورد الاصل لان التمسك بالاصل لا معنى له بعد وجود الدليل ولو كان مدلوله مطابقا

للاصل كما قرر في محله وقوله رضي الله عنه مع ان الاخبار تدل الخ ك الصريح في ان الحكم عنده ضروري لا يحتاج الى الدليل ولذا لم يستند في اول الاحتجاج الى الآية والروايات مع ان الآية عنده مما يدل على مدعاه وكذا الروايات .

والحاصل ان ذكر الآية والروايات لاجل دفع شبهة البعض مع دلالتها على المدعى لا لاثباته لان الضروري لا يحتاج الى الدليل .

فظهر من طول المبحث عدم الفرق بين المرئة ودبرها ودبر الغلام كما انه ظهر عدم الفرق بين الفاعل والمفعول.

واما وطى البهيمة وان لم يكن حكمه من ضروريات المذهب لكثرة الخلاف فيه الا ان الملازمة بين الحد والغسل كافية في اثبات وجوب الغسل ويؤيدها المرسل اوجب الحد اوجب الغسل لما عرفت من ان التعزير ايضاً ولا ينافي ورود الحد في موارد لم يجب فيه الغسل لان عدم الوجوب في تلك الموارد الدليل مخصص مع ان الموصول يراد منه الوطى فلا تخصيص حينئذ.

واما اصالة البرائة فساقطة بعد وجود البيان مع ان المقام ليس موارد اصالة البرائة واما استصحاب الطهارة فلا يجرى مع الاطمينان القائم مقام اليقين بالخلاف وأما التقاء الختانيين فقد عرفت من رواية ابن بزيع ان المراد منه هو غيبوبة الحشفة فليس للختان تأثير في ثبوت الحكم وليس لقوله اذا التقى الختانان مفهوم يتمسك به لنفى الوجوب في المقام .

ولذا قال علم الهدى رضي الله عنه اما الاخبار المتضمنة لايجاب عند التقاء الختانيين فليست مانعة من ايجابه في موضع آخر لا التقاء فيه لختانين على انهم يوجبون الغسل بالايلاج في فرج البهيمة وفي قبل المرئة و ان لم يكن فيه ختان فقد عملوا بخلاف ظاهر الخبر فاذا قالوا البهيمة وان لم يكن في فرجها ختان فذلك موضع الختان من غيرها فكذلك من ليس بمختون من الناس انتهى.

ويظهر من كلامه رضوان الله عليه ان هذا الحكم كان مشتهراً في زمانه ومقتضى عدم تأثير الختان سريان الحكم مع ادخال مقدار الحشفة المستلزم للموصول

ثم ان الظاهران المراد من التقاء الختانين تحاذى موضع القطع من الرجل والمرئة لا الالتصاق لما قيل من تعذر الالتقاء بمعنى المماسمة والالتصاق لان مدخل الذكر اسفل فرج المرئة وهو موضع خروج دم الحيض والمني واعلى منه ثقبه مثل الاحليل للمذكر وفوق ذلك لحم نابت كعرف الديك و هو محل الختان في الامرئة فادخال الذكر لا يوجب الالتصاق لما بينهما من الفاصل فذكر المس في صحيحة الحلبي والوقوع في صحيحة على بن يقطين و اراده التحاذى لتقاربهما كمال القرب ولذا فسر التقاء الختانين بغيوبة الحشفة وقرر الامام تفسيره بها في صحيحة ابن يزيع كما ان الظاهر من غيوبة الحشفة دخول مقدارها لاسببية دخولها ولذا عبر بالغيوبة فلا ينبغي التشكيك في تحقق الجنابة مع ادخال مقدار الحشفة من مقطوع الذكر ويقاس المقدار من المقطوع بمقدار الحشفة منه قبل القطع وليس المقام مقام ملاحظة استواء الخلقة وقياس المقدار بمستوى الخلقة وبالفرد المتعارف لان خصوصية العضو يمنع من الاطلاع بالمتعارف .

واما الاكتفاء بمسمى الدخول في المقطوع فهو خلاف الاصل مع عدم ما يدل على خلافه واما اعتبار ادخال المجموع فليس عليه دليل وقوله اولجه او ادخله لا يدل على ذلك لتحقق الادخال والايلاج بدخول وولوج البعض كما ان جعل الاصابع في الاذان يتحقق بجعل الانامل فيها لصدق جعل الشيء ودخوله في شيء آخر بجعل البعض فيه ودخوله الا ان ترتب الحكم في المقام يتوقف على غيوبة الحشفة او مقدارها فلا يترتب على مسمى الدخول والايلاج .

ومن يقول بسببية غيوبة الحشفة وموضوعيتها في تحقق الجنابة عليه ان يمنع من تحققها بادخال المقطوع كالا- او بعضا لتوقف وجود المعلول على وجود العلة وتوقف الحكم على وجود الموضوع.

وقد تحقق المسئلة بالدوران والترديد بان الادلة كلها ناظرة الى ذى الحشفة والمقطوع خارج عنه فيحتمل حصول الجنابة فيه بالمسمى ويحتمل اعتبار المجموع

ويحتمل اعتبار مقدار الحشفة والاول منتف بالاصل والثانى بالاجماع فتعين الثالث.

وفيه ان خروج المقطوع عن ذى الحشفة مع كون الادلة ناظرة اليه يوجب خروجه عن الحكم ولا يحتمل حصول الجنابة باذخال المقطوع لعدم الدليل عليه حينئذ ولا معنى لتعين الثالث لان التعيين انما يتصور في مورد وجود الشيء مع عروض الاشتباه في السبب وليس في المقام بعد كون الموضوع المقام بعد كون الموضوع هو الحشفة حك-م لذهابه بذهاب الموضوع.

والحاصل ان تحقق الجنابة من المقطوع وسببية الحشفة وموضوعيتهما مما لا يجتمعان فلا بد للحاكم به من تفسير الغيبوبة باذخال مقدارها حتى يكون الموضوع هو نفس الذكر والسبب هو اذخال مقدار الحشفة ولو من المقطوع.

ومن هنا ظهر حكم مقطوع بعض الحشفة فلا بد من تميم المقدار.

واما الوطى في دبر الخنثى فظهر ايضاً من السابق اذا كان الواطى من الرجال لعدم الفرق بين دبر الرجل ودبر المرثة واما الوطى في قبل الخنثى اعنى من له ما للرجال وما للنساء فان كانت ملحقة بالنساء فحكمه ظاهر وكذا الملحقة بالرجال بعد اعمال العلامات واعمال المرجحات مع المعارضة.

ومع عدم المرجح فهى برزخ بين الطائفتين ويجرى عليها حكمهما فتجنب باذخال الغير اياها وادخالها الغير قبلاً ودبراً لا انها مركبة من الطائفتين فلا بد ان يترتب عليها حكمهما ولذا تعطى من الميراث نصف النصيبين وتحتجب من الرجال وتغض بصرها عن النساء لانها ذكر وانثى وليس لها ان يتزوج بالرجال ولا بالنساء لشركتها من الذكورة والانوثة .

واما من اشتبه امره ولم يعلم كونه من احدى الطائفتين مع كونه مع من احديهما تساوى العلامات فيظاهر حكمه بالقرعة لانها لكل امر مشكل لا يرتفع اشكاله بغيرها فيتميز بها الموضوع ويترتب عليه حكمه ولا فرق في هذ الحكم بين الممسوح وبين غيره و من له عضوان ولم يعلم الزائد منهما من الاصلى بعد تحقق كونه من احديهما واشتباه امره وبالتامل فيما بيناه استطعت الى سبيل التوفيق بين ما ورد

من اعمال العلامات والترجيح بينها وبين ما ورد من اعمال القرعة وبين ما ورد من ترتيب احكام البرزخ فان لكل منها مورد يختص به ولا يجرى فيه غيره والتفصيل في محله.

واما ادخال الملفوف فلا ينبغي الاشكال في تأثيره اثر الجنابة لصدق الادخال والايلاج عليه سيما مع ملاحظة ما مر من ان المراد من النقاء الختاني هو تحاذيهما لا الالتقاء الحقيقي.

واما الكافر فتأثير ادخاله وانزاله اثر الجنابة يتوقف على اشتراكه مع المسلم في الاحكام الفرعية من التكليفية والوضعية كاشتراكه في اصول العقائد من التوحيد والنبوة وغيرهما فان كان طرفا للاحكام الفرعية كالمسلم فيجنب بما يجنب المسلم به و يجب عليه الغسل احرازاً للطهارة لما هي مقدمة لها الا انه لا يصح لامتناع قصد القرية الذي هو شرط لانتزاع الطهارة من افعال الوضوء والغسل وهذا الامتناع لا يمنع من وجوب الغسل عليه لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وان لم يكن كذلك وكانت الاحكام الفرعية مختصة بالمسلمين فلا معنى لتأثير السبب فيه كتأثيره في المسلم .

وهنا وجه آخر برزخ بين الوجهين المذكورين وهو تأثير الاسباب فيه وتحقق الجنابة وعدم وجوب الغسل عليه مادام كافرا التفاتا الى الفرق بين الاحكام الوضعية وبين الاحكام التكليفية فيتفرع على هذا الوجه وجوب الغسل عليه بعد ما اسلم وعدم صحة عباداته المشتركة بالطهارة قبل تحصيلها .

ولا يشمله ما ورد من هدم الاسلام ما سلف في حال الكفر لظهوره في التكليف.

فالمهم بيان حكم الكافر بالنسبة الى الاحكام الفرعية وانه مكلف بالفروع كما مكلف بالاصول او هو في معزل من فروع الاحكام لاختصاصها بالمسلمين فنقول انه ذهب اكثر الاصحاب رضوان الله عليهم الى استواء الكافر والمسلم في الاحكام الفرعية من التكليفية والوضعية كاستوائهما في اصول العقائد فالكافر عندهم مكلف بالفروع كما انه مكلف بالاصول و ذهب قليل منهم قدس الله اسرارهم كما

القاساني والاسترابادي والبحريني على ما حكى عنهم الى اختصاص المسلم بالفروع وعدم اشتراك الكافر معه فيها ومرجع هذا القول الى عدم تعلق الاحكام الفرعية على الكافر مع ثبوتها الموضوعاتها فالنزاع في المرحلة الثانية من مراحل الحكم لا المرحلة الاولى فعلى القائل بالتخصيص اثبات كون الاسلام شرطاً في مرحلة التعلق او الكفر ما نعاً او على القائل بالاشترك اثبات كون المتعلق الاحكام هواعم من الكافر والمسلم ومقتضى كون الشرطية والمانعية على خلاف الاصل وجوب الاثبات على مدعى التخصيص ومقتضى كون تعلق التكليف وارتباط الحكم الوضعي مخالفاً للأصل لزوم اثبات التعميم على القائل ولذا تمسك القائلون بالتعميم باصالة عدم التقييد وتمسك القائلون بالتخصيص باصالة عدم الشمول واستدل القائلون بالتعميم بعد الاصل بدلائل الاشتراك في التكليف ولا يخفى على المتأمل انها ليست بناظرة الى المقام بل بعضها لا ينظر الى مرحلة التعلق كما الخبر المعروف حلال محمد (ص) حلال الى يوم القيمة و حرام محمد (ص) حرام الى يوم القيمة لان المستفاد منه بقاء شريعته (ص) الى يوم القيمة.

وبعموم الآيات والاخبار في التكاليف كقوله تبارك وتعالى لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً وقوله تعالى يا ايها الناس اتقوا.

وفيه ان لفظ الناس وان كان عاماً بحسب اللفظ لكن المراد منه في الآية الأولى المسلم ولذا يقال على تارك الحج مت يهوديا او نصرانيا فالمسلم اذا ترك الحج يكفر بالترك وعدم الامثال .

فلو كان الكافر مكلفاً بالحج ما كان ينبغي دخوله ترك الحج في اليهودية والنصرانية لان بعض الكفار اسوء حالا من اليهود والنصارى فيكون ترك الحج موجبا لحسن حاله فهذا الخطاب من اقوى الدلائل على كون المكلف بالحج المسلم كما انه يدل عليه قوله تعالى ومن كفر مع ان المراد منه التارك فتركه يوجب خروجه عن الاسلام واما لاية الثانية فعدم دلالتها اوضح لان التكليف بالاصول يكفي في صحة تخاطب الكافر والامر بالتقوى لان الاجتناب من الكفراهم من الاجتناب

واما ما ورد من ذم المجوس من انهم كانوا لا- يغتسلون بالجنابة فهو ناظر الى دنائة طريقتهم وعدم كون الغسل من الجنابة من فروع احكامهم لان الذم ورد في مقام الموازنة مع القريش و كون طريقتهم ابعد من الصواب بالنسبة الى طريقة القريش .

واما قوله تعالى حكاية عن جواب اهل النار لم نك من المصلين فالمراد منه انا لم نك من الذين وظيفتهم الصلوة اى لم نك من المسلمين .

واما الاستدلال باختلاف حال قاتل النبي (ص) ومعينه وكون القاتل اشد عذا با من المعين فلا ينبغي الاصفاء اليه لان هذا الاختلاف ناش من اشتداد كفر القاتل لامن مخالفته فرعاً من الفروع ضرورة ان قتل النبي ليس من المحرمات الفرعية بل هو اشد من انكاره الموجب للكفر واطلاق المحرم عليه ليس كاطلاقه على الحكم التكليفي لانه موجب لاشد انحاء الكفر واعلى درجة الطغيان.

والحاصل ان ما استدلوا به على التعميم ليس فيه ما يطمئن النفس به .

واستدل من قال بالتخصيص بصحيفة زرارة قال قلت لابي جعفر(ع) اخبرني عن معرفة الامام منكم واجبة على جميع الخلق فقال ان الله تعالى بعث محمداً (ص) الى الناس اجمعين رسولا وحجة الله على خلقه في ارضه فمن آمن بالله وبمحمد (ص) واتبعه وصدقه فان معرفة الامام (ع) هنا واجبة عليه ومن لم يؤمن بالله ورسوله ولم يتبعه ولم يصدقه ويعرف حقهما فكيف يجب عليه معرفة الامام (ع) وهو لا يؤمن بالله ورسوله (ص) قال في الحدائق والحديث كما ترى صريح في الدلالة على خلاف ما ذكروه فانه متى لم يجب معرفة الامام قبل الايمان بالله ورسوله فبالطريق الله الاولى معرفة ساير الفروع التي هي متلقاه من الامام والحديث صحيح السند صريح الدلالة فلاوجه لطرحة والعمل بخلافه انتهى.

وقد يستشكل في الدلالة بان الانباع عبارة عن الايمان بما اتى به وترك ما تركه وعلى هذا تكون معرفة الامام وجوبها بعد معرفة ساير الاحكام وليس كذلك

مع ان معرفة الامام ليس من الاحكام الفرعية بل المراد من الرواية الترتيب في المطلوب بمعنى كون معرفة الله والرسول مطلوبة قبل معرفة الامام لان معرفة الامام طلبها مشروط بحصول معرفتهما.

وفيه ان معرفة الامام ليست مؤخرة عن اتيان ما اتى به الرسول وترك ما ترك فلو كان المراد الترتيب في المطلوب يكون معرفة الامام مؤخرة عن الاتيان والترك لتصريح الامام في متن الرواية لقوله فان معرفة الامام (ع) هنا واجبة عليه ومن لم يؤمن بالله ورسوله ولم يتبعه ولم يصدقه ويعرف حقهما فكيف يجب معرفة الامام وهو لا يؤمن بالله ورسوله فالاشكال حينئذ اقوى واصعب فلا يمكن ان يكون المراد من التبعية هو الاتيان والترك بل يجب ان يكون المراد منها هو ترك الشرك والكفر فهو عبارة اخرى عن التصديق ولذا ذكر التصديق بعد التبعية واما وجوب معرفة الامام فليس كالواجبات التكليفية بل امره اعظم واعلى شأناً من الواجبات التكليفية فمعنا وجوب معرفة الامام كونها متممة للاسلام ومكملة للديانة ومؤثرة للصحة العبادات وعدم فائدة اسلام من اسلم ولم يعرف امام زمانه ولم يعتقد بامامة جميع الأئمة فمعرفة الامام هي روح الاسلام وحقيقة الديانة ومصحح العبودية والعبادة ولذا يموت من لم يعرف الامام مיתה الجاهلية ومع ذلك كله يتوقف وجوب معرفته على التصديق بالرسول لان الايمان بالله وبالرسول مقدم على الايمان بالامام و امامته لانه خليفة الله وخليفة رسوله وهذا لترتب واقعى ذاتى لا يتقدم المتأخر على المتقدم ولا يقترن به لان المتأخر في طول المتقدم لا في عرضه فبعضها كالموضوع بالنسبة الى الاخر وقول المستشكل ان معرفة الامام ليس من الفروع مطابق للواقع الا ان كونها من اصول المذهب لا يمنع من تأخرها عن معرفة النبي ولذا استدل البحراني بتأخرها على تأخر الفروع لاجل الاولوية واستدل ايضاً بما في تفسير القمي عن الصادق (ع) في قوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وهم بالآخرة هم كافرون اترى ان الله تبارك و تعالى طلب من المشركين زكوة اموالهم وهم يشركون حيث قال فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وهم بالآخرة هم كافرون انما دعى الله

العباد للايمان فاذا آمنوا بالله ورسوله افترض عليهم الفرض وهذا الكلام من الامام عليه السلام اصرح ما في المقام فى الدلالة على المرام حيث استفهم مستعجبا منكراً لما يستفاد من ظاهر الاية وبين ما هو المراد منها من ان افتراض الفرض عليهم بعد ايمانهم بالله تعالى ورسوله (ص) فما اجاب به بعض الافاضل عن هذا الاستدلال ليس في محله.

ثم قيل بعد انكاره (ع) فسر له لى فقال (ع) ويل للمشركين الذين اشركوا بالامام الاول وهم بالائمة الاخرين كافرون واجاب بعض الافاضل ان ما ذكر تاويل والتعليل تقريب كما فى اكثر الايات فلا ينافي الظاهر وفيه ان عدم منافات التأويل المظاهر فى مقام لم ينكر الامام الظاهر واما بعد انكاره الظاهر و تفسيره الاية بما فسر بعد استدعاء التفسير منه فينا فى الظاهر كمال المنافات لان الامام بين ان ما يتراى من ظاهر الاية ليس تفسيراً لها بل التفسير ما بينه لانه (ع) بينه لمن استدعى التفسير لقوله فسر فليس من التأويل كي لا ينافي الظاهر لان التأويل فى طول التفسير على ان نفي كون الظاهر مراداً يستفاد من انكاره (ع) الظاهر لا من بيانه حتى يقال انه تأويل .

ومما استدل به على التخصيص قول امير المؤمنين عليه صلوات المصلين فى جواب الزنديق الذى جاء اليه مستدلاً بآيات اشتهت عليه كما فى احتجاج الطبرسي رضى الله عنه فكان اول ما قيدهم به الاقرار بالوحدانية والربوبية وشهادة ان لا اله الا الله فلما اقرؤا بذلك بالاقرار النبويه (ص) بالنبوة والشهادة برسالته فلما انقادوا بذلك فرض عليهم الصلوة ثم الصوم ثم الحج الخبر فتراه عليه صلوات الله جاعلاً بين المعتقدات والاحكام من الترتيب الواقعى الذى يوجب تحقق بعضها عقيب بعض آخر وتوقف اللاحق على تمامية السابق.

و اما قوله عليه الصلوة والسلام فرض عليهم الصلوة ثم الصوم ثم الحج فهو كاشف عن الترتيب فى مقام الفرض لا توقف وجوب الصوم على وجوب الصلوة وتوقف وجوب الصوم على وجوب الصلوة وتوقف وجوب الحج على وجوب الصوم ولذا غير

صلوات الله عليه اسلوب الكلام واكتفى بتم ولم يعد لفظ لما وهذه دقيقه اودعها في الكلام يعرفها الاوحدى من الناظرين في كلامه صلوات الله وسلامه عليه ويميز بين الترتيب بمعنى التوقف والترتيب بمعنى التعاقب من غير كون السابق موضوعاً للاحق فما صار اليه بعض الأفاضل من توحيد الترتيب بالمعنيين بمنزلة توحيد اشياء متعددة .

والحاصل ان امعان النظر في الروايات المذكورة يرشد الناظر فيها الى ما هو الحق من اختصاص المسلم بالفروع وعدم طرفية الكافر لها على ان وضع الاحكام الفرعية انما يناسب بالنسبة الى الرعية فللسطان ينبغي ان يجعل لرعيته ما يصلحهم العمل به ويقربهم الى حضرته ويكملهم بتخلية الرذائل وتحلية الفضائل.

واما من لم يعترف بالهيته او اعترف بها ووجد رسالة رسوله فجعله طرفاً للتكاليف مما يوجب السخرية والاستهزاء ويقبح ويستهجى من الحكيم تعالى شأنه وعظم ثنائه ولدفع هذا الاستهجان والقبح قال الامام (ع) فكيف يجب عليه معرفة الامام وهو لا يؤمن بالله ورسوله.

وفي تفسير القمى ترى ان الله تبارك وتعالى طلب من المشركين زكوة اموالهم الى اخره فمفاد هذين القولين متحد وهو دفع القبح والاستهجان .

ثم ان شيخنا الانصارى قد حث تقطن الى هذا المعنى سلك مسلكاً وسطاً واتخذ سبيلاً مقتصداً متوسطاً ظناً منه رضوان الله عليه انه يرتفع به الاستهجان والقبح و اجاب عن استدلال المخصصين بالروايات المذكورة باننا لا نقول بكون الكفار مخاطبين بالفروع تفصيلاً كيف وهم جاهلون بها غافلون عنها وكيف يعقل خطاب منكرى الصانع والانبياء وعلى تقدير الالتفات فيستهجن بل يقبح خطاب من انكر الرسول بالايمان بخليفته والمعرفة بحقه واخذ الاحكام منه بل المراد ان المنكر للرسول مثلاً يخاطب بالايمان به والايتمار باوامره والانتها عن نواهيه فان آمن وحصل له ذلك كله كان مطيعاً وان لم يؤمن ففعل المحرمات وترك الواجبات عوقب عليها كما يعاقب على ترك الايمان لمخاطبته لها اجمالاً وان لم يخاطب

تفصيلاً لفعل الصلوة وترك الزناء ونحو ذلك لغفلته عنها ثم مثل بجعل السلطان حاكماً لاهل بلد و امر الرعية بتبعته الحاكم واخذ الاحكام منه فلم يدعن تلك الرعية لذلك الحاكم ولم ياخذ والاحكام منه و عدم قبح عقابهم بكل واحد من المخالفات.

ومحصل هذا لكلام من هذا القمقام كون الكفار مكلفين بالاجمال وعدم قبح تكليف الكافر اجمالاً وانت خبير بعدم الفرق بين الاجمال والتفصيل في القبح والاستهجان وليس ما مثل مماثلاً لما نحن فيه بل المثال المناسب للمقام هو وضع ملك من الملوك تكاليف لغير رعيته الذى لم يقل ولم يعتقد بملكه وسلطنته بل لمن يكون في مقام الرد والمخاصمة فحينئذ يتضح قبحه واستهجانه .

والحاصل ان الكافر ليس مكلفاً بالفروع فلا يجب عليه ما يشترط بالطهارة كي يجب الغسل لتحصيلها .

و اما انزال الكافر كادخاله ليس مما لا اثر له اصلاً حتى بعد اسلامه بل هما مما يؤثر ان بعد ما اسلم الكافر لانهما مما جعل في الشرع سبباً لانتزاع الطهارة وعدم تأثيرهما في حال الكفر لا ينافي تأثيرهما في حال الاسلام لاختلاف الحالين فالانزال كالدخال مقتضى لانتزاع الطهارة منه ولا يؤثر المقتضى الا بعد وجود شرطه وارتفاع مانعه كما ان الاستطاعة يؤثر في وجوب الحج على المستطيع بعد اسلامه و ارتفاع كفره.

فبعد ما اسلم يجب عليه الغسل لتحصيل الشرط اذا وجب عليه المشروط .

و اما المخالف فيجب عليه الفروع لان الولاية شرط للقبول بمعنى التأثير في النشأة الاخرى فانه في تلك النشأة كالتارك للواجبات والمندومات واما الوجوب والصحة بمعنى الموافقة لجعل الشارع فليس الولاية شرطاً لهما واما وجوب الزكاة على المستبصر مع الاداء في حال المخالفة فلا عطائها لغير اهلها فلو فرض صرفه الزكاة في مصرف عينه الشارع كما لو اعطاها امامياً يكون مصرفاً للمزكاة لا يجب عليه بعد الاستبصار ادائها .

واما المرتد فان كان ملياً و تاب بعد ارتداده و دخل في الاسلام ثانياً فاعماله السابقة عن الارتداد صحيحة لا يجب قضائها عليه فلا يبطل شيء من عمله بل يجب عليه قضاء ما فات عنه في زمان ارتداده وليس كالكافر الاصلى لانه دخل في ربة الاسلام فلا يرتفع عنه التكليف بالارتداد والرجوع ولولم يتب ولم يرجع الى الاسلام ومات كافراً فحبط عمله واشتد عذابه فهو اسوأ حالا ممن بقى على كفره حتى مات ويدل على صحة عباداته مع التوبة قوله (ع) في رواية زرارة من كان مؤمناً فحج وعمل في ايمانه ثم اصابته فتنة فكفر ثم تاب وآمن يجب له كل عمل صالح عمله في ايمانه ولا يبطل منه شيء واما حبط عمله مع عدم التوبة والرجوع لان كفره محبط لاعماله لانه ندم عما عمل "

واما ان كان فطرياً فحكمه في ظاهر الشرع عدم قبول توبته فوظيفة المسلمين المعاملة معه كمعاملتهم مع الكافر واما لو بقى حياً و تاب من ارتداده ورجع الى الاسلام بينه وبين ربه فمقتضى رفته تعالى شأنه العفو عنه ومقتضى طغيانه تعذيبه فعليه بعد ما تاب جبران ما فات عنه في زمان الارتداد رجاء عفوهِ وصفحهِ ضرورة ان عفوهِ اعظم من طغيانه وكرمه اومع من عصيانه على ان القنوط والياس من روح الله من اعظم الكبائر.

واما الاحكام فيحرم عليه قراءة ما يوجب قرائته السجود عليه وهو اربع آيات في اربع سور من القرآن وهي سورة (اقراء) وسورة (النجم) وسورة (حم السجدة) وسورة (الم السجدة) واما حرمة تمام السورة فلا دليل عليه قال المفيد رضوان الله عليه في المقنعة ولا بأس ان يقرأ من سور القرآن ما شاء ما بينه وبين سبع آيات الا اربع سور منه فانه لا يقرأهما حتى يتطهر وهي سورة سجدة لقمن وحم السجدة والنجم اذا هوى واقراء باسم ربك لان في هذه السور سجوداً واجباً ولا يجوز السجود الا لظاهر من النجاسات بلاخلاف انتهى و مقتضى هذا التعليل انحصار الحرمة في قراءة ما توجب قرائته السجدة وهو لفظ مخصوص في كل من السور فلا يجري في تمام السور لعدم ايجاب ماسوى اللفظ المخصوص من السور بل الايات السجدة

ولذا استثنى ابو جعفر (ع) في موثقة زرارة ومحمد بن مسلم بقوله (ع) الا السجدة ولم يستثن (ع) السورة ولا لآية .

وما قيل من انه لا بد من تقدير مضاف اذ لا يراد السجدة التي هي وضع الجهة وهو اما ان يكون لفظ السورة او الآية والاول اولى لاشتغال التعبير عن السور نحو ذلك من الالفاظ المشهورة كالبقرة وآل عمران والانعام والرحمن وان كان في غاية المتانة الا ان ارادة ما يوجب قرأته السجدة اولى وامتن منه وليس في الاخبار ما يدل على حرمة ما سوى اللفظ الموجب للسجدة .

سوى ما نقل المحقق عن جامع البنظي حيث قال في المعتبر مسئلة يجوز للجنب والحائض أن يقرأ ما شاء من القرآن الاسور العزائم الاربع وهي اقرء باسم ربك الذي خلق والنجم وتنزيل السجدة وحم السجدة روى ذلك البنظي في جامعه عن المثنى عن الحسن الصيقل عن أبي عبد الله (ع) وهو مذهب فقهائنا اجمع انتهى ولم يذكر قده متن الرواية كي ينظر في دلالتها وما ذكره لا يفيد الحرمة واستظهاره قده وان كان مما يوجب الاطمينان سيما مع قوله قده روى ذلك البنظي في جامعه الا ان احتمال الخلاف قائم فلا يقيد بها الاطلاقات المجوزة للمقراءة.

واما رواية ابي جعفر بن بابويه باسناده عن ابي سعيد الخدري في وصية النبي (ص) العلى (ع) انه قال يا على من كان جنبا في الفراش مع امرئته للايقراء القرآن فاني اخشى ان تنزل عليهما نار من السماء فتحرقهما فان كانت مطلقة تشمل جميع القرآن فتعارض المطلقات المجوزة الا انها مشتملة لخصوصية كون القراءة في الفراش مع المرأة فيجب حملها على هذا الحال وحملها الصدوق على قراءة العزائم فان كان المراد منها هو سور العزائم فهو حمل بلا دليل وان كان المراد منها هي الالفاظ الموجبة للسجدة فدليل الحمل هو موثقة زرارة ومحمد بن مسلم واحتمل صاحب الوسائل النسخ من غير دليل ولا احتياج اليه لان الخصوصية المذكورة كافية للحكم بالحرمة القرآن في تلك الحالة .

بالنسبة الى جميع والحاصل ان العمومات والاطلاقات الآمرة بقراءة القرآن تفيد استحبابها

في احكام الجنب في كل حال وزمان ولم يثبت التخصيص والتقييد الا في حالة مخصوصة وهي كون الشخص مع امرائه في الفراش جنباً ومن القرآن ما يوجب قرائته السجدة وام--- ساير القرآن كساير الحالات فباق على اصل الاستحباب واستدلال المفيد رضوان الله عليه على الحرمة اعنى حرمة السور الاربع باشتغالها على ما يوجب السجدة ليس على ما ينبغى لعدم كفاية الاشتغال لثبوت الحرمة مع ان موثقة ابي عبيدة الحداد مشعرة بعدم حرمة السجدة على الحائض اذا سمعت السجدة.

حيث قال سنلت ابا جعفر (ع) عن الطامت تسمع السجدة قال (ع) ان كانت من العزائم فلتسجد اذا سمعتها وقوله تسمع السجدة يؤيد ما بيناه من كون المراد من السجدة هو اللفظ الموجب لها ضرورة ان سماع سور العزائم لا يوجب السجدة بل قول الامام (ع) يدل على ان المراد هو ما بيناه.

وتحديده (قده) عدم البأس بما شاء القارى بينه وبين سبع آيات مستند الى رواية سماعة المضمرة حيث قال سئلته عن الجنب هل يقرأ القرآن قال ما بينه وبين سبع آيات قال الشيخ رضى الله عنه بعد ايراد هذه الرواية وفي رواية زرعة عن سماعة سبعين آية قال المحدث العاملي (قده) بعد ايراد هاتين الروايتين حمل جماعة من الاصحاب هذا على الكرامة وما تقدم على نفى التحريم وهو محتمل للمتقية لتشديد العامة في ذلك فيحصل الشك في الكراهة انتهى وفيه تائيد لما بيناه .

واما مس الجنب كتابة القرآن واسم الله تعالى واسماء الانبياء والائمة والمنقوش في الدراهم والمنسوج والمخيط وغيرها قد ظهر حكمه في مبحث الوضوء وقد اشبعنا الكلام في ذلك المبحث.

ويحرم على الجنب كونه في المسجدين مسجد الحرام ومسجد الرسول (ص) سواء كان على وجه الاختيار او على وجه التوقف واللبث قائماً او قاعداً فان كان خارجاً منهما يحرم عليه الدخول وان اجنب بالاحتلام في المسجد يجب عليه التيمم فوراً لان تأخيره يوجب الكون فيهما اختياراً ويحرم عليه ان يجنب فيه ويحتمل وجوب المبادرة بالخروج من دون تيمم لو استتبت قلة بقائه في المسجد كما لو كان قريباً

بباب المسجد قربا يوجب ازدياد مدة التيمم عن مدة الخروج فينبغي ان يحمل ما ورد من التيمم على صورة ازدياد مدة الخروج عن مدة التيمم لان الممنوع هو كون الجنب فيهما فيكون المطلوب تقليل مدته .

واما ساير المساجد فيحرم له اللبث والوقوف قائما كان او قاعدا و يجوز الاجتياز فيها.

ويدل على هذا التفصيل حسنة جميل بن دراج قال سئلت ابا عبد الله عن الجنب يجلس في المساجد قال لا ولكن يمر فيها كلها الا المسجد الحرام ومسجد الرسول (ص) كذا موثقة عن أبي عبد الله (ع) قال المجنب ان يمشى في المساجد كلمها ولا يجلس فيها الا المسجد الحرام ومسجد الرسول (ص) و صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا قال (ع) الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين ان الله تبارك وتعالى يقول ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا .

واستدلال الامام (ع) بالاية على حرمة دخول الحائض والجنب المسجد شاهد قوى على ان الحائض كالجنب في هذا الحكم واما استدلاله (ع) بها عليها مع كون صدر الآية هو النهى عن القرب بالصلوة فلان لفظ الصلوة معناه العطف المستلزم للقرب فهو يشمل الاركان المنصوصة والمسجد الذي اعد ليقاعها فيه فالدخول في المسجد تقرب الى الله تعالى كما ان الاحرام بالاركان كذلك فيصح ان يراد بهذا اللفظ الاركان كما يدل عليها قوله تعالى حتى تعلموا وان يراد به المسجد كما يدل عليه قوله تعالى الا عابري سبيل وليس المراد من العابرين المسافرين لبيان حكمهم في هذه الاية بقوله وان كنتم مرضى او على سفر ويكفي في عدم كون المراد المسافرين استدلال الامام على جواز الاجتياز بهذه الجملة وليس ما ذكر من استعمال لفظ واحد في المعنيين كي يناقش في جوازه لوجود الجامع ولا يخفى على احد ان المسجد من مواضع القرب الى الله تعالى وفي هذا الباب اخبار كثيرة.

ولو احتلم في احد المسجدين يجب عليه التيمم ثم الخروج ويدل على هذا

الحكم مرفوعة محمد بن يحيى عن ابي حمزة قال قال ابو جعفر (ع) اذا كان الرجل نائماً في المسجد الحرام او مسجد الرسول فاحتلم فاصابته جنابة فليتييم ولا يمر في المسجد الا متيماً حتى يخرج منه ثم يغتسل وكذلك الحائض اذا اصابها الحيض تفعل ذلك ولا بأس ان يمر في سائر المساجد ولا يجلسان فيها والرواية وان كانت مطلقة الا ان الاحتمال المذكور سابقاً قائم لما فيه من تقليل الكون في المسجد .

ولا يجوز له وضع شيء في المسجد لصحيحة عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (ع) قال سئلت ابا عبد الله (ع) الي الله عن الجنب والحائض يتناولان من المسجد المناع يكون فيه قال نعم ولكن لا يضعان في المسجد شيئاً وظاهر الصحيحة حرمة الوضع مطلقاً مع استتباع الدخول وعدمه ولعل الوجه فيه اكتساب ما يصحبه الجنب قذارة معنوية لاجل المصاحبة ولا يكون الوجه فيه استلزام الوضع الدخول حتى يقال ان الوضع لا يستلزم الدخول .

ويدل على حرمة الوضع ايضاً صحيحة زرارة وحمد بن مسلم عن ابي جعفر قال الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين الى ان قال ويأخذان من المسجد ولا يضعان فيه شيئاً قال زرارة قلت له فمابا لهما يأخذان منه ولا يضعان فيه قال (ع) لانهما لا يقدران على اخذ ما فيه الا منه و يقدران على وضع ما بيدهما في غيره .

واما ما رواه في تفسير على بن ابراهيم مرسلاً عن الصادق (ع) قال يضعان فيه الشيء ولا يأخذان منه وتعليقه بقوله (ع) لانهما يقدران على وضع الشيء فيه من غير دخول ولا يقدران على اخذ ما فيه حتى يدخلوا وارسال هذه الرواية يوجب ضعفها في معارضة ما تقدم الا ان العمل بمضمونه وحمل ما تقدم على الكراهة ليس بمنكر كما حكى عن بعض الاصحاب لان النهي اعم من الكراهة والتحريم ولا بد ان يحمل جواز تناول المتاع من المسجد على صورة عدم استتباعه الدخول .

والاقوى الحاق بيوت الانبياء واولاد الانبياء اعني ائمتنا (ع) بيوت الله تعالى شأنه لانهم منزلون منزلته تعالى حيث انهم خلفائه في ارضه وامنائه على خلقه فحرمة

بيوتهم كحرمة بيوته فايدائهم ايدائه تعالى شأنه كما ان حبههم حبه وعداوتهم عداوته فان مقتضى تنزيلهم منزلته تعالى جريان ما يجرى عليه تعالى عليهم (ع) وان كان الحكم فيهم ليس في القوة بمثابة الحكم فيه لآكن يستتبع الحكم الجارى فيهم جريانه فيه لاقتضاء التنزيل ذلك وهذا الحكم مما يستقل به العقل لا ينكره من له ادنى مسكة وقد مر فى رواية ابان بن تغلب قوله تعالى شأنه فى جواب سؤال النبي (ص) ما يؤيد ما بيناه .

ويدل عليه ايضاً ما رواه الكشى فى كتاب الرجال باسناده عن رجل عن بكير قال لقيت ابا بصير المرادى فقال اين تريد قلت اريد مولاك قال انا اتبعك فمضى فدخلنا عليه واحد النظر اليه وقال هكذا تدخل بيوت الانبياء وانت جنب فقال اعوذ بالله من غضب الله وغضبك وقال استغفر الله ولا اعوذ وفي هذه الرواية دلائل لما بيناه فقوله تدخل بيوت الانبياء وانت جنب يشعر بالتنزيل الذي ذكرناه كما ان فى قول المرادى اعوذ بالله من غضب الله وغضبك اشعار باستتباع غضب الامام غضب البارى تعالى واستغفار المرادى وتوبته تدلان على الحرمة ايضاً كما ان غضب الامام دليل عليها ضرورة ان الامام لا يغضب عن امر مكروه .

ولا ينافى ما بيناه من الحرمة قول ابي عبد الله اما تعلم انه لا ينبغى لجنب ان يدخل بيوت الانبياء وان لفظ لا ينبغى اعم ومفاد رواية الكشى هو خصوص الحرمة ولا يعارض العام الخاص كما انه لا ينافى ما روى فى قضية ابي بصير مما ليس بصراحة رواية الكشى .

و يؤيد ما بيناه ما نقل على بن عيسى الاربلى فى كشف الغمه من كتاب الدلائل لعبد الله بن جعفر الحميري عن ابي بصير فى رواية ان ابا عبد الله (ع) قال له يا ابا عبد قم فاغتسل فقامت واغتسلت فان الامر بالاغتسال يشعر بعدم جواز تأخير الغسل .

ورواية سعيد بن هبة الله الراوندى فى الخرائج والجرائح عن جابر عن على بن الحسين (ع) ان اعرابياً دخل على الحسين (ع) فقال له اما تستحيى يا اعرابى

تدخل على امامك وانت جنب على ما نقل في الوسائل تكشف عن الحرمة ايضاً.

والروضات المقدسة والمشاهد المشرفة للنبي (ص) والائمة في حكم بيوتهم (ع) لان احترامهم بعد الوفاة كاحترامهم في زمن الحياة ويظهر من الروايات المذكورة حرمة الدخول لا المكث واللبث مع حلية الدخول فيوتهم وروضاتهم جارية في هذ الحكم مجرى مسجد الحرام ومسجد الرسول وما قلنا من اللاحاق لا يخلو من المسامحة بالنسبة الى الروضات المقدسة الشريفة ضرورة ان كل ارض دفن فيه احد من المعصومين (ع) يعنون بعنوان المسجدية فانها يصير بالدفن ممحضة للعبادة وهذا في نفس الروضات لا اشكال فيه واما الرواق فهو ايضاً أعد للعبادة بالجعل ولولم يحض بصرف الدفن مع كون دخوله على خلاف التعظيم والتكريم الواجبين .

ويكره للجنب الاكل والشرب لما ورد عن أمير المؤمنين عليه صلوات المصلين في حديث المناهى انه نهى رسول الله عن الاكل على الجنابة.

وقول ابي جعفر (ع) في صحيح الحلبي اذا كان الرجل جنباً لم ياكل ولم يشرب حتى يتوضأ وخبر السكوني عن الصادق (ع) قال لا يدوق شيئاً حتى يغسل يده ويتمضمض فانه يخاف عليه من الوضح وفي رواية ان الاكل في حال الجنابة يورث الفقر وحيث ان الاكل والشرب يقتضيان الوضح والفقر والتوضأ وغسل اليد والمضمضة من موانع ذلك الاقتضاء كره الاكل والشرب واستحب التوضأ او غسل اليد والمضمضة .

قال في المدارك والذى وقفت عليه في هذه المسئلة من الاخبار المعتبرة ما رواه الشيخ في الصحيح عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قلت لابي عبد الله (ع) اياكل الجنب قبل ان يتوضأ قال (ع) انا لنكسل ولكن يغسل والوضوء افضل .

وفي الصحيح عن أبي جعفر (ع) قال الجنب اذا اراد ان ياكل ويشرب غسل يده وتمضمض وغسل وجهه واكل وشرب ومقتضى الرواية الاولى استحباب الوضوء لمريد الاكل والشرب اوغسل اليد خاصة ومقتضى الثانية الامر لغسل اليد والوجه

والمضمضة وليس فيهما دلالة على كراهة الاكل والشرب بدون ذلك ولا على توقف زوال الكراهة على المضمضة والاستنشاق او خفتها بذلك انتهى وحصره (قده) الاخبار المعتبرة في هذه المسئلة في الصحيحين المذكورين مما هو مستبعد عن مثله المتبحر في الاخبار لان صحيح الحلبي وارد في هذه المسئلة ومفاده المنع عن الاكل والشرب حتى يتوضأ والمستفاد من المنع الكراهة وارتفاع المنع بالتوضأ لا معنى له الا ارتفاع الكراهة او خفتها والا لم يكن التوضأ غاية وهداً للمنع عن الاكل والشرب وفي صحيحة عبد الرحمن ايضاً اشعار بهذا التحديد لانه سئل عن اكل الجنب قبل التوضأ فكانه كان مسبوفاً بتأثير التوضؤ في رفع الكراهة و الفرق بين الاكل قبل الوضوء بينه وبعده وفي جواب الامام ايضاً اشعار بالحكم المذكور فقوله انا لنكسل و لكن يغسل الخ معناه المنع عن الاكل قبل الغسل او الوضوء وادنى مقتضيات المنع الكراهة وقوله (ع) انا لنكسل اى نستقل والمراد انكم تستقلون لان المعصومين لا يرتكبون الكراهة وهذا النحو من التعابير شائع في المحاورات فقد ينسب المتكلم امراً من الامور الى نفسه والمقصود نسبه الى المخاطب.

فملخص قوله (ع) انه لا ينبغي الكسالة والاستقلال في الغسل او الوضوء قبل الاكل فحكم المحقق في الشرايع بتخفيف الكراهة بالمضمضة في غاية القوة واما الاستنشاق فليس في الاخبار ذكر منه سوى ما حكى من فقه الرضوي الذي لاحجة فيه فكان الانسب تركه وذكر غسل اليد وغسل الوجه والوضوء لورودها في الاخبار.

واما ذكر المضمضة فلا- يكفي في ذكر الاستنشاق لان لكل منهما تأثيراً ليس للاخر والاكل والشرب يناسب المضمضة لا الاستنشاق ومقتضى ذكر هذه الامور في الاخبار سببية كل واحد منها لتخفيف الكراهة ولعل بجمعها ترتفع و ببعضها تخفف والوضوء افضل لتصريح افضليته في صحيحة عبدالرحمن ولاستجماعه الاسباب جزءاً وتكميلاً والاثنان منها افضل من الواحد والثلاثة افضل من الاثنان الا ان الوضوء افضل من الجميع لانه اكمل .

ان قلت مالمانع من حمل الاخبار الناهية على الحرمة وكون الاسباب رافعا

المحرمة وما الموجب لحملها على الكراهة قلت المانع والموجب هو قول الصادق اذا سئل عن الجنب ياكل ويشرب ويقراء القرآن نعم ياكل ويشرب ويقراء ويذكر ما شاء.

واما النوم فيكفي في الحكم بجوازه صحيح الاعرج قال سمعت الصادق (ع) يقول ينام الرجل وهو جنب وتنام المرثة وهي جنب كما انه يكفي في الحكم بالكراهة عبدالرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق (ع) قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن الرجل يواقع اهله اينام على ذلك قال ان الله يتوفى الانفس في منامها ولا يدري ما يطرقه من البلية اذا فرغ فليغتسل .

وكذا صحيح الحلبي اعنى عبيد الله قال سئل الصادق عن الرجل ينبغي له ان ينام وهو جنب قال يكره ذلك حتى يتوضأ فهذا الصحيح يدل على الكراهة وتخفيفها بالتوضأ وموثقة سماعة ايضاً تدل على الجواز والكراهة قال سئلته عن الجنب يجب ان ينام ثم يريد النوم قال من اراد ان يتوضأ فليفعل و الغسل افضل من ذلك فان نام ولم يتوضأ ولم يغتسل فليس عليه شيء وهذه الموثقة تدل على استحباب التوضأ والمبادرة الى الاغتسال.

وبعض الاصحاب استظهر من صحيح الحلبي الخفة وبعض آخر حكم بارتقاع الكراهة وتحديد الكراهة بالتوضأ يقوى الثاني وصدق الجنب على المتوضأ وصحيح عبدالرحمن يقوى الادل وقول امير المؤمنين (ع) في رواية رواها الصدوق في العلل لا ينام المسلم وهو جنب ولا ينام الاعلى ظهور فان لم يجد الماء فيتيمم بالصعيد ظاهر في الغسل والتيمم بدله فيؤيد الاول ايضاً وقيد بعضهم على ما حكى الكراهة بما اذا لم يرد الجنب العود الى الجماع والظاهر ان هذا التقييد لما ذكره الصدوق بعد رواية الحلبي قال وفي حديث آخر انا انام على ذلك حتى اصبح اني اريد ان اعود ولا يخفى ضعف هذا التقييد واضعف منه التعليل ونسبته الى الامام فلا يرضى العارف بالامام ومقاماته نسبة ما ذكر اليه (ع) فما ذكر بعدم الاصغاء اليه اخرى وبعدم الذكر اولى.

ويكره للجنب الخضاب مع جوازه لما في بعض الاخبار من النهي عنه وفي بعض الآ-خر نفى البأس عنه ويفسرهما ما رواه الحسن بن الفضل الطبرسي في مكارم - الاخلاق نقلا من كتاب اللباس للعايشي عن علي بن موسى الرضا (ع) على ما حكى عنه في الوسائل قال (ع) يكره ان يختضب الرجل وهو جنب وقال من اختضب وهو جنب او اجنب في خضابه لم يؤمن عليه ان يصيبه الشيطان بسوء.

ويظهر من رواية ابي سعيد ان كراهة الجنابة للمختضب انما قبل تأثير الحناء اثره واخذه ماخذه لا به قال قلت لابي ابراهيم تختضب الرجل وهو جنب قال لا قلت فيجنب وهو مختضب قال لا ثم مكث ثم قال يا ابا سعيد الا ادلك على شيء تفعله قلت بلى قال اذا اختضبت بالحناء واخذ الحناء ماخذه فحينئذ فجامع هذه الرواية ان كراهة الاختضاب ليست لاجل منع جسم وصول الماء الى الجسد لعدم الفرق في المنع قبل اخذ الحناء ماخذه وبلوغه وبعده بل بعد البلوغ امنع من وصول الماء الى الجسد شدة اتصاله بعد البلوغ وبعد زواله بالماء على ان الموجب لو كان هو المنع من وصول الماء لكان الاختضاب ممنوعا لا نكروها قال المفيد (ره) في المقنعة ويكره للحائض والنفساء ان يختصبن ايديهن وارجلهن بالحناء وشبهه مما لا يزيله الماء لان ذلك يمنع وصول الماء الى ظاهر جوارحهن التي عليها الخضاب وظاهر قوله ويكره مخالف لقوله يمنع لان المنع يستلزم الحرمة ولذا قيل ان عبارة المفيد رضوان الله عليه يشعر بالمنع وقال في المعتمد لعل نظره (ره) الى ان اللون عرض لا- ينتقل فيلزم حصول اجزاء من الخضاب في محل اللون ليكون وجود اللون بوجودها الا انها خفيفة لا يمنع الماء منعاً تاماً فكرهت لذلك.

ولا يخفى على المتأمل ان هذا الاعتذار كاصل القول بعيد عن الصواب لان الباقي من الاجزاء الموجود بوجودها اللون ان كان مما يمنع من الوصول اي وصول الماء فانها بطلان الغسل لا الكراهة وان لم يكن بهذه المثابة ولم يمنع من الوصول فلا وجه للكراهة وقد دلت الاخبار على صحة الغسل مع بقاء الصفرة من الطيب

والزعفران فالمدرک للکراهة هو اخبار اهل بیت العصمة لامثل هذه الاعترابات الغير المفیده.

واما سنن الغسل فهی عبارة عن امور بعضها الاسباغ ککون الغسل بصاع من الماء وبعضها لدفع احتمال الجنابة کالبول قبل الغسل وبعضها للاستظهار اعنى تحصيل کمال الاطمینان بتحقق الغسل کامرار الید علی الجسد وبعضها لدفع شبهة النجاسة کغسل الیدین من المرفقین او من دون المرفق او من الزندین علی اختلاف الشبهات وتثلیث الغسل لاجل تیقن تطهیره مع فرض التنجس .

وبعضها لاجل تحصيل ارتباط امر الی الغسل کتقدیم النیة .

وبعضها لاجل زیادة التنظیف کالمضمضة والاستنشاق واما التخلیل فهو کالامرار واما العلل المذکورة سوى الاخیرین علی لجعل هذه الاحکام فلا یجب وجود العلة لوجود المعلول فان وجودها فی بعض الاحیان اوجب جعل حکم وبعد الجعل یتقی علی حاله فالمدرک لهذا السنن هو الاخبار الواردة عن المعصومین (ع) لا حکم المذکورة لعدم جواز الافتاء بها لولا الاخبار فلا بد من ذکر بعض الاخبار الدالة علیها لیطمئن الناظر الیها بورودها فی الاخبار.

روی محمد بن مسلم فی الصحیح عن احدهما قال سئلته عن غسل الجنابة فقال تبدأ بکفیک فتغسلهما ثم فرجک ثم تصب علی رأسک ثلاثاً ثم تصب علی سائر جسدک مرتین فماجری علیہ الماء فقد طهر.

وروی زرارة فی الصحیح عن أبی جعفر (ع) قال من انقرد بالغسل وحده فلا بد له من صاع .

وروی زرارة فی الصحیح عن ابی عبد الله قال سئلت ابا عبد الله عن غسل الجنابة فقال تبدأ فتغسل کفیک ثم تفرغ بیمینک علی شمالک فتغسل فرجک و مرفقک ثم تمضمض واستنشق ثم تغسل جسدک من لدن قرنک الی قدمیک لیس قبله ولا بعده وضوء وکل شیء امسسته الماء فقد انقیته ولوان رجلا جنبا ارتمس فی الماء ارتماسه واحدة اجزاء ذلك وان لم یدلک جسده.

وفي صحيحة حكم بن حكيم قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن غسل الجنابة فقال افض على كفك اليمنى من الماء فاعلمها ثم اغسل ما اصاب جسدك من اذى ثم اغسل فرجك وافض على راسك وجسدك فاغتسل.

وروى احمد بن محمد اعنى ابن ابي نصر عن الرضا (ع) قال سئلت ابا الحسن الرضا (ع) عن غسل الجنابة فقال (ع) تغسل يدك اليمنى من المرفقين الى اصابعك وتبول ان قدرت على البول ثم تدخل يدك فى الاناء ثم اغسل ما اصابك منه ثم افض على رأسك وجسدك ولا وضوء فيه وروى ابو بصير قال سئلت ابا عبدالله عن غسل الجنابة فقال (ع) يصب على يديك الماء فتغسل كفيك ثم تدخل يدك فتغسل فرجك ثم تتمضمض وتستنشق وتصب الماء على رأسك ثلاث مرات وتغسل وجهك وتفيض على جسدك الماء.

وروى على بن جعفر في كتابه على ما نقل العاملي عن اخيه موسى بن جعفر (ع) في حديث انه ينبغي له ان يتمضمض ويستنشق ويمريده على ما نالت من جسده وروى عبدالله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) قال المضمضة والاستنشاق مما سن رسول الله (ص) واما ما ورد من عدم كون المضمضة والاستنشاق من الغسل فالمراد عدم كونهما من اجزائه التى لها دخل فى انتزاع الطهارة لا انهما ليسا من سننه وقد تقدم فى مبحث الوضوء ما يؤيد ما بيناه فى المقام فمن راجع اليه ازداد بصيرة واما التحديد بالصاع فالظاهر انه ناظر الى الطرف الاقل ويحتمل ضعيفاً ان يكون ناظراً الى الطرفين واما تقييد الانفراد بالغسل فى استحباب الصاع فلا يدل على عدمه مع الاشتراك الا ان صحيحة معاوية بن عمار ظاهرة فى الا-جتزاء باقل من صاع حيث قال سمعت ابا عبد الله يقول كان رسول الله (ص) يغتسل بصاع واذا كان معه (ص) بعض نسائه يغتسل بصاع ومد.

كما ان صحيحة محمد بن مسلم صريحة فيه قال كان رسول الله يغتسل بخمسة امداد بينه وبين صاحبه وكذا صحيحة زرارة قال قال ابو جعفر اغتسل رسول الله هو وزوجته من خمسة امداد من اناء فقال له زرارة كيف صنع قال بدء هو فضرب يده

الماء قبلها فانقى فرجه ثم ضربت هي فانقت فرجها ثم افاض هو و افاضت هي على نفسها حتى فرغا و كان الذي اغتسل به النبي (ص) ثلاثة امداد و الذي اغتسلت به مدين وانما اجزاء عنهما لانهما اشركا فيه جميعا ومن انفرد بال غسل وحده فلا بد له من صاع فظاهر الصحيحة الاولى وصريحة الثانية والثالثة عدم استحباب الصاع مع الاشتراك لعدم ترك النبي (ص) الاستحباب و يمكن ان يكون الاجتزاء بالمقدار المذكور لفقد الزايد منه حين الاغتسال و كيف يمكن استقلاله ماء الغسل باقل من صاع وقد قال صلى الله عليه وآله الوضوء بمد والغسل بصاع وسياتي اقوام من بعدى يستقلون ذلك اولئك على خلاف سنتي والثابت على سنتي معي في حظيرة القدس .

ويمكن ان يكون بتكرار الماء مع فقد اكثر من خمسة امداد كما يشعر تعليقه (ع) بقوله وانما اجزاء عنهما لانهما اشركا فيه جميعا و حينئذ يكون معنى قوله (ع) وكان الذي اغتسل به النبي (ص) ثلاثة امداد والذي اغتسلت به مدين انه (ص) اخذ من الاناء ثلاثة امداد واخذت صاحبه (ص) مدين .

والحاصل ان الاشتراك في الاغتسال لا يرفع حكم الاستحباب .

و من نسى غسل الجنابة حتى صلى وصام جنبا فعليه الاعادة او القضاء لعدم صحة العبادة المشترطة بالطهارة ولقول الصادق في صحيحة الحلبي اذا سئل عن رجل اجنب في شهر رمضان فنسى ان يغتسل حتى خرج شهر رمضان عليه ان يغتسل و يقضى الصلوة والصيام و في حكم نسيان الغسل نسيان بعض اجزاء الغسل لعدم اع الطهارة مع عدم غسل البعض وفي هذا المعنى اخبار كثيرة في مبحث الوضوء والغسل و محل هذه المسئلة في شرايط الصلوة والصوم وغيرهما من العبادات المشروطة بالطهارة

ومن شك في بقاء بعض اجزاء الغسل وهو في الصلوة وكانت به بلة مسح بها عليه وان ايقن ترك بعض الاجزاء وبه بلة يجزيه ان يمسح عليه بتلك البلة لتتميم الغسل وعليه اعادة الصلوة وان لم يكن عليه بلة فيغسل العضو المتروك و ما بعده

فان كان العضو المتروك هو طرف اليمين او بعضه يغسل بعده طرف اليسار لتحصيل الترتيب ان او جنباه في صورة النسيان والغفلة.

وصحيحة زرارة مطلقة حيث قال (ع) من اغتسل من جنابة فلم يغسل رأسه لم يجد بدا من اعادة الغسل فانها شاملة للناسى والغافل والعامد كما ان صحيحة عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله ايضا مطلقة قال (ع) اغتسل ابي من الجنابة فقبل له قد ابقيت لمعة في ظهرك لم يصبها الماء فقال ما كان عليك لو سكت ثم مسح تلك بيده فانها شاملة لطرفي اليمين واليسار فينبغى ايجاب اتيان ما بعد المنسى اذا كان عضواً برأسه كالرأس او طرف اليمين والاكتفاء بغسله لو كان جزءاً من عضو.

و اما مسألة كفاية الغسل عن الوضوء فقد تقدم في اوائل الكتاب واشبعنا الكلام فيه وبيننا عدم الفرق بين غسل الجنابة وبين الاغسال الآخر من الاغسال الواجبة والمندوبة بل يمكن القول بجواز الاغتسال لتحصيل الطهارة والصلوة بها وان لم يكن من الاغسال الموظفة في الشرع وجوباً او استحباباً ضرورة ايجاب الغسل الطهارة وكون الطهارة محبوبة بحسب الذات وان كانت واجبة وجوباً مقدمياً عقلياً لصحة بعض العبادة وكمال بعض آخر.

وبعد ما تعين ان الطهارة لها حقيقة واحدة والفرق بين الطهارة المستندة الى الوضوء والمستندة الى الغسل بالصغر والكبر تبين قيام الكبرى مقام الصغرى ما لم تلاحظ فيها خصوصية مانعة من الاكتفاء بها عنها ولم يرد في الشرع كما بينا سابقاً ما يمنع من الاكتفاء بل ورد ما يدل على اغتسال المعصوم للصلوة.

روى الشيخ رضى الله عنه في التهذيب عن محمد بن مسلم قال ربما دخلت على ابي جعفر (ع) وقد صليت الظهر والعصر فيقول (ع) صليت فاقول نعم والعصر فيقول (ع) ما صليت الظهر فيقوم مترسلاً غير مستعجل فيغتسل او يتوضأ ثم يصلى الظهر والعصر وربما دخلت عليه (ع) ولم اصل الظهر فيقول قد صليت الظهر فاقول لا فيقول قد صليت الظهر والعصر وفي قوله ربما دخلت اشعار بتكرار وقوع هذا المعنى فقوله فيغتسل او يتوضأ يدل على انه (ع) كان يغتسل للصلوة وليس لاحد

من العارفين بحق الامام عليه الصلوة والسلام توهم كونه (ع) جنباً مغتسلاً للجنابة في ذلك الوقت الذي صلى محمد بن مسلم وورد عليه و قيامه مترسلاً غير مستعجل للغسل .

ولو توضأ المغتسل باعتقاد ان الغسل لا يجزيه فقد اخطأ في اعتقاده وصح غسله لات الخطاء في الاعتقاد لا يمنع من انتزاع الطهارة و بعد تحققها يترتب عليها احكامها .

وحكم التولية في الغسل حكمها في الوضوء وكذا لاستعانة ومقطوع الانف والشفتين يغسل ما ظهر بالقطع لان الظاهر قائم مقام السطح المفقود بالقطع وكذا حكم ساير الاعضاء المقطوعة وكون الظاهر بعد القطع باطناً باصل الخلقة لا يمنع غسله من وجوب بعد الظهور كما لو تقشر الجلد وظهر ما خفى به .

ولا تنجس الماء الراكد مع كونه دون الكر بدخول الجنب فيه للاغتسال او غيره اذا تطهر من النجاسة قبل الدخول لان الجنابة ليست من اقسام النجاسة فضلاً عن بعض اجزائه كاليد والرجل فلا ينجس باذخالهما فيه والتفريق بين اليد والرجل بالحكم بعدم التنجس في الاول و به في الثاني كما حكى العلامة عن ابي يوسف من العامة لا معنى له قال وقال ابو يوسف ان ادخل يده لم يفسد الماء وان ادخل رجله فسد لان الجنب نجس وعفى عن يده المحاجة فلا دليل يدل على احدى دعوييه من نجاسة الجنب والعفو عن يده والاصل عدم نجاسته و معها فالاصل عدم العفو الا انه لا ينبغي للجنب الورود في الماء او ادخال احد اعضائه لان اتصال الماء بالجنب يوجب التنقر لمن علم فلو كان الماء مما يحتاج اليه احد غيره يكره له ان يباشر باعضائه بل يحتمل الحرمة .

واما التسمية عند الشروع بالاغتسال فلم يرد في الروايات ما يدل على استحبابه الا ان يتمسك بعموم كل امر ذي شأن او اطلاق صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) حيث قال (ع) اذا وضعت يدك في الماء فقل بسم الله وبالله اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين فاذا فرغت فقل الحمد لله رب العالمين فان هذه الصحيحة

وان رواها المحدثون في باب سنن الوضوء الا انها مطلقة شاملة لوضع اليد في الماء لاجل الغسل واما الدعاء عنده فيستحب الرواية محمد بن مروان عن ابي عبد الله (ع) قال تقول في غسل الجنابة اللهم طهر قلبي وزك عملي وتقبل سعياً واجعل ما عندك خيراً لى ورواية الساباطي قال قال ابو عبد الله (ع) اذا اغتسلت من جنابة فقل اللهم طهر قلبي وتقبل سعياً واجعل ما عندك خيراً لى اللهم اجعلنى من التوابين واجعلنى من المتطهرين واذا اغتسلت للجمعة فقل اللهم طهر قلبي من كل آفة تمحق دينى وتبطل به عملى اللهم اجعلنى من التوابين واجعلنى من المتطهرين وغيرهما من الروايات"

ويجب الغسل بالنسبة الى الظاهر واما الباطن فلا يجب الا ما يوجب اليقين بالنسبة الى تمام الظاهر فيجب ادخال شيء يسير من الباطن كداخل الانف والفم في الغسل من باب المقدمة.

واما الاغلف ففيه وجهان اكتفاء غسل ظاهر الجلد لعدم وجوب غسل الباطن وعدم ورود ما يخصه ووجوب غسل الباطن اى تحت الجلد لان الجلد مما ورد بازالته في الشرع فهي كشيء زائد والبشرة تحتها مورد للاحكام وفصل العلامة قدس الله سره حيث قال في التذكرة وغير المحتون ان كان مرتقياً وفي بعض النسخ مرتباً لم يجب كشف البشرة والاوجب ويغسل الظاهر والباطن والمراد التصاق الجلد بما تحته بحيث لا- يمكن كشف البشرة بسهولة وقال في مبحث الاستنجاء الاغلف ان كان مرتقياً كفاه غسل الظاهر و ان امكن كشفها وجب و ما ذهب اليه العلامة مقتضى الاحتياط.

و لكن القول بالاكتفاء لغسل الظاهر في غاية القوة لان الاخبار خالية عن هذا لتخصيص.

والمرئة كالرجل في الغسل وكيفيته فلا يجب عليها ايصال الماء الى باطن فرجها بكرة كانت او ثيباً لان الغسل عبارة عن غسل ظاهر جميع البدن والباطن ليس موضوعاً للغسل من غير فرق بين الرجل والمرئة .

ولو شك في شيء من البدن انه من الظاهر او الباطن يجب لليقين بالطهارة وارتقاء الجنابة فان الاصل عدم تمامية امر الغسل ويترتب عليه اصالة بقاء الجنابة ولا يجرى اصالة عدم كون المشكوك من الظاهر لعدم وجود الاقتضاء.

ولو كان شيء من بدنه من الباطن ثم شك في صيرورته ظاهراً لا يجب غسله لاستصحاب كونه باطناً.

ولو دخل الحمام للاغتسال وشك بعد الخروج في انه اغتسل ام لا عليه ان يغتسل لان قصد الاغتسال لا يكفي في وقوعه بل يجب العمل ولو دخل في الحمام للاغتسال واغتسل بالداعي الأول بحيث لو سئل حين الغسل ما تفعل يجيب بانني اغتسل صح غسله لما مر في مبحث النية بانها عبارة عن الداعي فمع استمراره الى حين الاشتغال بالعمل لا يمنع من صحته مانع .

ويجب على الزوج ماء غسل الزوجة واجارة اسخانه مع اللزوم لان ماء الغسل جزء من نفقتها الواجبة على الزوج وكذا ماء الوضوء وماء غسل الحيض والنفاس وقيل ان ماء غسل الحيض والنفاس على المرثة لانه من جملة مؤنة التمكين وفيه انه لا ينافي وجوب التمكين عليها وجوب ماء الغسل عليه فلو اغتسلت من الماء الذي اشتراه الزوج وامكن نفسها منه لا تكون ناشئة.

ولو ضايق ولم يعطها الماء ولا قيمتها اغتسلت من مالها ولو فقدت تيممت والسيد كالزوج فيجب عليه اعطاء الامة القيمة او الماء لتغتسل به لما عرفت من كون قيمة الماء او الماء جزء من نفقتها ولا يقاس بدم المتعة لانه ليس من نفقة المملوك.

(ومنها) اي من مصاديق الحدث الاكبر الناقض الطهارة الكبرى الحيض وهو حالة وصفة تنزع من خروج دم خاص من الرحم وهو دم خلق فيه لحكم كثيرة كاستعداد الرحم ونعومة الفرج وتغذية الولد في مدة الحمل و مدة الرضاع بلبس صورة اللبن وهو دم معروف عند النساء يعرفه في اكثر الاوقات وقد يشته بدم آخر كدم الاستحاضة والقرحة والقذرة ويميز بعلامات وارادة في الشرع كما ستذكر

في محله فالحدث هو تلك الحالة المنتزعة من خروج ذلك الدم لانفس الدم وان كان له ايضاً احكام في الشرع كالنجاسة وشدتها وعدم العفو عن تلك النجاسة وان كان مقدار رأس الابرّة قدم الحيض كالمنى ونفس الحيض كالجنابة المنتزعة من خروج المنى ويؤيد ما بينا بقاء تلك الحالة بعد نفاذ الدم فليس الحيض من الاعيان الخارجية بل من الحالات والاوصاف والهيئات ولذا يكون لفظ الحيض مبدء للاشتقاق ويشتق من هذه المادة الفعل وشبهه وقد يعبر عن هذه الحالة بلفظ المحيض كما ورد في الكتاب العزيز حيث قال عز من قائل يسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء فى المحيض فالمحيض الاول عبارة عن تلك الحالة القذرة ولذا حمل عليه الاذى والمحيض الثاني ايضاً كذلك فيكون الامر بالاعتزال في تلك الحالة.

ويحتمل ان يكون اسم مكان من الحيض بمعنى السيلان او الاجتماع على اختلاف التفسيرين من اهل اللغة.

او اسم زمان منه بمعنى السيلان واما زمان الاجتماع فلا يناسب الطرفية الاعتزال ففي الاية دلالة على كون المحيض من الحالات والهيئات فان الاذى لا- يحمل على العين الخارجي الامع المبالغة على ان الدم لا يسئل عنه ولا منافات بين التفسيرين لان السيلان من لوازم الاجتماع كما انه لا منافات بين ما بيناه من معنى الحيض وبين التفسيرين لان السيلان لازم للاجتماع ومنشأ لانتزاع منشأ لانتزاع الحالة القذرة ومنشأ لانتزاع متحد مع الامر المنتزع وكل من اللازم والملزوم معنى كئائي للآخر فلما منع من اطلاق لفظ الحيض واردة السيلان لانه متحد مع الحالة القذرة وجعل السيلان كناية عن الاجتماع الانتقال المخاطب من اللازم الى الملزوم وفيها دلالة ايضاً على ان هذا الموضوع ليس من خصايص شرع الاسلام من حيث الحكم بل كان له حكم فى الزمان السابق من الاسلام فالسائلون سئلوا عن النبي (ص) حكمه في الاسلام للاطلاع بموافقته و مخالفته مع الحكم السابق فكل تعريف اخذ فيه الدم وجعل بمنزلة الخبس ليس على ما ينبغى لان الدم من الاعيان الخارجية والحيض الذي هو موضوع للاحكام هو حالة منتزعة من خروج دم مخصوص فاضافة الدم الى

الحيض من قبيل اضافة السبب الى المسبب لا الاضافة البيانية وحيث ان تلك الحالة تنتزع من خروج الدم يجب معرفة الدم للعلم بحدوث الحالة بخروجه .

فتعريف المحقق في الشرايع الحيض بانه هو الدم الذى له تعلق بانقضاء العدة ولقليله حد لا يسمن ولا يغني لما عرفت من ان الدم ليس نفس الحيض وان انتزع من خروجه كما عرفت في مبحث الجنابة ان الجنابة تنزع من المنى اى خروجه على ان التعلق بانقضاء العدة من الاحكام ولا ينبغى اخذ احكام حقيقة في تعريف تلك الحقيقة فمقصوده قده من هذا الوصف اخراج ساير الدماء عن التعريف وحيث ان النفاس له تعلق بانقضاء العدة فى الحامل من زنا لا احتساب-ه بحيضة اخرجه بقوله ولقليله حد وقال فى التذكرة الفصل الثاني فى الحيض و فيه مطالب:

الأول فى ماهيته وهو لغة السيل وشرعا الدم الذى له تعلق بانقضاء العدة اما بظهوره او انقطاعه على الخلاف فتفريقه قده بين معناه اللغوى وبين معناه الشرعى موهم لاختلاف المعنيين بل صريح فيه اختلاف العين والمعنى مع ان سيلان الدم من مصاديق مفهوم السيلان وقد بينا ان السيلان منشاء لانتزاع الحالة التي هي الحيض فكان الاولى له تفسير الحيض بالسيلان وجعل الموضوع للاحكام مصداقا من مصاديق مفهوم السيلان لاتحاده مع ما ينتزع منه اعنى الحالة المستقدرة وبعبارة اخرى الانسب فى المقام جعل الموضوع هو الامر المنتزع واطلاق الحيض عليه لاتحاده مع المنشأ لانتزاع اعنى سيلان الدم الذى مصداق من مصاديق مفهوم السيلان وبهذا التقرير يرتفع الاختلاف من البين ويظهر ان المعنى الشرعى من مصاديق معنى اللغوى ويتبين ان حقيقة الحيض ليست من الاعيان الخارجية كما انها ليست من اصناف الدماء واقسامها "

ويرد عليه قدس سره ايضاً ان جعل الحكم من قيود التعريف بعيد عن الصواب مع ان الاكتفاء بهذا القيد لا يمنع من دخول الغير لان هذا القيد مشترك بين الحيض والنفاس.

ولو بدل هذا القيد بالقييد الآخر في تعريف المحقق (قده) لكان اجمع وأمنع لعدم وجود دم لقليله حد سوى دم الحيض .

وقال في القواعد الحيض دم يقذفه الرحم اذا بلغت المرثة ثم تعتادها في اوقات معلومة غالبا والوارد على هذا التعريف هو عدم كون الحيض من الدماء وان كان الدم منشاء لانتزاعه عند الخروج ضرورة ان التعريف انما هو لموضوع الاحكام واما بعد الاغماض عن هذا لايراد او مع فرض كون التعريف لدم الحيض فهو اشبه بالواقع من تعريف التذكرة لان الاعتقاد في اوقات معلومة من خصائص دم الحيض واما قيد الغلبة فلتخلف الاعتقاد عنه في بعض الامزجة والاحيان وكان الانسب تبديل الغلبة بالاقتضاء ضرورة ان التخلف انما يكون لمانع يمنع من اقتضاء الدم الاعتقاد.

وقال في المعتمد مسئلة الحيض في الاغلب اسود او احمر غليظ حار له دفع وانما اقتصر على هذا التعريف لانه به يميز من غيره من الدماء عند الاشتباه وقد روى عن ابي عبد الله (ع) قال دم الحيض حار غليظ اسود فقد اخذ هذا التعريف عن الرواية مع ان الامام (ع) جعل الموصوف دم الحيض لا نفسه و هو قدس سره لما اعتقد ان الحيض من الدماء وان الاضافة بيانية جعل اوصاف الدم للحيض ولقد عرفت ان احكام الحيض يترتب على الحالة المنتزعة من خروج الدم لا على الدم واما المترتبة على الدم كالنجاسة وشدتها وغيرهما ليست من احكام الحيض.

وقال شيخنا النجفي رضوان الله عليه في الجواهر بعد نقل اقوال اللغويين وكيف كان فالذي يظهر بعد امعان النظر والتأمل في كلمات اهل اللغة وغيرها ان الحيض اسم لدم مخصوص مخلوق في النساء لحكم اشارت الى بعضها الاخبار وقد تقدم ان الحيض ليس اسما للدم وانما هو مصدر حاضت ومفهومه السيلان وقد يطلق على الحالة المستقدرة التي هي موضوع للاحكام لاتحاد المنشاء للانتزاع مع الامر المنتزع فالحقيق للتعريف في المقام هو الموضوع للاحكام اعني الأمر المنتزع لان المقصود من التعريف معرفة الموضوع لترتيب الاحكام عليه وتعريف دم الحيض وإن كان

لازما في المقام توطئة لتعريف نفس الحيض الا انه ليس تعريفا له ثم قال (قده) منها تغذية الولد وغيره يعتاد النساء في اوقات مخصوصة فهو حينئذ كلفظ المنى والبول والغائط من موضوعات الاحكام الشرعية التي يرجع فيها الى غيره وكان معروفا بهذا الاسم في السابق قبل زمان الشرع على ما قيل وفي هذه العبارة اضطراب فان قوله (قده) كلفظ المنى يكشف ان المراد هو لفظ الحيض وقوله كان معروفا بهذا الاسم ينطبق على معنى الحيض وتشبيهه بالمنى و البول و الغائط اقوى شاهد على انه وراء موضوع الاحكام اعنى احكام الحيض كما ان احكام المنى وراء احكام الجنابة.

والحاصل ان الدم حقيقة من الحقايق يعرفها كل احد وهو من الانيان الخارجية لا من الحالات والهيئات وله اقسام ولكل من الاقسام حكم فبعضها نجس وبعضها طاهر والنجس على اقسام ايضا فبعضها يوجب خروجه الحدث الاكبر بجعله الشارع منشاء لانتزاع حالة يعبر عنها بالحدث الاكبر كالدماء الثلاثة وبعضها لا يوجب الحدث لكن له حكم النجاسة فقط.

قدم الحيض دم خلق في النساء وله اوصاف مميزة له عن غيره عند الاشتباه ومنشأ عند الخروج لانتزاع حالة يقال لها الحيض لاتحادها مع منشأ الانتزاع اعنى الخروج الذى هو عبارة عن السيلان لميعان الخارج واما نفس الدم فليس معنى من معانى الحيض وليس فى كلام أهل اللغة ما يدل على كون الدم معنى لغويا للحيض فعن الجوهري حاضت المرثة يختص حيضا و محيضا فهى حايض و حايضة الى ان قال وحاضت الشجرة وهى شجرة يسيل منها كالدم فكلامه صريح في ان الحيض عبارة عن السيلان لانفس الدم فانه جعل الحيض والمحيض مصدراً واعتبر في اطلاق الحيض السيلان و عن القاموس حاضت المرثة محيض اذا سال دمها وعن المجمل الحيض حيض المرأة وحيض السمرة وعن المغرب حاضت المرثة تحيض حيضا و محيضا خرج الدم من رحمها.

وعن مجمع البحرين الحيض اجتماع الدم و به سمي الحوض لاجتماع الماء فيه

وحاضت المرأة تحيض حيضا ومحيضاً وتحيضت اذا سال دمها في اوقات معلومة فاذا سال الدم من غير عرق الحيض فهي مستحاضة فترى كلماتهم ان نفس الدم ليس عندهم من معانى الحيض لاخذ كل واحد منهم الخروج او السيالان او الاجتماع في تفسير الحيض مع ان كلمات اهل اللغة ليس فيها دلالة على المعنى الحقيقي من اللفظ لان ديدنهم بيان موارد استعمالات اللفظ لا تميز المعنى الحقيقي عن غيره واما الجمع بين الاجتماع والسيالان في مجمع البحرين لما عرفت سابقا ان السيالان من لوازم الاجتماع .

فاتصاف النساء بالحيض باعتبار حدوث الحالة المنتزعة من السيالان والخروج بعد الاجتماع ضرورة ان السيالان والخروج ليسا من اوصافهن والحقيق المتعريف في باب الحيض هو تلك الحالة المنتزعة لانها موضوع الاحكام وتعريف الدم الخارج الموجب خروجه لتلك الحالة في هذا الباب توطئة لمعرفة تلك الحالة وتوضيح احكامها.

وبهذا التقرير يظهر وجه اخذ الدم في تعريف الحيض مع كونه من الاعيان الخارجية وكونه من الحالات المنتزعة من خروجه لما عرفت من افتقار معرفة الحيض الى معرفة دم مخصوص فلا يرد عليهم رضوان الله عليهم ذكر الدم في تعريف الحيض بعد ما ميز دم الحيض مما عرفوه لكن ايراد اخذ احكام الحيض في التعريف وارد عليهم قدس الله اسرارهم ضرورة تقدم معرفة الموضوع على معرفة الاحكام الا ان المقصود من هذا التعريف انما هو تميز ذلك الدم من الدماء الاخر لا بيان حقيقة الموضوع وكيف كان يجب في المقام معرفة دم الحيض ومعرفة كون خروجه منشأ لانتزاع الحالة التي هو الحدث الاكبر وبيان آثاره الشرعية وذكر ما يميزه اعنى الدم عن غيره عند عروض الاشتباه وبيان ان تلك الحالة ناقضية للطهارة عند ورودها عليها ومرتفعة بالغسل الموجب للطهارة اذا وردت عليها وبيان من يتصف بتلك الحالة ومن لم يتصف بها وبيان حد الاقل منه ومن الطهر والاكثر وبيان صحة قاعدة الامكان وعدمها ما يحرم على المتصف بها وما يكره وما يستحب لها.

فليبدء بتعريف الدم ويقول ان دم الحيض دم خلق في النساء ويخرج فيهن في بعض الاوان ويقتضى الاعتقاد في الخروج في وقت مخصوص والاعتقاد في الخروج من مقتضيات هذا الدم فلا- ينتفك عنه الا- لمانع من الموانع ففصل دم الحيض هو اقتضاء الاعتقاد في الخروج وفعليته والاقتضاء موجود في جميع اقسامه ويختص به لعدم اقتضاء غيره الاعتقاد واضطرابه في الخروج المانع من الموانع لا ينافي اشتماله على الاقتضاء الذى هو الفصل له كما ان احتباسه في بعض الاحيان لعارضة من العوارض او مرض من الامراض لا ينافي خروجه عند فقدهما فالفصل المميز لدم الحيض اشتماله على اقتضائه الاعتقاد في الخروج لفقده في ساير الدماء واما الاوصاف الاخر من التلون بالوان مخصوصة كالسواد والحمرة وخروجه بدفع وشدة واشتماله بلذع وحرقة فليست من فصول هذا الدم لا على وجه الانفرد ولا على وجه الاجتماع ضرورة تخلف هذه الأوصاف عنه جمعا وفرداً واستحالة تخلف الفصل عن حقيقة من الحقايق ونوع من الانواع فاتصاف هذا الدم بهذه الاوصاف اغلبي لا يمكن تميزه عن غير. حق التميز وان كانت مميزة له في بعض الاوقات.

قال في الرياض في تعريف الحيض وهو دم يقذفه الرحم اذا بلغت المرثة ثم تعتاده في اوقات معلومة غالباً وقوله غالباً ناظر الى ما بيناه من اقتضائه الاعتقاد وان عبر عنه بعنوان الغلبة.

وهذا التعريف مطابق للواقع جامع مانع اذا كان المعرف هو دم الحيض بعد ما كان المراد من الغلبة هو الاقتضاء واما نفس الحيض فهو حالة منتزعة من خروج هذا الدم لا نفسه لما عرفت من انه ليس من الاعيان الخارجية فلا يخلو من التسامح ووجه هذا التسامح ان مراده من التعريف تميز دم الحيض من غيره من الدماء لبيان احكام خروجه من محله وسببته لحدوث الحدث ولكن ظاهر الحمل والتعريف هو اتحاد الحيض والدم كما قال بعد سطرين وهو شيء معروف بين الناس له احكام كثيرة عند اهل الملل والاطباء ليس ببيان موقفاً على الاخذ من الشرع بل هو كساير الاحداث كالمنى والبول وغيرهما من موضوعات الاحكام التي لا نحتاج

في معرفتها الى بيان منه بل متى تحقق وعرف تعلق به احكامه المرتبة عليه عرفا وشرعا ولوخلت عن الاوصاف المتعارفة لها غالبا كترتب الاحداث عليها بعد معرفتها ولوخلت عن اوصافها الغالبة لها انتهى .

وبعد الاغماض عن حملته قدس سره الدم على الحيض و تعريفه به فالتقرير المذكور في غاية المتانة لان ما يشبه المنى والبول هو دم الحيض وبعد تميزه عما عداه يترتب عليه احكامه ولوخلت عن الاوصاف الغالبة كما ان المنى بعد تميزه عن ساير ما يخرج من الانسان يترتب عليه احكامه مع خلوه عن اوصافه المختصة به واما الحيض فلا يشبه المنى لان الحالات من حالات منترعة من خروج مايع من المايعات وكذا الحدث الاصغر فانه حالة يشبه الجنابة الحاصلة من خروج المنى فانها ايضاً حالة من الحالات منترعة من خروج مايع من المايعات وكذا الحدث الاصغر فانه حالة منترعة من خروج البول اوامر آخر لانفس البول وقد عرفت ان المقصود تميز دم الحيض عن غيره لترتب احكام خروجه على الخارج منه فلا ينبغي المناقشة بعد وضوح المرام .

و الحاصل ان دم الحيض فصله اقتضائه الاعتياد في الخروج ونفس الحيض هو الحالة المنترعة من خروج هذا الدم ولهذا الدم اوصاف يعرف بها في غالب الاوقات فانه في الغالب اسود او احمر عبيط له لذع وحرقة دفع ويخرج من الجانب الايمن او الايسر على اختلاف الروايتين وحيث ان اقتضاء الاعتياد هو الفصل لهذا الدم وبقية الاوصاف ليست بهذه المثابة من الاختصاص تقدم العادة التي هي اخص من الاقتضاء على الاوصاف فلورات في ايام العادة دماً غير موصوف باحد من الاوصاف يحكم يكونه من دم الحيض فلذا ورد ان الصفرة والكدر في ايام الحيض حيض .

واما من يتصف بهذه الحالة فهي المرئة المتجاوزة عن حد الصغر الغير البالغة حد الياس "

واما الصغر فهو عبارة عن عدم بلوغها كمال تسع سنين قمرية فمع العلم بعدم بلوغها التسع يحكم بعدم كون الدم الخارج عنها دم الحيض لرواية عبدالرحمن بن الحجاج قال قال ابو عبدالله (ع) ثلث يتزوجن على كل حال التي لم تحض ومثلها

لا تحيض قال قلت وما حدها قال اذا اتى لها اقل من تسع سنين والتي لم يدخل بها والتي قد يئست من المحيض قلت وما حدها قال اذا كان بها خمسون سنة.

فقوله (ع) التي لم تحض ومثلها لا تحيض مع تفسير الحد لقوله اذا اتى لها اقل من تسع سنين صريح في ان غير البالغة الى هذا الحد لا تحيض فلا وقع لما قيل في المقام من تحققه في اول التاسعة او بعد ستة اشهر كما حكى عن الشافعي وكذا ما حكى عن بعض الحنفية من الاحتمال في التسع او الست وما حكى ان بنتا لابي مطيع البلخي صارت جدة وهي من بنات ثمان عشرة سنة فقال ابو مطيع فضجتنا هذه الجارية لا يعتنى به ولا يعتمد عليه بعد ورود الرواية ولو فرض صدقه فهو خرق للعادة لا يبتنى عليه الاحكام .

و اما ما اشتهر بين بعض الاعلام من منافاة كون الحيض علامة للمبلوغ مع ما ذكر من عدم كون الدم حيضا اذا كان قبل البلوغ فليس على ما ينبغي لان دلالة الدم على البلوغ اذا لم يعلم نقصان سنها من سن البلوغ وكان واجداً بعلائم الحيضية سوى البلوغ باليقين وكان البلوغ محتملاً ايضاً فحينئذ يدل على البلوغ الغير المعلوم عدمه واشتراط البلوغ في كون الدم من الحيض يمنع من تحقق الدلالة اذا علم عدمه واما مع الجهل به فيمكن الاستدلال بالعلائم على الحيضية على تحقق البلوغ لعدم انحصار الدليل في البلوغ وكون مقتضى اشتراط الحيض باكمال التسع هو عدم الحكم بالمشروط الا بعد تحقق الشرط يؤثر اذا كان الدليل منحصراً واما مع دلالة امر آخر على الحيضية ك-العلائم الواردة في الشرع فتستدل تحقق المشروط على تحقق الشرط ولا معنى لاصالة عدم المشروط بعد دلالة الدليل على وجوده ولا اصالة عدم الشرط لدلالة الشروط عليه ضرورة عدم جريان اصل العدم بعد تبدل الشك بالعلم في الشرط والمشروط.

وما قيل في المقام ان الحيض دليل على بلوغ المرثة وان لم يجامعه السن يراد به عدم العلم بالبلوغ لا العلم بعدم البلوغ لان مع العلم بالعدم لا تدل العلائم على الحيضية للعلم حينئذ بالصغر الغير المجامع للحيض ومعنى دلالة العلائم على

كون الدم دم الحيض ودلالة الحيضية على البلوغ كون ذات الدم امرئة فالشك في كونها امرئة يرتفع بالحيضية المعلومة بالعلامات الواردة في الاخبار فالمدرک في كون الدم الجامع للاوصاف هو دم الحيض هو الاخبار المشتمة على اوصاف الحيض فبعد دلالتها على حيضية هذا الدم يعلم بلوغ من خرج منها لمنافاة مع الصغر ولا يعارض ما دل على عدم تحيض الصغيرة هذه الاخبار وقد نبه على ما بيناه شيخنا الانصارى رضوان الله عليه.

ثم قال (قده) الا ان يقال ان مفاد اخبار الاوصاف هو الرجوع عند الاشتباه بالاستحاضة بمعنى استمرار الدم لا مطلقا فالاقوى الاقتصار علامة البلوغ على ما علم حيضيته عادة بالاوصاف والقرائن او يقال ان العلامة للبلوغ عندهم الدم الجامع لجميع شرائط الحيض عدا البلوغ كما يقال ذلك في كون الحيض علامة لعدم الحمل واستبراء الرحم عنه من يجعل الحمل من موانع الحيض انتهى .

اما تقييد مفاد الاخبار التي ذكر فيه الاوصاف بالاشتباه بالاستحاضة انما يصح اذا كان المائز هو فقد اوصاف الاستحاضة كالصفرة والبرودة والفساد وغيرها واما اذا كان ما يميزه عن الاستحاضة وجود اوصافه كالسواد او الحمرة والدفع والحرقة فلا معنى لهذا التقييد فان وجود خواص دم الحيض يكشف عن حيضيته ولولم يشتبه بالاستحاضة فلا معنى للاقتصار في العلامة على ما علم حيضيته عادة بالاوصاف والقرائن على ان العلم العادى يحصل من وجود الاوصاف المذكورة في الاخبار فتكون علامة للبلوغ ولا يحتاج الى القرائن سوى الاوصاف واما الشق الثاني في حصل مرام من قال بكون الحيض من علائم البلوغ بل يكفى عنده وجود ما يعلم به حيضية الدم وان لم يعلم وجود جميع الشرايط بعد ما لم يعلم عدمه فيعلم وجوده بوجود الشروط كالبلوغ .

والحاصل ان شرائط حيضية الدم كشرائط غيرها هي ما يمنع العلم بفقدان العلم بوجود المشروط واما مع الجهل بالفقدان لا يمنع العلم بالمشروط بوجود علائم الشروط سوى المجهول ثم العلم بالشرط لاجل استلزام وجود المشروط وجود

الشرط ضرورة ان وجود المشروط تستحيل بدون وجود الشرط.

ثم ان التحديد في السن المعتبر في البلوغ تحقيق لا تقريب لان التقريب خلاف الاصل فلفظ السنة موضوع لتمام الدور القمري فلا يصح استعماله فيما ينقص منه ولو بساعة بل بدقيقة فلا بد في اعتبار الدم مضى تسع سنين قمرية من حين الولادة من غير نقصان ساعة او دقيقة و مع الشك في تمامية السنين يجرى الاصل وبعد العلم باقضاء تسع سنين يصح حيضية الدم وحائضية المرثة اى يجوز ويمكن لانه يجب فالصغر لا يجامع خروج دم الحيض لا ان البلوغ علة تامة له ومحقق لحيضية كل دم خارج فالعلم بالبلوغ ينفع في الجواز لا في التعيين والوجوب.

و اما حد اليأس فهو خمسون سنة لغير القرشية وستون سنة لها وقيل ببلوغ خمسين سنة مطلقا وقال بعض الاصحاب بان حد اليأس ستون سنة مطلقا ومستند القائل بالخمسين على الاطلاق هو رواية عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة ومرسلة البزنطى التى حكاها في المعتبر عن جامعه عن بعض اصحابنا.

قال قال ابو عبد الله (ع) المرثة التى يئست من المحيض حدها خمسون سنة ومستند القائل بالستين على الاطلاق هو الاصول وقاعدة الامكان وموثقة ابن الحجاج او حسنته قال سمعت ابا عبدالله يقول ثلثة تزوجن على كل حال التى يئست من المحيض ومثلها لا نحيض قلت ما التى يئست من المحيض ومثلها لا تحيض قال اذا بلغت ستين سنة فقد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض وهى حاكمة يكون حد اليأس ستين سنة على الاطلاق من دون تقييد بالقرشية اما الاصل فلا يجرى بعد دلالة الدليل كما سنذكره و اما قاعدة الامكان لو تمت غير جارية فى المقام لعدم ثبوت الامكان بعد الخمسين لغير القرشية واما الاطلاق كاطلاق روايتي الخمسين فمقيد بمرسلة ابن عمير التى هي كالصحيح عند الاصحاب عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله (ع) قال اذا بلغت المرثة خمسين سنة لم ترحمرة الا ان يكون امرثة من قريش فمقتضى العمل بالروايات تقييد اطلاقها بالمقيدة منها والتفصيل بين القرشية وغيرها كما قدمناه.

والمراد من القرشية من انتسبت بابيها الى النضر بن كنانة بن خزيمة من اجداد النبي (ص) وقيل قريش هو فهر بن مالك ومن لم يلد له فليس بقريشى وحكى في مجمع البحرين حكاية مشتملة على ان القريش من القاب النضر فهذا لقول اظهر وكيف كان فلا يعرف منهم فى هذا لزمان الا الهاشميون ولوفرض العلم بانتساب احد من غير الهاشمى فلان مانع من جريان الحكم فيه الا انه فرض غير واقع والانتساب يثبت بما ثبت به الانساب .

واما المنتسبة بالام وان كانت قرشية لكنها ليست موضوعة بهذا الحكم لظهور قوله (ع) الا ان يكون امرئة من قريش فيمن انتسب بالاب فلا يقال على من لم يكن ابوه من قريش انه قبيلة القريش وصدق الانتساب عرفا وشرعا بل حقيقة لا يوجب سريان الحكم على المنتسب بالام فقط بعد ما كانت الادلة ظاهرة فى المنتسب بالاب.

ولو شك في هذه النسبة فالاصل عدمها والمراد بالاصل وهو القاعدة الشريفة اعنى قاعدة اليقين التي هي الاخذ بالمقتضى وعدم الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع كما عرفت في في المباحث السابقة وتقريره في المقام ان كل انسان لولوحظ في حد ذاته وخلق وطبعه عار من جميع الخصوصيات والمزايا والكيفيات والنسبة الى شخص مخصوص و انسان معين وصفة خاصة وحالة مخصوصة وهيئة معينة وكل حالة طارئة عليه فطرو كل حالة او نسبة او صفة على خلاف الاقتضاء ويعد من الموانع فكل ما شك في طر وهيئة او كيفية او نسبة على انسان لا- يعتنى به ويؤخذ بالاقتضاء ما لم يدل دليل على وجود المانع فالقرشية امر عارض على الانسان لا يحكم على عروضه الا بعد دلالة الدليل لان الانسان بحسب الذات عار من القرشية لانها ليست من لوازم الغير المنفكة عن الانسان بل خصوصية عارضة على خلاف الاقتضاء فعروضه يعد من الموانع ومقتضى القاعدة الشريفة الاخذ بالاقتضاء الاولى وعدم الاعتناء بالمانع وهذا الاصل هو الاستصحاب الذي اجمع العقلاء على العمل به واتفقوا على اعتباره وليس من الاستصحاب بمعنى الاخذ بالحالة السابقة الذي هو مساوق لاسرا الحكم من موضوع الى موضوع آخر من غير دليل ولا تعتبر الحالة السابقة في القاعدة

الشريفة لان الاخذ بالاقتضاء وعدم الاعتناء بالمانع امروء الاخذ بالحالة السابقة.

وهذه المسئلة من موارد النقض على اعتبار الحالة السابقة ضرورة ان عدم القرشية ليس مما علم قبل وجود المرئة الا لاجل عدم موضوعها وبعد وجود المرئة مشكوكة الحال ولم يعلم عدم القرشية بعد وجودها في آن من الانات حتى يقع الشك بعد العلم بالحالة السابقة ولاجل عدم التفات بعض الاعلام الى هذا الاصل الشريف فسرها بظهور الحاصل من غلبة عدم كون الشخص هاشمياً تارة و اخرى باصالة عدم سقوط العبادة ما لم يتيقن السقوط وثالثة باصالة عدم وجوب العدة.

اما الظهور فلوتم امره تخرج المسئلة عن فرض الشك لان الغلبة امارة موجبة الظن فمع فرض حجية هذا الظن يرتفع الشك فتفسير الاصل بالظهور في غير محله مع ان الظن الحاصل من الغلبة لادليل على حجيته.

واما اصالة عدم سقوط العبادة فلامجال لجريانه بعد جريان اصالة عدم كون المرئة قرشية بمعنى الاخذ بالاقتضاء وعدم الاعتناء بالمنع بالتقرير المذكور لان عدم السقوط مرتب على عدم كون المرئة قرشية لان الاخذ بالاقتضاء اثره عدم ثبوت القرشية التي هي الموجبة لجواز كون الدم دم الحيض وتأثير الصفات في حيضية فما لم يثبت لم تؤثر الصفات لان الغير القرشية ليس عنواناً للحكم بل العنوان هو القرشية الموضوعه لازدياد زمان الحيض المانعة عن تأثير الخمسين لارتفاع الحيض .

واما اصالة عدم وجوب العدة فلا مورد لها بعد جريان اصالة عدم الانتساب اعنى اصابة عدم القرشية لتقدم الثانية على الأولى تقدم الموضوع على الحكم .

استشكل على ما حكى الانصاري (ره) في الظن الحاصل من الغلبة بالظن الحاصل من استقرار عادة المرئة و اتصاف الدم بصفات دم الحيض وفي اصالة عدم سقوط العبادة بالعمومات الدالة على السقوط برؤية الدم مطلقا او بصفات الحيض وفي اصال عدم وجوب العدة بانها معارضة باصالة عدم بينونة الزوجة و اصالة عدم اليأس .

واما المعارضة بين الظنين فظاهر البطلان لاستحالة تحققهما مع كون احدهما مزاحما للاخر ضرورة منافات الظن بعدم كون الشخص هاشميا مع حصول الظن يكون الدم حيضا لان استقرار العادة واتصاف الدم بصفات دم الحيض لا تؤثران بعد الخمسين من غير الهاشمي المظنون في حصول الظن بالحيضية الا- ان يكون المراد من الظن هو الظن النوعي و هو خلاف ظاهر كلامه مع ان الظن النوعي عبارة عن الظهور الاصلى وكل من الغابة واستقرار العادة والانصاف من الامارات على ان ما يفيد عدم الهاشمية مقدم على الاستقرار والانصاف تقدم الموضوع على الحكم .

واما المعارضة بين اصالة عدم سقوط العادة وبين العمومات الدالة على السقوط فامر عجيب لانها معارضة بين الادلة والاصول و استحالتها من البديهيات فبعد قيام الدليل لا معنى لجريان الاصل وعدم التمسك بالعمومات في المقام ليس المعارضة اصل من الاصول بل لاجل احراز اليأس بالقاعدة الشريفة و ارتفاع مورد الدليل ضرورة ان مورده المرثة التي في سن من تحيض اعنى من لم تبلغ الخمسين في غير القرشية والستين فيها وبعد احراز اليأس لا مورد للعمومات .

واما وجوب العدة فهو من الاحكام المرثة البالغة الغير الياسة فبعد دلالة الدليل على يأس من بلغ الخمسين من غير القرشية و جريان اصالة عدم الانتساب التي هي من فروع القاعدة الشريفة لا مجال لجريان اصالة عدم بينونة الزوجة و اصالة عدم اليأس لثبوت اليأس مما دل على يأس بالغة الخمسين والمانع من دلالة في المقام هو احتمال كونها قرشية المندفع بالقاعدة الشريفة التي مصداقها في المقام هو عدم انتساب المرثة بالقرش و ليس هذا من اثبات الغير القرشية بالاصل لانها ليست موضوعة من الموضوعات لها حكم من الاحكام بل الموضوع للحكم الخاص هو القرشية المحتملة المندفة بالاصل لان حقيقة هذا الاصل اعنى القاعدة الشريفة المسماة بقاعدة اليقين هو الاخذ بالاقتضاء وعدم الاعتناء بالمانع فلامجال لتوهم كون هذا الاصل من الاصول المثبتة.

ويظهر بعد التأمل اختلاف موارد اصالة عدم وجوب العدة واصالة عدم بينونة

واصالة عدم اليأس فلا تعارض بينها وبينهما .

و اما النبطية وحكمها فتشخيصهما في غاية الاشكال اما الموضوع لكثرة ما ورد في تفسيره فقال جمع من اللغويين ان النبطية قوم ينزلون سواد العراق وبعضهم قال بانهم قوم كانوا ينزلون سواد العراق ثم استعمل في اخلاط الناس وحكم بعض آخر انهم قوم ينزلون البطاع بين العراقيين البصرة والكوفة وبعض انهم قوم من العجم والاخرانهم قوم من العرب دخلوا العجم والروم واختلطت انسابهم وفسدت السنهم وقيل في وجه تسميتهم معرفتهم بأنباط الماء اى استخراجهم وفسر بعضهم بمن كان احد ابويه عربياً والاخر عجمياً وبعض آخر انهم عرب استعجموا كقوم النعمان بن المنذر او عجم استعر بواكاهل البحرين.

فكل موضوع اختلف أهل اللغة فيه هذا النحو من الاختلاف ولم يرد في الاخبار ما يرفع الاختلاف لا يطمئن النفس بواحد من هذه التفاسير وان كان تفسير الاول اظهر عند البعض ولكن ليس ظهوره بمثابة يوجب الاطمينان فمثل هذه الموضوعات لخفائه واختفائه لا ينفع ولا يفيد بيان حكمه فائدة لعدم امكان العمل بحكمه .

واما الحكم اى حكم النبطية وان كان مشتهدا به حكم القرشية الا ان الاخبار خالية عنه سوى ما فى المقنعة اذ قال وقد روى ان القرشية والنبطية تريان الدم الى ستين سنة فان ثبت ذلك فعليها العدة حتى تجاوز الستين ولا حجية في الشهرة وهذا النحو من المراسيل لعدم الملازمة بينهما وبين الواقع ولا يطمئن النفس بهما فلا جدوى فى البحث عن النبطية موضوعا وحكما الايبان عدم الميز بينها وبين سائر النساء فهى مشمولة لما دل على انقطاع الحيض عند كمال الخمسين فمع فرض تميز الطائفة النبطية لا دليل على استثنائها عن سائر النساء لعدم ما يخرجهن عنهن ولا نحتاج فى الحكم بياسهن بعد البلوغ اى بلوغ الخمسين الى اصالة عدم انتساب المرثة الى هذه الطائفة عند الشك بكونها منها لعدم الفرق بين النبطية وغيرها ولوشك فى بلوغ الصبية التسع او بلوغ المرثة خمسين او ستين يستصحب عدم البلوغ وقد تقدم ارتفاع الشك فى بلوغ الصبية باتصاف الدم بصفات الحيض .

و اما الحامل فلا اشكال فى ان للحمل تأثيراً فى رفع الحيض انما الكلام فى ان تأثيره فى جميع اوقات الحمل بحيث لا يجتمع مع الحيض ابداً او بعد استبانته او بعد مضى عشرين يوماً من عادة الحائض او تحيضها فى بعض الاوقات من دون اعتبار قيد من القيود قال الشيخ (ره) فى الخلاف على ما حكى عنه فى المختلف انها تحيض قبل ان يستبين فإذا استبان حملها فلاحيض وقال فى النهاية الحبلى اذا رات ايام عاداتها فعلت ما فعله الحائض وان تأخر عنها الدم بمقدار عشرين يوماً ثم راته فان ذلك ليس بدم حيض فلتعمل ما تعلمه المستحاضة وقال ابن الجنيد و ابن ادريس على ما حكى عنهما لا يجتمع حمل وحيض واختار العلامة انها قد تحيض ذلك يعتبر ما ذكره الشيخ من القيدى وقال وهو اختيار ابى جعفر بن بابويه والسيد المرتضى رضوان الله عليهما.

وذهب اكثر العامة الى عدم اجتماع الحمل والحيض مطلقاً وبعضهم الى عدم منافاتهما مطلقاً .

ومستند العلامة ومن يقول بمقالته اخبار منها صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا ابراهيم (ع) من الحبلى ترى الدم و هى حامل كما كانت ترى قبل ذلك فى كل شهر هل تترك الصلوة قال تترك الصلوة اذا دام .

و دلالة هذه الصحيحة على بطلان القول بعدم الاجتماع فى غاية الوضوح و اما بالنسبة الى القول بمانعية الحمل من الحيض بعد العشرين فلا يتنافيه ان لم تكن مؤيدة له ضرورة عدم المنافات بين حيضية ما تراه على وفق ما كانت تراه وبين ما تاخر عن العادة عشرين يوماً و اما بالنسبة الى القول بالتفصيل بين قبل الاستبانة و بعدها فالرواية مطلقة غير آبية عن التقييد ان وجد المقيد و مع فقدته يبطل التفصيل وقوله (ع) اذا دام لنفى الدفعة والدفعتين كما هو مفاد صحيحة حميد بن المثنى .

و منها صحيحة صفوان قال سئلت ابا الحسن (ع) عن الحبلى ترى الدم ثلاثة ايام او اربعة تصلى قال تمسك عن الصلوة وهذه الصحيحة مطلقة ينفى استحالة الاجتماع

لكنها لا ينافي احد التقييد ان دل عليه دليل.

ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما (ع) قال سئلته عن الحبلى ترى الدم كما ترى ايام حيضها مستقيما في كل شهر قال تمسك ان الصلوة كما كانت تصنع فى حيضها فاذا طهرت صلت ومفادها موافق الصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المذكورة .

ومنها صحيحة أبي بصير عن أبي عبدالله (ع) قال سئلته عن الحبلى ترى الدم قال نعم انه ربما قذفت المرثة بالدم وهى حبلى وعدم منافاتها مع التقييد في كمال الوضوح بل مؤيدة لما قيل من القيود لو دل عليها دليل وهذه الاخبار مما استدل بها العلامة قدس سره على تحيضها احيانا من دون اعتبار قيد من القيود وفي معناها اخبار اخر تدل على تحيض الحامل وعدم امتناع اجتماع الحيض مع الحبل ثم قال قد بعد ذكر الاخبار والاستدلال بها ولانه دم فى العادة فيدخل تحت قوله (ع) دعى الصلوة ايام اقرائك وهذا الكلام اشبه شيء بالتمسك بادلة الاحكام لاثبات الموضوعات بل هو هو لان دعوى الخصم هوان الحامل ليس لها قرء ولا اقراء فكيف يدخل تحت قوله (ع) تدعى الصلوة ايام اقرائك فالمهم تضعيف دليل مدعى الامتناع وتزييف مدعاه فالخصم لا يدعى عدم حرمة الصلوة على الحامل ايام اقرائها كى تدخل تحت هذا القول بل مدعاه استحالة تحقق الاقراء لها وتحيضها في اوان خلوا الرحم لا يدل على تحيضها في زمان الحمل ولا ينافي استحالة الاجتماع .

و الحاصل ان الحامل ليست مورد شمول هذا القول على قائله صلوات الله و مستند القول باستحالة الاجتماع امور (احدها) رواية السكوني عن جعفر عن ابيه (ع) انه قال قال النبي (ص) ما كان الله ليجعل حيضا مع حبل وقول زين العابدين عليه السلام على ما في التذكرة قال النبي صلى الله عليه وآله ما جمع الله بين حيض وحبل .

وقول النبي (ص) على ما حكاه القائلون بالامتناع من العامة لا توطأ حامل حتى تضع ولا حائل حتى تستبرء بحيضة.

وصحيحة حميد بن المشنى قال سئلت ابا الحسن (ع) من الحبلى ترى الدفعة والدفعتين من الدم فى الايام وفى الشهر والشهرين فقال (ع) تلك الهراويه ليس تمسك هذه عن الصلوة ولانه زمن لا يعتادها الحيض فيه غالبا فلا يكون ما ذاته حيضا كاليائسة ولانه يصح طلاقها مع رؤيه الدم اجماعا ولا يصح طلاق الحائض اجماعا فلا يكون الدم حيضا.

اما الروايتان الأوليان اعنى رواية السكونى وما روى عن زين العابدين (ع) فليستا مما يقطع بصدوره سيما مع ورود الروايات المخالفة لهما مفادا كما تقدم فامثال هاتين الروايتين بالطرح اولى لان روايات الأولى منهما من العامة و الثانية مجهولة الراوى عندى وان قال فى التذكرة انها من طريق الخاصة بل لم اقف على هذه الرواية فى كتب الاخبار .

و اما ما حكاه العامة عن قول رسول الله (ص) من استبراء الحائل بالحيضة فلا يطمئن النفس بحكايتهم ولو ثبت فمحمول على الحائل التي لا تحيض مع الحبل لان تحيض الحامل اتفاقى ولم يدع احد عدم تأثير الحمل فى رفع الحيض ابداء بل المدعى عدم استحالة الاجتماع الاجتماع فاذا ايقنت امرئة ارتفاع الحيض مع وجود الحمل لها ان تستبرء بالحيضة ولا بد من حمل هذه الحائل على الامة لما ثبت فى طريق الخاصة ان استبراء الحرة بالحيضتين وليس علينا تحصيل الطريق لاثبات هذه الحكاية .

واما صحيحة حميد بن المشنى فقد عرفت الجواب فيها وان شرط حيضية الدم الدوام كما مر فى صحيحة ابن الحجاج ولقد روى حميد بن المشنى المكنى بابي المعراء عن ابي عبد الله (ع) رواية اخرى تفرق بين القليل والكثير قال سئلت ابا عبد الله عن الحبلى قد استبان ذلك منها ترى كما ترى الحائض من الدم قال (ع) تلك الهراقه ان كان دماً كثيراً فلا تصلين وان كان قليلاً فليغتسل عند كل صلوتين فالمراد من الدفعة والدفعتين هو القلة المذكورة فى هذه الرواية .

و اما غلبة عدم اعتيادها الحيض فلا تمنع تحققه فى بعض الاوقات والتشبيه باليائسة ليس فى محله لعدم امكان تحيض اليائسة شرعا وامكانه بل وقوعه فى الحائل.

واما صحة طلاقها مع روية الدم فهي اعم من عدم كون الدم حيضاً ومن جواز طلاق الحامل مع الحيض لعدم كلية منع الحيض عن الطلاق لجواز طلاق الحائض مع غيبة الزوج فيمكن ان يكون الحبل كغيبة الزوج في جواز طلاق الحائض روى الصدوق في الفقيه عن اسماعيل بن جابر الجعفي عن أبي جعفر (ع) قال خمس يطلقن على كل حال الحامل المتبين حملها والتي لم يدخل فيها زوجها والغايب عنها زوجها والتي لم تحض والتي قد جلست عن المحيض وقال وفي خبر آخر قد يئس من الحيض و اختلاف الحال في الحامل عبارة عن اختلاف حال الحيض و حال الطهر .

و مستند القول بالتفصيل بين قبل الاستبانة و بعدها كما حكى عن الخلاف فالظاهر انه الاجماع لانه (قده) قال فيه على ما حكى عنه في التذكرة اجماع الفرقة على ان الحامل المستبين حملها لا تحيض وانما الخلاف قبل ان يستبين .

ولا يخفى على الناظر في كلمات الاصحاب ان الخلاف لا ينحصر في غير المستبين حملها فان ابن الجنيد (قده) الذي هو اقدم من الشيخ (ره) يستدل برواية السكوني التي تدل على استحالة الاجتماع من دون قيد الاستبانة والصدوق رضوان الله عليه يقول في الفقيه والحبل اذا رات الدم تركت الصلوة فان الحبل ربما قذفت بالدم وذلك اذا رات دمًا كثيراً احمر فان كان قليلاً اصغر فلتصل من دون تقييد بعدم الاستبانة والمنقول عن علم الهدى رضوان الله عليه موافقة الصدوق .

ان قلت يمكن الاستدلال لهذا القول برواية اسماعيل بن جابر حيث قيد الحامل بالمستبين حملها فان التفريق بين المتبين حملها وغيرها يكشف عن عدم تحيض المستبين ولو كان الوجه هو عدم منع حيض الحامل عن الطلاق كالعائب عنها زوجها لم يخص الامام الحكم بالمستبين حملها .

قلت تقييد الحامل بالمستبين حملها للكشف عن تحقق الموضوع لايقاع الطلاق لا المفرق بين الحالتين .

و مستند التفصيل بين الروية بعد مضي عشرين يوماً وبين الروية في العادة

هو رواية حسين بن نعيم الصحاف الصحيحة قال قلت لابي عبد الله (ع) ان ام ولدى ترى الدم و هي حامل كيف تصنع بالصلوة قال فقال اذا رات الحمل الدم بعد ما يمضى عشرون يوماً من الوقت الذي كانت ترى فيه الدم من الشهر الذي كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث فلتوضأ و تحتشى بكرسف وتصلى فاذا رات الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل اوفى الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد فى ايام حيضها فان انقطع الدم عنها قبل ذلك فلتغتسل وتصل وان لم ينقطع الدم عنها الا بعد ما يمضى الايام التي كانت ترى الدم فيها بيوم او يومين فلتغتسل و تحتشى و تستفسر وتصلى الظهر والعصر - الحديث .

و هذه الصحيحة صريحة فى التفصيل المذكور وليس فى الاخبار ما ينافي مفادها فيجب العمل بها والحكم بمضمونها و ليس العمل بهذه الرواية جمعاً بين الاخبار بل الرواية تحكم بطرح ما يدل على امتناع الاجتماع وتقييد الاخبار المطلقة الدالة بتحريض الحبلى .

والحاصل ان هذه الرواية لصحتها وعدم وجود معارض لها يجب العمل بها وتقييد المطلقات بها وطرح ما يدل على الامتناع لضعفه وموافقته لاكثر العامة .

و اما قاعدة امكان الحيض فيقع البحث فيها في مرحلتين اوليهما في معنى الامكان وثانيتها في بيان مدرك القاعدة .

اما الامكان فهو عبارة عن سلب الضرورة اى ضرورة ثبوت المحمول للموضوع سواء كان المحمول هو وجود الشيء حتى يكون القضية الشيء موجود او كان ثبوت شيء لشيء آخر حتى يكون القضية الشيء موجود على حالة اوصفة فالاول كالانسان موجود والثاني كالانسان كاتب او موجود كاتباً وفى المقام من قبيل الثاني لان القضية هذا الدم حيض فقد يكون سلب الضرورة عن الجانب المخالف للقضية فمعناه فيما نحن فيه ان عدم الحيضية ليس ضروريا وتسمى القضية بالممكنة العامة والامكان بالامكان العام وقد يكون سلب الضرورة عن الجانبين المخالفين الموافقين فتسمى

القضية بالممكنة الخاصة والامكان بالامكان الخاص فقولنا هذالدم ممكن الحيضية بالامكان الخاص معناه ان ثبوت الحيضية له ليس ضروريا وكذلك سلبها وقد يطلق الامكان على سلب الضرورات الذاتية والوصفية والوقئية ويقال له الامكان الاخص كما انه قد يوصف بالاستقبالي ويراد منه سلب الضرورات جميعاً حتى الضرورة بشرط المحمول وقد يكون بمعنى الاستعداد ويقال له الاستعدادى وهذا ليس بمعنى سلب الضرورة لان الاستعداد امر وجودى وسلب الضرورة امر عدمى وقد يراد منه الفقر والاحتياج والتفصيل فى محله والمناسب بالمقام هو المعنيان الاولان اعنى امكان العام وامكان الخاص والمقصود هو عدم الامتناع والاظهر هو المعنى الاول وليس المراد منه هو الامكان العقلى لان العقلى لا ينقلب الى الوجوب من دون ايجاب ضرورة ان حقيقة الامكان هو الاقتضاء وحقيقة الوجوب هو اقتضاء الوجود والشئء مالم يجب لم يوجد و مع فرض العلة الموجبة يخرج المسئلة القاعدة لان اقتضاء العلة عن المعلول بديهي لا يحتاج الى الاستناد الى القاعدة.

فالامكان هو الامكان الشرعى وهو اخص من العقلى لامكان حيضية ما تراه من بقى من كمال التسع مقدار ساعة من الزمان عقلا بل قيل بامكان ما تراه قبل البلوغ بسنة او ستة اشهر كما امر ولا يمكن بحسب الشرع حيضية ما تراه قبل كمال التسع ولو بلحظة فمعنى الامكان الشرعى هو سلب الضرورة عن عدم حيضية دم غير فاقد لشرط من الشرئط وغير واجد لمانع من الموانع والمراد من الشرط والمانع هو ما جعل فى الشرع شرطاً او مانعاً فالامكان الشرعى هو ما علم امكان حيضية عند الشارع كان تكون المرثة بالغة غير يائسة ورات الدم ثلاثة ايام متواليات على قول ولم يكن الدم مسبوفا بما يمنع من الحكم بحيضية كما اذا سبق عليه دم متيقن الحيضية و كان الدم قبل مضى اقل الطهر او كان متجاوزا عن العادة والعشرة معاً او كان الدم مقارناً للحبل على قول من يقول بعدم اجتماع الحيض والحبل فاذا علم صلاحية الدم للحيض شرعا فمقتضى القاعدة الحكم بحيضية و اما نفس الصلاحية او الامكان فلا يكون من مقتضيات القاعدة ضرورة ان دليل الحكم لا يثبت الموضوع

فالشك في الامكان والصلاحية ليس من مجارى القاعدة فلا يمكن التمسك بها في اثبات عدم اشتراط التوالى فى الثلثة وكون حد اليأس ستين لان الشك في هذه المقامات فى اصل الصلاحية والقاعدة لا يثبت الصلاحية كما انها لاتدل على حيضية ما اشتبه بدم العذرة او القرحة او الاستحاضة بعد ما دل التميز على كونه من احدها لان بالتميز يرتفع الشك شرعا و اما عدم الحكم بحيينية ما تراه المبتدئة فليس لعدم امكان الحيضية بل لدلالة الدليل على ما يمنع عن التمسك بالقاعدة لعدم ما يمنع من امكانه فلا منافات بين دعوى الاجماع على القاعدة وبين عدم الحكم على الحيضية فى ما تراه المبتدئة ان ثبت الدعوى.

واما المرحلة الثانية اعنى البحث عن مدرك القاعدة فاستدل عليه بوجوه .

منها اصالة الحيض فى دم النساء بتقرير ان الغالب فى الدماء فيهن هو دم الحيض لانه دم طبيعى خلقه الله تعالى فيهن لحكم كثيرة كترية الولد وتغذيته به فى مدة بقائه فى الرحم ورضاعه بعد خروجه منه بخلاف ساير الدماء فان كلا منها لعله خارجة وآفة غير غريزية واذا كان امره كذلك فيغلب فى الظن ان الخارج هو ما خلق فيهن .

وفيه ان هذا التقرير اشبه شىء بالاستحسان الذى لا نقول بحجيته مع ان الغلبة فى الخروج لدم الاستحاضة وكون دم الحيض مما خلق فيهن لحكم كثيرة لا يوجب غلبة خروجه مع ان الظن الحاصل منها لا دليل على اعتباره سيما فى اثبات الموضوع على ان الاخبار المعتمدة الدالة على الصفات تمنع حصول الظن من الغلبة .

وقيل فى المقام سوى ما ذكر ان اصالة عدم كون الدم حيضا واستصحاب الوازم الطهارة يعارضان اصالة دم الحيض فى النساء وفيه ان مع ثبوت الغلبة ويجابها الظن لا معنى لمعارضة الاصلين اياها فان الغلبة امارة والامارة مقدمة على الاصل لكنك قد عرفت عدم تحقق الغلبة وعدم حجيتها فى المقام وقد يقرر اصالة الحيض ان ما عداه يحصل لعله حادثة وعند الشك فى ذلك فالاصل عدم حدوث هذه العلة فينبغى هذا الاصل كونه غير الحيض بنفى علته فيصير حيضا لمكان الانحصار وهذا

التقرير مما يضحك الثكلى ضرورة ان الاصل لا يثبت امراً من الأمور لان الاثبات من شأن الدليل والانعصار انما يؤثر فى العلم بالحيفية اذا دل الدليل على عدم كونه غير الحيض والاصل ليس من الادلة وليس كون الدم من الاستحاضة او من القرحة او من المذرة مثلا من موانع حيفية الدم المشكوك كى يدفع بالاصل فاصالة عدم كون الدم غير الحيض لا يثبت حيفية كما انه لا يثبت عدم كون الدم حيفا كونه دما خاصا غير الحيض.

والحاصل انه لا تقدم ولا اولوية لاصالة عدم كونه غير الحيض على اصالة عدم كونه حيفا على ان هذا الاستدلال لا يجرى فيما اذا علم حدوث علة لاحد من الدماء لاستحالة جريان اصالة عدم حدوث العملة حينئذ مع كون المدعى اعم مورداً بل لك ان تقول ان اصالة كون الدم غير الحيض مقدم على اصالة كونه منه وبعد هذا الاصل اصالة عدم كونه استحاضة لان دم القرحة والعذرة لا يرتب عليه اثر يدفع بالاصل لان الثابت لهما هو النجاسة المشتركة بين الدماء بخلاف دم الحيض فان له آثار تدفع باصالة عدم كونه من الحيض وبعده دم الاستحاضة لان له آثار نحتاج في دفعه الى التمسك بالاصل.

ومنها الاجماع المنقول فى المعبر والمنتهى على كون ما بين الثلثة والعشرة حيفا على الاطلاق فيشمل ما فى العادة وخارجها الملفق منهما ويشمل اطلاق الاجماع واجد الاوصاف وفاقدها وحكم فى المعبر بعدم العبرة بلون الدم ما لم يعلم انه من القرحة او العذرة .

ولا بد من نقل عبارة المعبر كى يتضح الامر قال (قده) مسئلة وماتراه المرثة بين الثلثة الى العشرة حيف اذ انقطع ولا عبرة بلونه ما لم يعلم انه لقرح اولعذرة وهو اجماع ولانه زمان يمكن ان يكون حيفا فيجب ان يكون الدم فيه حيفا والناظر فى هذه العبارة يقطع بانه (قده) ادعى الاجماع على حيفية ما تراه المرثة بين الثلثة الى العشرة فى صورة الانقطاع وجعل الامكان دليلا آخر على هذه المسئلة ولم ينقل الاجماع لاثبات قاعدة الامكان فهذه العبارة يستفاد منه انه (قده) ممن يرى

ان الامكان دليل على حيضية الدم وان الاجماع انعقد على حيضية ولا اشعار في هذه العبارة بانعقاد الاجماع على دليلية قاعدة الامكان فما اشتهر من حكاية الاجماع على قاعدة الامكان من المعتبر مما لا اعتبار له مع انا قد بينا مراراً عدم الملازمة بين الاجماع وبين الواقع .

وقال في المنتهى على ما حكى عنه كل دم تراه المرءة ما بين الثلثة الى العشرة وانقطع عنها فهو حيض ما لم يعلم لعذرة او قرح ولا اعتبار باللون وهو مذهب علمائنا اجمع لا نعرف مخالفاً ولانه في زمان يمكن ان يكون حيضاً فيكون حيضاً وهذه العبارة مفادها متحد مع ما في المعتبر فهو ايضاً لم يدع الاجماع على القاعدة فدعوى الاجماع المنقول في هذه المسئلة في غير محله لانهما قدس سرهما ادعيا الاجماع على حيضية ما تراه بين الثلثة الى العشرة مع الانقطاع والامكان عندهما دليل آخر ومع فرض انعقاده لا يدل على الواقع لعدم الملازمة محصلاً كان او منقولاً سيما في المقام لمخالفة كثير من الاصحاب.

ومنها الاخبار الدالة على جعل الدم المتقدم على العادة حيضاً مع التعليل في بعضها بانه ربما تعجل بها الوقت ومع التصريح في بعضها بكونه لصفة الاستحاضة.

كموثقة سماعة عن المرأة ترى الدم قبل وقتها قال قال اذا رات الدم فلتدع الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت ومن أمعن النظر في هذه الموثقة ايقن ان المراد من الدم هو دم الحيض لشهادة قول الراوي قبل وقتها وقول الامام ربما تعجل بها الوقت لان المرءة تصير ذات الوقت بالنسبة الى دم الحيض وليس لها وقت معين بالنسبة الى الدماء الاخر واللام اشارة الى خصوص دم الحيض فالسؤال انما هو عن حكم الدم المتصف بصفات الحيض الكاشف عن حيضية اذا تقدم عن العادة ولذا اجاب الامام بقوله فلتدع الصلوة وعلل بتعجيل الوقت فحيضية الدم محرزة عند الراوي لكن خفى حكمه عليه لتقدمه عن العادة فاجاب اولابان حكمه ترك الصلوة وان تقدمه لا يمنع من هذا الحكم .

ورواية اسحق عن أبي بصير عن مولينا الصادق (ع) في المرءة ترى الصفرة

ان كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض وان كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض والمراد من هذه الرواية تحديد تعجيل الوقت بيومين وتنزيل اليومين قبل الوقت منزلة الوقت وتنزيل الصفرة في الوقت منزلة الدم وليس هذ التنزيل لمجرد الامكان بل لكثرة تقدم العادة ولذا صرح بنقى كونها من الحيض ان كان بعد الحيض مع امكان كونها حيضا لامكان تاخر العادة وان تمسك الخصم بتصريحه (ع) بالنفى على عدم امكان التاخر نتمسك بحكم الامام (ع) بحيضية قبل العادة بيومين على تعين كونه من الحيض .

والحاصل ان الرواية لاتدل على القاعدة لكون مفادها اعم منها وكذا لاتدل على القاعدة ما دل عليه هذه الرواية وتعيين يومين في الحكم بالحيضية يدل على عدم جريانه فيما زاد عنهما مع انه لا دليل على امتناع حيضية كما ان الاخبار الدالة على عدم حيضية ما تراه بعد العادة مستلزما لنفى قاعدة الامكان لامكان حيضية ما دل الاخبار على عدمها .

ومما استدلوا به على القاعدة ما دل من الاخبار على ان اى ساعة رات الصائمة الدم تقطر وجوابه ما مر من المراد من الدم هو دم الحيض وان اللام اشارة اليه لا الى مطلق الدم ولذا رد المحقق (ره) على من استدل بها على تحيض المبتدئة بمجرد رؤية الدم بان الظاهر منها ارادة الدم المعهود مع انه قدس سره ممن يدعى الاجماع على القاعدة.

فظهر حال رواية ابى الورد عن المرثة التى تكون فى صلوة وقد صلت ركعتين ثم ترى الدم قال (ع) تقوم من مسجدها ولا تقضى الركعتين.

وحال صحيحة ابن حازم اى ساعة ترى الدم فهى تقطر وموثقة محمد بن مسلم في المرثة ترى الدم من اول النهار فى شهر رمضان اتقطر ام تصوم قال تقطر انها فطرها من الدم فان المراد في هذه الاخبار من لفظ الدم هو دم الحيض والسؤال انما هو عن حكم هذا الدم في صورة رؤيتها فى اثناء العبادة ولذا قال ولا يقضى الركعتين وقوله (ع) وفطرها من الدم واي ساعة ترى الدم ظاهر في دم الحيض ومع الظهور

لا يمكن التمسك باطلاق الدم واثبات القاعدة لعدم الاطلاق بعد ثبوت الظهور ولو سلم فلا يمنع من انصرافه الى واجد الاوصاف مانع ولاجل كون المراد من الدم هو دم الحيض والسؤال عن تأثيره في اثناء العبادة قال بعض الاجلة انه لا يخفى على المتأمل في سوق هذه الاخبار انها لبيان حكم آخر وهوان الدم في أي زمان وقع يفطر الصائم لدفع ما يتوهم من كونه كالسفر لا يقدر فيه حدوثه بعد الزوال ولو ابي الخصم عن قبول كونه دم الحيض ولم يركن الاخبار في مقام بيان احكام آخر مانعا عن التمسك بها لمدعاه وتمسك باطلاقها يدفعه ما ورد من اخبار الصفات ويحكم بتقييد المطلقات بالمقيدات ولا يمنع من التقييد رواية ابي بصير لما مر من ان الصفرة في اليومين قبل العادة منزلة منزلة الدم بعد ما نزل اليومان منزلة العادة.

ومن الاخبار المستدل بها على القاعدة ما ورد في تميز الحيض عن العذرة بتقرير ان الاستنقاغ جعل علامة المحيض وليس الا لامكان كونه من الحيض لان فقد التطوق يكشف عن عدم كون الدم من العذرة واما الاستنقاغ فاعم من الحيضية وفيه ان الاشتباه كان بين الحيض والعذرة فالأمر دار بين الدمين والاشتباه منحصر بينهما وحينئذ فالعلم بعدم كونه من العذرة عبارة أخرى عن العلم بكونه من الحيض .

فانظر الى رواية خلف بن حماد الصحيحة ترى انه يقرء السؤال تقريراً يكشف عن الانحصار قال دخلت على ابي الحسن موسى بن جعفر (ع) بمنى فقلت ان رجلا من مواليك تزوج جارية معصراً لم تطمئث فلما اقتضها سال الدم فمكث سائلا لا ينقطع نحواً من عشرة ايام وان القوابل اختلفن في ذلك فقالت بعضهن دم الحيض وقالت بعضهن دم العذرة فما ينبغي لها ان تصنع الحديث فالناظر في هذا التقرير لاير تاب ان الدم المسئول عنه كان مشتبهاً بين الحيض والعذرة وكان منحصراً بينهما كما انه يقطع ان ثبوت احد الامرين المنحصرين ينفي الاخر وبالعكس فظهر حال ما ميز بين الحيض والقرحة لان السائل قال قلت لابي عبدالله (ع) الفتاة بها قرحة في فرجها والدم سائل لا تدرى من دم الحيض او من دم القرحة ولا يخفى

ان السائل حصر الدم بين الحيض والقرحة.

وظهر ايضاً حال الروايات الدالة على حيضية ما تراه الحبلى كرواية ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) قال سئلته عن الحبلى ترى الدم قال نعم انه ربما قذفت المرثة بالدم و هي حبلى اذ لا شك ان المراد بالدم فى السئوال والجواب هو دم الحيض فالسئوال انما هو عن تحيض الحبلى وحيث اشتهر بين الروات اطلاق الدم على الحيض فكلما اطلق يحمل عليه .

ورواية ابن سنان عن ابي عبد الله (ع) انه سئل عن الحبلى ترى الدم اترك الصلوة قال نعم ان الحبلى ربما قذفت بالدم فالدم المذكور فى السئوال هوا هو المتصف بصفات الحيض والسئوال نشأ من توهم الفرق بين الحبلى وغيرها فى كشف اوصاف الحيض عن الحيضية .

واما ما دل على ان ما راته بعد العادة موجب لترك العباداة والاستظهار حتى ينكشف الخلاف بالتجاوز عن العشرة فلكشف الاوصاف عن حيضية ولذا لا يحكم بترك العباداة والاستظهار اذا لم يكن المرئى بعد العادة بصفات الحيض لما ورد ان الصفرة بعد ايام الحيض ليس بحيض ولا منافات بين العادة والاوصاف ما لم يتجاوز العشرة وبعد التجاوز تقدم العادة على الاوصاف ويحكم بحيضية العادة وعدم كون بعد المادة حيضاً .

واما الاخبار الدالة على ان الصفرة والكدرة فى ايام الحيض حيض فمدلولها تقدم العادة على الاوصاف وتفسير الشيخ رضوان الله عليه ايام الحيض بايام امكان تحقق الحيض فيها فبعيد عن الصواب لعدم الدليل على هذا التفسير .

روى محمد بن مسلم فى الصحيح قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن المرثة ترى الصفرة فى ايامها فقال لا تصلى حتى تنقضى ايامها وان رات الصفرة فى غير ايامها توضأت وصلت.

وروى اسماعيل بن الجعفى فى الموثق عن ابي عبد الله (ع) قال اذا رات المرثة الصفرة قبل انقضاء ايام عدتها لم تصل وان كانت صفرة بعد انقضاء ايام قرئها

صلت ودلالة هذين الخبرين وصراحتهما لا يخفى على احد فايام امكان الحيض ليس مرادا من ايام الحيض والاخبار فيهذا المعنى كثيرة كما لا يخفى على من لاحظ كتب الاخبار .

والحاصل ان الوجوه المستدل بها على قاعدة الامكان في غاية الضعف والسقوطاذ ليس فيها مع كثرتها ما يضمن النفس به مع ان الامكان عقلياً كان او شرعياً اعم من الوقوع والاعم لا يدل على الاخص فالمرجع في صورة الشك والاشتباه هو ما ورد في تميز الدماء ومع بقاء الشبهة وعدم ارتفاع الشك فالمرجع هو الاصل .

واما ما يميز الحيض عن غيره فان كان الاشتباه بينه وبين العذرة تدخل القطنه ثم تدعها ملياً ثم تخرجها اخراجاً رفقاً فان كان الدم مطبوقاً في القطنه فهو من العذرة وان كان مستتقاً في القطنه فهو من الحيض.

لصحيحة خلف بن حماد عن موسى بن جعفر (ع) قال تزوج بعض اصحابنا جارية معصراً لم تطمئ اقتضها سال الدم فمكث سايلاً لا ينقطع نحواً من عشرة ايام قال فاروها القوابل ومن ظنوا انه يبصر ذلك من النساء فاختلن فقال بعض هذا من دم الحيض وقال بعض هو من دم العذرة فسئلوا فقهائهم كابي حنيفة وغيره من فقائهم فقالوا هذا شيء قد اشكل والصلوة فريضة واجبة فليتوضأ ولتصل وليمسك عنها زوجها حتى ترى البياض فان كان دم الحيض لم يضرها الصلوة وان كان دم العذرة كانت قد ادت الفرض ففعلت الجارية ذلك وحججت في تلك السنة فلما صرنا بمني بعثت الى ابي الحسن موسى بن جعفر (ع) فقلت جعلت فداك ان لنا مسئلة قد ضقنا به ما زرعا فان رايت ان تاذن لي فأتيك و اسئلك عنها فبعث الى اذا هدات الرجل وانقطع الطريق فاقبل ان شاء الله تعالى قال خلف فرايت الليل حتى اذا رايت الناس قد قل اختلافهم بمني توجهت الى مضربه فلما كنت قريباً اذا انا باسود قاعد على الطريق فقال من الرجل فقلت رجل من الحاج فقال ما اسمك قلت خلف بن حماد قال ادخل بغير اذن فقد امرني ان اقعد هيهنا فاذا اتيت اذنت لك فدخلت وسلمت فرد السلام وهو جالس على فراشه وحده ما في الفسطاق غيره فلما صرت بين

يديه سنلني وسئلته عن حاله فقلت له ان رجلا من مواليك تزوج جارية معصراً لم تطمئث فلما اقتضها سال الدم فمكث سايلا لا يتقطع نحواً من عشرة ايام وان القوابل اختلفن في ذلك فقال بعضهن دم الحيض وقال بعضهن دم العذرة فما ينبغي لها ان تصنع قال (ع) فلتتق الله فان كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلوة حتى ترى الطهر وليمسك عنها بعلمها وان كان من العذرة فلتتق الله واليتوضأ وتصل وياتيها بعلمها ان احب ذلك فقلت له و كيف لهم ان يعلموا مما هو حتى يفعلوا ما ينبغي قال فالتفت يميناً وشمالاً في الفسطاط مخافة ان يسمع كلامه احد قال ثم نهدي الى ثم قال يا خلف سر الله فلا تديعوه ولا تعلموا هذا الخلق اصول دين الله بل ارضوا لهم ما رضى الله لهم من خلال قال ثم عقد بيده اليسرى تسعين ثم قال تستدخل القطنه ثم تدعها ملياً ثم تخرجها اخراجاً رقيقاً فان كان الدم مطوقاً في القطنه فهو العذرة وان كان مستنقعا في القطنه فهو من الحيض قال خلف فاستخفني الفرج فبكيت فلما سكن بكائي قال ما ابكاك قلت جعلت فداك من كان يحسن هذا غيرك قال فرفع يده الى السماء وقال والله اني ما اخبرك الا عن رسول الله (ص) عن جبرئيل عن الله عز وجل .

ودلالة هذه الصحيحة على كشف التطوق عن كون الدم دم العذرة واضحه لانه من خواص دم العذرة ظاهراً وان امكن كونه لاجل القرحة المحيطة باطراف الفرج فلوشك بين الحيض وبين هذا النحو من القرحة لا يتمسك بالتطوق على كونه منها لعدم دليل يدل على كشفه منها ودلت الصحيحة ايضاً على ان هذا الاختبار في مورد انحصار الشبهة بين الحيض والعذرة لقول السائل وان القوابل اختلفن فقال بعضهن دم الحيض وقال بعضهن دم العذرة فلا وقع لما قيل في المقام من ان الحكم بالحيضية مع عدم التطوق انما هو لاجل قاعدة الامكان لما عرفت سابقاً من ان نفى احد المنحصرين اثبات للآخر وبالعكس وهذا الاختبار واجب عليها وجوباً مقدماً عقلياً لان به يتعين كون الدم من اى المشتبهين و تتعين وظيفتها معه فان صلت من دون اختبار بطلت صلوتها وان ظهر عدم كون الدم دم الحيض لاستحالة قصد القرية مع

جهلها بحكم الصلوة و مع فرض تحقق قصد القرية كما اذا غفلت عن دوران امر صلوتها بين الوجوب والحرمة صحت صلوتها لوجود المقتضى للصحة وعدم وجود المانع.

و مثل هذه الصحيحة فى الدلالة على كشف التطوق صحيحة زياد بن سوهه و ان تعذر الاختبار لفقد اسبابه او وجود مانع منه او بقيت الشبهة معه فعلى القائل بقاعدة الامكان ان يحكم بحيضية لانه دم امكن كونه حياً و اما على ما اخترناه من عدم ثبوت القاعدة فان كان الدم معلوم الحال والوصف قبل عروض الاشتباه بان كان حياً قطعاً او عذرة كذلك ثم عرض الاشتباه تاخذ بالحالة السابقة والافجرى اصالة عدم الحيضية لاشتمال دم الحيض على خصوصية زائدة تنفى بالاصل ضرورة ان خروجه موجب لحدوث الحدث بخلاف دم العذرة فهذه الخصوصية مشكوك الحدوث والاصل عدمه فان الدم من حيث انه دم عار عن هذه الخصوصية فلا يحكم بها قبل العلم بها فمعنى هذا الاصل هو الاخذ بالافتضاء وعدم الاعتناء بالمانع.

وان حصل الاشتباه بين دم الحيض وبين دم القرحة فالمرورى فى الكافي عن محمد بن يحيى رفعه عن ابان قال قلت لابي عبد الله (ع) فتاة بها قرحة فى فرجها والدم سائل لا تدرى من دم الحيض او من دم القرحة فقال مرها فلتستلق على ظهرها ثم ترفع رجلها ثم تستدخل اصبعها الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايمن فهو من الحيض وان خرج من الجانب الايسر فهو من القرحة.

وروى فى التهذيب هذه المرفوعة مع تبديل فرجها بجوفها وتبديل كلمة ثم فى موضعين بواو العطف مع جعل الايسر علامة للمحيض والايمن علامة للقرحة وقد اشتهر بين المحدثين ان الكلينى رضوان الله عليه اضبط واشتهر بين الفقهاء العمل بما فى التهذيب والظاهر وحدة الرواية لان الشيخ (قده) ايضاً روى عن محمد بن يحيى رفعه عن ابان فاستقر التعارض بين التقلين بحيث لا يقبل الترجيح .

وفى اشكال على كلا التقلين وهوان القرحة لاتختص باحد من الطرفين ولا معنى للتعبد فى المقام لان الامام (ع) فى مقام بيان التميز بين الدمين وليس

فى مقام بيان الحكم التعبدى ويميز الموضوع لا يصلح للتعبد والرواية مرفوعة لا يعلم حال وسائط ما بين محمد بن يحيى وابان و يمكن ان يكون بينهما من لا- يعتمد على روايته وكل واحد من المذكورات لو انفرد يمنع من الاطمينان فمع الاجتماع اولى بذلك فينتج هذه المقدمات انها حرية بالطرح فتبقى المسئلة في حال الاشكال واصالة عدم حيضية الدم جارية لعدم سببية القرحة لحكم خاص واشتمال دم الحيض على خصوصية زائدة ممنوعة بالاصل وذهب بعض الافاضل الى عدم ترك الاحتياط بالجمع بين اعمال الطاهرة والحائض و من المعلوم ان جريان الاصل لا يمنع من حسن الاحتياط الا انه ليس من الاحتياطات الواجبة .

وان اشتبه دم الحيض بدم الاستحاضة فالمرجح للحيضية هو الانصاف باوصاف الحيض وخروجه في ايام العادة وما في حكمها كيومين قبلها وسوى ما ذكر فهو من الاستحاضة واوصاف الحيض هى السواد او الحمرة والحرارة والدفع والحرقة والعبط.

روى حفص البخترى فى الحسن قال دخلت على ابي عبدالله (ع) امرئة فسئلته عن المرئة يستمر بها الدم فلا تدرى حيض هو او غيره قال فقال لها ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان الدم حرارة و دفع وسواد فلندع الصلوة قال فخرجت و هى تقول والله ان لو كان امرئة مازاد على هذا.

وروى معوية بن عمار فى الصحيح قال قال ابو عبد الله (ع) ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد ودم الحيض حار وروى اسحق بن جرير فى الموثق قال سئلنى امرئة منا ان ادخلها على ابي عبدالله فاستاذنت لها فاذن لها فدخلت و معها مولاة لها فقالت له يا ابا عبدالله (ع) قوله تعالى زيتونة لا شرقية ولا غربية ما عنى بهذا فقال لها ايتها المرئة ان الله تعالى لم يضرب الامثال للشجرة انما ضرب الامثال لبنى آدم سلى عما تريدين قالت اخبرنى عن اللواتي باللواتى ما حدهن فيه قال حد الزنا انه اذا كان يوم القيمة اتى بهن

والبسن مقطعات من نار وقمعن بمقمعات من نار وسربلن من النار وادخل في اجوافهن الى رؤسهن اعمدة من نار وقذف بهن في النار ايتها المرثة ان اول من عمل هذا العمل قوم لوط واستغنى الرجال بالرجال فبقين النساء بغير رجال ففعلن كما فعل رجالهن ليستغنى بعضهن ببعض فقالت له اصلحك الله ما تقول في المرثة تحيض فتجوز ايام حيضها قال ان كان حيضها دون عشرة ايام استضهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلاثة كيف تصنع بالصلوة قال (ع) تحبس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين فقالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلاثة ويتأخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد قال فالتفت الى مولاتها فقالت اتراه كان امرئة مرة .

وفى الوسائل ورواه في السرائر من كتاب محمد بن على بن محبوب الا- انه قال اترينه كان امرئة وتوصيف دم الحيض بالحمرة والسواد والبحراني المفسر بشديد الحمرة والكثير في غاية الكثرة فبعد ما تميز دم الحيض عن دم الاستحاضة وتبين اوصافهما يجب عليها العمل بالتميز لتعيين الوظيفة في فعل العبادة وتركها وهذه الصفات يميز لها بين الحيض والاستحاضة لا بين الحيض والدماء الاخر لفقد هذه الصفات في الاستحاضة ووجودها في الدماء فان الحمرة والسواد وسائر الصفات من صفات الدم لا اختصاص لها بالحيض وانما اختصاص دم الاستحاضة بفقد ان هذه الصفات ووجدان ما يقابلها ولذا حكم الامام في التميز بين الحيض والعذرة بكون التطوق الذي لا يوجد في الحيض علامة للعذرة وحيث ان التطوق من خواص العذرة يجعل علامة لها اذا اشتبه الدم بينها وبين الاستحاضة ايضاً لان اعمال التميز ليس تعبد اكي لا يمكن التمسك به في غير مورد النص فلو اشتبه بين الثلاثة الحيض والعذرة والاستحاضة واختبرت بالقطنه فخرجت مطوقة يحكم بكونه من العذرة ولو لم يكن كذلك يحكم بالحيضية مع وجود الصفات ومع فقدها يحكم بكونه من الاستحاضة و لو اشتبه بالحيض والعذرة والاستحاضة والقرحة وغيرها ولم يتميز بالاختبار يجرى

اصالة عدم الحيضية وكذلك اصالة عدم كونه من الاستحاضة لكون الحيض والاستحاضة موضوعين لاحكام مخصوصة زائدة على الدماء الاخر لاشترك جميع الدماء في حكم وهو النجاسة واختصاصهما باحكام غيرها واما لواشبهه بين الحيض والاستحاضة ولم تكن المرنة ذات العادة ولم يتميز بالاوصاف لمانع من الموانع فاصالة عدم الحيضية مقدمة على اصالة عدم الاستحاضة لان الحيض يمنع من العبادة الموظفة لكن الاولى الاحتياط ولورات على ثوبها او بدنها دماً لم تدر انه من الرحم او من غيره فالاصل عدم كونه منه.

ان قلت العلم الاجمالي يمنع من جريان الأصل في احد المشتبهين لانه يوجب التعارض بين المجريين فكيف تقدم اصالة عدم الحيضية مع انها في عرض اصالة كونه من الاستحاضة وليس دم الاستحاضة مما لا اثر له سوى الاثر المشترك لايجابته تعدد الوضوء تارة وايجاب الغسل بل الاغسال اخرى فلا معنى لاصالة عدم الحيضية ولكل منهما اثر مخصوص .

قلت ان لدم الحيض خصوصية زائدة يكون معها الشك بين الاقل والاكثر ضرورة انه يمنع من تنجز التكليف المتعلق بخلاف دم الاستحاضة فانه لا يمنع من التنجز فبعد اليقين بتعلق التكليف لا بد من العلم بوجود المانع من التنجز ومع عدمه لا يمكن منع التنجز لوجود المقتضى والشرائط فمع الشك لوجود المانع ندفعه بالاصل بخلاف دم الاستحاضة لانه لا يمنع من تنجز التكليف واما ايجابه الزيادة في التكليف فلاجل اناطة العلم بالبرائة باتيان الزيادة في خصوص المقام لا لاجل اثبات كون الدم دم الاستحاضة بالاصل.

والحاصل ان دم الحيض من موانع تنجز التكليف الثابت المتعلق بالمكلف فليس لها التشبث باحتمال المانع عن التنجز لترك العبادة الموظفة فالتنجز للحكم هو المقتضى والشرط وانما يمنع من تأثير المقتضى بعد وجود الشرط المانع المعلوم الوجود او الموجود المعلوم المانعية وليس هذا الموجود مما علم ما نعيته وكون دم الاستحاضة ذا اثر مخصوص لا يزاحم جريان الاصل في مانعية الموجود ضرورة ان

هذا الدم يؤثر في مرحلة الامتثال التي هي بعد مراحل الحكم من الثبوت والتعلق والتنجز فلا- أثر له في هذه المراحل وليس في عرض دم الحيض الذي يؤثر في مرحلة التنجز وبعبارة او في المرنة بعد اجراء الاصل في ما نعية محتمل المانع تلاحظ حالها في كيفية امتثال الحكم المنجز فترى عدم امكان الامتثال لها الا بكيفية مخصوصة واما حسن الاحتياط فلا ينافيه ما ذكر.

واذا شكت في ان الخارج دم او غير دم لا تجرى عليه احكام الدم هذا اذا كان غير الدم الذي هو احد طرفي الشبهة مما لا اثر له واما اذا كان له اثر من الاثار كالمنى مثلا فلا بد لها من الاختبار مع الاقتدار لاتضاح الوظيفة به فلو ظهر ان الخارج منى فمعلوم الحكم ولو ظهر عدمه واشتبه الامر بين الدماء فلا يترتب على الخارج غير النجاسة ولكن الاشتباه بين الدم والمنى في غاية الندرة.

و اما تحديد طرفي الحيض من القلة والكثرة فقد اتفق الامامية بان اقل الحيض ثلاثة ايام لا يقل منها فلورات الدم في اقل من ثلاثة ايام ولو بمدة قليلة لا يكون من الحيض واما العامة فقد اختلفوا في التحديد فذهب بعضهم الى ما ذهب اليه الامامية كابي حنيفة والثوري وابي يوسف .

وروى الجمهور عن ذا ثلاثة الاصبع ان النبي (ص) قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام .

وروى عن ابي امامة عن النبي (ص) انه قال اقل الحيض للجارية والبكر والشيب ثلاثة ايام ولياليها .

وروى الجمهور هذا القول عن علي (ع) وعمر بن مسعود و ابن عباس و عثمان بن ابي العاص الثقفي و انس بن مالك على ما حكى بعض الاجلة عنهم وحكى العلامة عن ابي يوسف انه قال يومان واكثر الثالث وفي طريق الخاصة روى يعقوب بن يقطين في الصحيح عن ابي الحسن عليه السلام قال ادنى الحيض ثلاثة ايام واقصاه عشرة .

وروى صفوان بن يحيى في الصحيح قال سئلت ابا الحسن عن ادنى ما يكون

من الحيض فقال (ع) ادناه ثلاثة وابعده عشرة وروى حسين بن زياد عن أبي الحسن (ع) قال أقل الحيض ثلاثة واكثره عشرة

وروى احمد بن محمد بن ابي نصر قال سئلت ابا الحسن (ع) عن ادنى ما يكون الحيض فقال ثلاثة واكثره عشرة.

وروى معوية بن عمار في الصحيح عن ابي عبدالله (ع) قال اقل ما يكون الحيض ثلاثة ايام واكثر ما يكون عشرة ايام.

وروى محمد بن مسلم في الحسن عن أبي جعفر (ع) قال (ع) اذا رات الدم قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاول وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلية وفيما ذكرناه من الاخبار كفاية لاثبات المطلوب لوضوح دلالتها عليه فلا وقع لما ذهب اليه بعض الجمهور كذهاب الشافعي الى قولين احدهما ان اقل الحيض يوم وليلة وثنان هما ان اقله يوم ونفى مالك التحديد حيث قال ليس لاقله حد ولا لاكثره بل الحيض ما يوجد قل أو كثر فما روى عن النبي (ع) حجة عليهم و يظهر من اكثر هذه الاخبار ان هذين الحدين من مقتضيات طبيعة هذا الدم بحيث لا- يمكن ان ينقص من الثلاثة او يزيد على العشرة لا ان الناقص او الزايد يمكن ان يكون حيضاً بحسب الواقع لكن لا يحكم بحيضية شرعاً ولا يترتب عليه احكام الحيض بحسب الشرع وظهر حد الاكثر للحيض فلا يحتاج الى تكرار في الذكر.

وورد في الاخبار ما ينافي الحدين المذكورين اما ما ينافي في حد الاكثر فهو صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبدالله (ع) ان اكثر ما يكون الحيض ثمان وادنى ما يكون منه ثلاثة.

وما ينافي حده الاقل هو موثقة اسحق بن عمار قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن المرثة الحبلية الدم اليوم او اليومين قال ان كان دماً عيباً فلا تصلي ذينك اليومين وان كانت صفرة فلتغسل عند كل صلوتين وهذان الخبران تنافيان حد الاكثر والاقل بالصراحة وخبر آخر في الكافي له ظهور في منافات الاقل روى باسناده عن سليمان بن خالد قال قلت لابي عبدالله (ع) جعلت فداك الحبلية ربما طمنت فقال نعم وذلك

ان الولد فى بطن امه غذاه الدم فربما كثر ففضل عنه فاذا فضل دفعته فاذا دفعته حرمت عليه الصلوة ثم قال وفى رواية اخرى اذا كان كذلك تأخر الولادة واشعاره بالمنافات بالحد الأقل عدم حد معين لما يفضل عن غذاء الولد فيمكن ان يفضل منه ما ينفد بخروجه فى يوم او يومين .

اما صبيحة ابن سنان المنافية للحد الاكثر فلا بد ان يحمل على ان اكثر وقوع الحيض ثمانية ايام لا اكثر ما يمكن ولوقيل قرينة التقابل تايبى عن هذا لحمل لان الثمانية فى مقابل الثلثة والثلثة لبيان حده الحقيقى الممكن فكذلك مقابلها لا بد ان يكون كذلك لا ينبغي ان يرد لان الكلام على هذا الحمل يخرج عن المتانة ولا يليق ان يصدر عن الامام فهى بالطرح اولى لحصول الاطمينان بان ما صدر عن الامام غير ما وصل اليها.

واما موثقة اسحاق فلا مانع من العمل بمفادها لعدم معارضتها للاخبار لكونها واردة فى خصوص الحبلى و من المعلوم ان تحيض الحبلى ليس كتحيض غيرها لان تحيضها انما هو من فاضل غذاء الولد كما دلت عليه صحيحة سليمان بن خالد وليس المفاضل حد معين فيمكن ان يكون بمقدار ينقد بخروجه فى يوم او لدا و يومين حكم الامام مع كونه عبيطا بترك الصلوة فى ذينك اليومين من دون الاشتراط بتعقب يوم آخر لتمامية الثلثة ومن دون الامر بقضاء الصلوة فى صورة انحصار الرؤية فى اليومين وعدم رؤية يوم آخر واطلق (ع) فى صحيحة ابن خالد بحرمة الصلوة حين الدفع ولم يقيد الحرمة بالدفع فى ثلاثة ايام وورود ثلاثة ايام فى الاخبار وتحديد الحيض بها لا ينافى هذين الخبرين لما عرفت من اختصاص الحبلى فى التحيض بكيفية خاصة لا توجد فى غيرها فلا مانع من تقييد المطلقات بهذين الخبرين لكن اشتراط كون الحيض فى ثلاثة ايام وعدم كون الناقص عن ثلاثة ايام حيضا يعد من ضروريات مذهب الامامية فلا يجوز الحكم على خلافه لمثل هذه التقريبات والاعتبارات فلا ينقص الحيض عن الثلثة ولا يزيد على العشرة مطلقا سواء كانت الحائض هى الحبلى او غيرها فلورات المرثة المعتادة بالعادة الوقتية والعددية معا بان كان معتادة برؤية

الدم في اول الشهر ثلثة ايام ورات في اول شهريومين وكان الدم بصفات الحيض ايضاً ودخلت في اليوم الثالث في ايام اليأس ولم ينقطع الدم في اليوم الثالث لا يحكم بحيضية لعدم تحقق شرطها اعنى تمام الثلثة لعدم اعتبار ما راته بعد اليأس وكذا اذا تقطع بدخول الثالث ضرورة ان الناقص من الثلثة لا يمكن ان يكون حيضاً بحسب الشرع .

و هل يشترط التوالى في الثلثة ام يجوز كونه ثلثة في عشرة قولان ذهب الاكثر الى الاول وقال بعضهم بعدم الاشتراط و مستند القول الاول اصالة عدم الحدث وقاعدة اليقين و عموم ما دل على التكليف بالصلوة والصوم ونحوهما من الكتاب والسنة واستصحاب احكام الطاهرة من المكث في المساجد وجواز المس وقراءة العزائم ونحوهما و استصحاب بقاء قابليتها للتكليف بالصلوة مثلا كذا في الجواهر.

اما اصالة عدم الحدث فالظاهر ان المراد من الحدث هو الحدث المستند الى دم الحيض لان الاستحاضة ايضاً حدث فلا معنى للاصل الا ان يكون طرف لاشتباه اعم من الحيض والاستحاضة والدم الذي ليس بحدث وهذا الاصل راجع الى قاعدة اليقين لان المراد من القاعدة هو الاستصحاب بمعنى الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع واصالة عدم الحدث ايضاً اخذ بالمقتضى لان المرثة لوخلى وطبعها طاهرة من الاحداث ودم الحيض يرفع هذا الاقتضاء والدم من حيث انه دم عار من الحيضية غير موجب للحدث فالحيضية عارضة له طارئة عليه يخرجها عن مقتضى طبعه اعنى عدم ايجابه للحدث فيحكم بثبوت الاقتضاء وعدم ارتفاعه باحتمال الحيضية كما ان استصحاب احكام الطاهرة ايضاً من فروع القاعدة لما مر مرارا من ان الاستصحاب بمعنى الاخذ بالحالة السابقة لا حجية فيها و ان الاستصحاب المجمع على حجيته هو الاخذ بالمقتضى و عدم الاعتناء بالمانع فاحكام الطاهرة مما يبقى ولا يرتفع بغير رافع والدماء المتفرقة في العشرة لا يصلح لرافعيتها للاحكام لعدم ثبوت حيضيتها وكذا استصحاب قابليتها للتكليف فان المرثة بعد اجتماعها لشرايط التكليف و فقدها للموانع تكون من المكلفين و تحصل لها قابلية التكليف و هذه القابلية

لا ترتفع الابرافع من الروافع والدم لا يثبت له صفة الرافعية الا بعد ثبوت كونه من الحيض ومع عدم التوالى لا تثبت حيضية فلا تثبت رافعيته فهذا الاستصحاب من اظهر مصاديق قاعدة اليقين .

والحاصل ان مرجع هذه المستندات الى امر واحد وهو قاعدة اليقين اعنى الاستصحاب بالمعنى الاخذ بالاقتضاء وعدم الاعتناء بالمنع وليست امورا متعددة الا ان دم الحيض الذي هو منشاء لانتزاع الحدث ليست من موانع التكليف وروافعه لثبوت التكليف الموضوعاتها وتعلقها بالمكلفين و انما اثر هذا الحدث هو المنع من تنجز التكليف وتحريم امثال بعض التكليف و ايجاب الغسل مقدمة للعبادات فلا معنى لاستصحاب بقاء القابلية للتكليف لان الحائض ايضاً مكلفة بالتكليف في زمان الحيض لتعلقها بها وانما الحيض مانع من تنجزها عليها ومحرم عليها الامتثال بما يجب عليها مادام موجودا ولذا يجب عليها قضاء الصوم بعد ارتفاعه ووجوب القضاء متفرع على تعلق التكليف فينبغي ان يقرر هذا الاصل بان التكليف المتعلقة على المرثة تنجز عليها بعد وجود شرائط التنجز والموانع منه تدفع عند الشك بالاصل وهذا الاصل ايضاً من فروع قاعدة اليقين لان التكليف لو خلى وطبعه يتنجز عند وجود شرطه ولا يعتنى بما نعية الموجود ولا بوجود المانع عند الشك وهذا معنى اصالة عدم الحدث اى حدثية الدم المتفرق الغير المتوالى لان القدر المتيقن حيضية من الدم خروجه ثلاثة ايام متواليات .

و اما عدم وجوب قضاء الصلوة فلا يدل على عدم تعلق وجوبها عليها لجواز كونه من باب العفو.

و اما استصحاب احكام الطاهرة فهو ايضاً لا مورد لجريانه بعد جريان اصالة عدم الحدث لان الطهارة المستصحية المعبر عنها بعدم الحدث يجعلها طاهرة بحسب الظاهر فيترتب عليها احكامها من دون احتياج الى احراز استصحاب الاحكام .

والحاصل ان اصالة عدم الحدث التي مرجعها الى قاعدة اليقين كافية لترتب احكام الطهارة.

واما عموم ما دل على التكليف فلا يصح الاستدلال به في المقام لعدم ارتباطه بحيضية دم مخصوص وعدمها فكيف يمكن ان يكون دليل من دلائل التكليف ناظراً الى موضوع من الموضوعات كاشفاً عن حال من حالاته الوجودية او العدمية فاي نظر لقوله عز من قائل اقم الصلوة الدلوك الشمس مثلا الى كون البلل المشتبه منيا اذا خرج قبل الاستبراء البولي او الدم الخارج من الرحم حيضاً او غيرهما مع كون مدلوله عليه الدلوك لوجوب الصلوة وان كان الحيض مانعا عن تنجز هذا لوجوب موجبا لحرمة التلبس بالصلوة .

والحاصل ان العموم الدال على الثبوت والتعلق لا يدل على التنجز.

وقد يستدل بما في الفقه الرضوي فان رات الدم يوماً او يومين فليس ذلك من الحيض ما لم ترى الدم ثلاثة ايام متواليات ودلالته واضحة الا ان انتسابه الى الامام غير المعلوم فلا يصح للاستناد.

وبالتأمل فيما بيناه يظهر عدم الفرق بين رؤية الدم قبل الوقت وبينها بعد الوقت لما عرفت من ان دم الحيض لا يمنع من التعلق.

و لك ان تقول ان التوالى محقق عنوان الثلثة لان الايام المتفرقة يومان ويوم او يوم ويومان او يوم ويوم ولا يطء عليها عنوان الثلثة الا مع الاتصال كما ان عنوان الثمانية لا يطء على اربعة واربعة مع الانفصال ولذا تخل البيوتة في تحقق عنوان السفر على اربعة فراسخ في يوم واياها اربعة في غده وهذه لطيفة تخفى على غير المتأمل ويحتمل ضعيفا كون ما بيناه مراد صاحب المدارك في التمسك بالتبادر .

و مستند القول بعدم الاشتراط اطلاق الروايات واصالة عدم الاشتراط اما الاطلاق فمنصرف الى اظهر مصاديق المطلق مع فرض كون غير المتوالى من مصاديقه و اما على ما بينا من كون التوالى محققا لعنوان الثلثة فلا يشمل مع فرض كون الثلثة اعم من المتوالى وغيره فكونه اظهر مصاديقه مما لاشك فينصرف اليه و اما اصالة عدم الاشتراط فهي راجعة الى الاخذ بالاطلاق وعدم الاعتناء بالتقييد فهي من

مصاديق الاخذ بالاقتضاء وعدم الاعتناء باحتمال المانع فان التقييد يمنع من شمول الاطلاق لجميع مصاديق المطلق لكن هذا لاصل
يجرى بعد احراز الاطلاق وقد عرفت عدم احرازه .

ومما يستند به في المقام اصل البرائة من العبادات وقد عرفت ان العبادات احكامها ثابتة لموضوعاتها متعلقة بالحائض وغيرها ضرورة ان
الحيض ليس من موانع التعلق لثبوت وجوب قضاء بعض العبادات كالصوم عليها وهو متفرع على التعلق وانما يمنع من تنجز بعض
التكاليف وحرمة التلبس ببعض العبادات وكراهة بعض آخر فلا معنى لاصل البرائة بعد الاشتغال المعبر عنه بالتعلق وحرمة التلبس بالعبادة
لا- ينافي تعلق التكليف واشتغال الذمة فيحرم عليها اتيان بعض ما وجب عليها وبالتأمل في مراحل الحكم من الثبوت والتعلق والتنجز
يظهر ان التمسك باصل البرائة في غير محله.

ومما يستند به قاعدة الامكان وقد عرفت فيما مر ان الامكان اعم من الوقوع وقد يستدل بالاحتياط وأنت خير بان اتيان العبادة احوط من
تركها في المقام لان وجوبها معلوم وتعلق الوجوب متحقق وحرمة الاتيان لا تثبت بالاحتمال.

بقى في المقام مستند آخر وهو مرسل يونس بن عبدالرحمن عن ابي عبدالله (ع) قال ادنى الطهر عشرة ايام وذلك ان المرثة اول ما تحيض
ربما كانت كثيرة الدم فيكون حيضها عشرة ايام فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى ترجع الى ثائي-ة ايام فاذا رجعت الى ثلثة ايام ارتفع
حيضها ولا يكون اقل من ثلثة ايام فاذا رات المرثة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة فان استمر به الدم ثلثة ايام فهي حائض وان انقطع
الدم بعد ما راته يوم او يومين اغتسلت وصلت و انتظرت من يوم الدم الى عشرة ايام فان رات في تلك العشرة ايام من يوم رات الدم يوماً او
يومين حتى يتم لها ثلثة ايام فذلك الذي راته في اول الامر مع هذا الذي راته بعد ذلك في العشرة فهو من الحيض وان مر بها من يوم رات
الدم عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان الذي راته لم يكن من الحيض انما كان من علة اما من قرحة في جوفها

و اما من الجوف فعليها ان تعيد الصلوة تلك اليومين التي تركتها لانها لم تكن حائضاً فيجب ان تقضى ما تركت في اليوم واليومين وان تم لها ثلثة ايام فهو من الحيض وهو ادنى الحيض ولم يجب عليها القضاء ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام فاذا حاضت المرثة وكان حيضها خمسة ايام ثم انقطع الدم اغتسلت فصلت فان رات بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام فذلك من الحيض تدع الصلوة فان رات الدم من اول ماراته الثانى الذى راته تمام العشرة ايام و دام عليها عدت من اول ما رات الدم الأول و الثانى عشرة ايام ثم هى مستحاضة تعمل ما عمله المستحاضة وقال كلمارات المرثة فى ايام حيضها من صفره او حمرة فهو من الحيض وكلما راته بعد ايام حيضها فليس من الحيض انتهى الخبر.

وهذا المرسل لولم يكن ما يمنع العمل به مما يرتفع به الخصومة لانه دليل وما تمسك به المشترط اصول و اعتبارات يرتفع حكمها بعد قيام الدليل واما عموم ما دل على التكليف فقد عرفت عدم دلالة على المطلوب ومع فرضها فلا ينافي المرسل لان العموم مقتض لثبوت التكليف والمرسل يكشف عن حيضية الدم وعدم اعتبار المتوالى فلولم يمنعنا مانع من العمل به حكمنا بعدم الاشتراط الا ان ارساله يمنع عن العمل به لعدم الاطمينان بمن لم يذكر من رجاله وجهالة بعض المذكورين في طريق المرسل اعنى اسماعيل بن مرار واضطراب متنه واشتماله على ما يخالف الاجماع من الحكم بحيضية العشرة لذات العادة اذا تجاوز الدم عنها والتصريح فيه بعدم كون الطهر اقل من عشرة وتخصيص الحيضية بما راته متفرقا وتخلل الطهر بين الدماء مع انه اقل من العشرة مع كون الجملتين تناقضنا .

ويمكن رفع هذه المناقشات بان ارسال يونس كالاسناد لانه من اصحاب الاجماع و بان توسط اسماعيل بين ابراهيم بن هاشم و يونس في الرواية و حصر القميين عدم وثاقة من يروى عن يونس بمحمد بن عيسى العبيدي مقرب له الى الوثاقة وعدم تحصيل الاجماع وعدم حجيته وحمل الطهر الذي لا يكون اقل من العشرة على الطهر الواقع بين الحيضين المستقلين وكون ما ينقص عن العشرة

في خلال الحيض الواحد الا- ان هذا الحمل لا شاهد له على ان الوحدة والتعدد ينتزعان من الاتصال والانفصال فبعد ما كان النقاء المتخلل طهراً يتعدد الحيض لتعدد المبدء والمنتهى فالحيض واحد اذا كان مع وحدة المبدء والمنتهى فلا يمكن تخلل تقيض الشيء خلال تقيضه مع وحدة طرفي المتخلل فيه.

والحاصل ان الحمل المذكور مع عدم وجود الشاهد له لا يتصور له معنى صحيح مع انه يقتضى تقييد اطلاقات الاخبار الصحيحة الكثيرة فالمرسلة اضعف من ان تقييد بها الاطلاقات لاشتمالها على ما ذكر واضطراب متنها.

ثم ان صاحب الحدائق (قده) جمع بين صدر هذا الخبر وذيله وما دل من الاخبار على ان اقل الطهر عشرة بحمل ما دل على كون اقل الطهر عشرة على الطهر بين الحيضتين المستقلتين وحمل الطهر الذي هو اقل من عشرة على الطهر الواقع في خلال الحيض الواحد واستشهد بصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال واذا رات المرنة الدم قبل عشرة فهو من الحيضة الاولى وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلية بتقرير ان المراد بالعشرة انما هو من حين انقطاع الدم لا اول رؤيته والا لزم ان يراد بالعشرة الثانية كذلك لظهور اتحاد مبدئهما وهو فاسد كما هو واضح فتعين الاول و هو يقضى بكون النقاء المتخلل طهراً والا لزم ان يكون اكثر الحيض ازيد من عشرة.

وحكمه (قده) بفساد جعل مبدء العشرة الثانية اول رؤية الدم ووضوحه لزوم كون الطهر بين الحيضتين المستقلتين اقل من عشرة في بعض الفروض كما اذا رات الدم خمسة ايام والطهر خمسة ايام ثم رات الدم فان الدم الثاني يكون العشرة من اول رؤية الدم و حكم (ع) بكونه من الحيضة المستقبلية فيكون اقل الطهر بين الحيضتين حينئذ خمسة ايام وهو واضح الفساد.

وفيه ان رؤية الدم بعد العشرة في قبال رؤيته قبلها وهي اعم من الرؤية قبل تخلل اقل الطهر اعنى العشرة وبعده والمراد من الرؤية بعد العشرة هو الرؤية بعد انقضاء اقل الطهر لا الرؤية بعدها على الاطلاق واشتراط انقضاء اقل الطهر في حيضية

الدم الثانى واستقلاله فى الحيضية امر لا ينافى الرؤية بعد العشرة التي مبدئها اول رؤية الدم الاول فان الرؤية بعد تخلل العشرة التي هي اقل الطهر ايضاً رؤية بعد العشرة الأولى فالمقصود من الصحيحة ان الدم المرئى قبل انقضاء العشرة التي مبدئها اول الرؤية يحسب من الحيض الأول و اما الحيض الثانى فلا بد ان يكون بعد العشرة وهذا لا ينافى اشتراط تخلل اقل الطهر بين الدمين المستقلين.

فظهر ان مبدء العشرة هو اول رؤية الدم والمقصود من الرؤية قبلها هو قبل انقضائها و من الرؤية بعدها هو بعد انقضائها الا ان الرؤية بعدها لا بد ان يكون بعد انقضاء اقل الطهر قال في الجواهر بعد نقل كلامه وذكر ما يرتب عليه ثم انه كيف ساغ له الاقدام على تخصيص هذه القاعدة ولم يسغ له الاقدام على نقض قاعدة اكثرية الحيض حتى جعل لزوم بطلانها شاهداً له على ما ادعاه مع ان منشأهما واحد و مراده ان كلتا القاعدتين منشأهما الاخبار ولا يجوز نقض قاعدة اقل الطهر كما لا يجوز نقض اكثرية الحيض وليس نقض احديهما اولى من نقض الاخرى فبعد جعل مبدء العشرة حين انقطاع الدم يلزمه نقض اكثرية الحيض لانها اذا رات بعد العشرة يوماً مع تخلل النقاء سبعة ايام وكان حيضه ثلثة ايام يكون المجموع ازيد من عشرة لان النقاء المتخلل حيض و لكنك قد عرفت من بياننا المتقدم ان اليوم الواحد لا يكون من الحيض بعد تخلل اقل الطهر بين الدمين فلا يكون حيضاً برأسه و لتجاوز اليوم من العشرة المعدودة من اول الرؤية فلا يحسب من الحيض الاول.

و ظهر من طول البحث ان اقل الطهر بين الحيضين عشرة ايام و تدل عليه صحيحة محمد بن مسلم عن مولينا الباقر (ع) قال لا يكون القرء في أقل من عشرة ايام فما زاد اقل ما يكون عشرة من حين تطهر الى ان ترى الدم ومفاد الخبر ان القرء ليس اقل من عشرة فما زاد من العشرة والزائد منها بل اقل ما يكون القرء هو العشرة وقد يزيد عن العشرة فطرف القلة هو العشرة لا اقل منها فلذا بين (ع) بعد هذه الجملة ان اقل ما يكون عشرة من حين تطهر و بعبارة اخرى المنفى

هو كون اقل الطهر اقل من عشرة فما زاد و المثبت هو كونه عشرة فما زاد فلا يستتبع اشكالا واما اكثره فليس له حد محدود معين فما زاد من العشرة لاتعين لها.

وفي المقام روايات بظاهرها دالة على جواز كون الطهر اقل من عشرة روى يونس بن يعقوب في الصحيح قال قلت لابي عبد الله (ع) المرثة ترى الدم ثلاثة ايام او اربعة ايام قال تدع الصلوة قلت فانها ترى الطهر ثلاثة ايام اذ اربعة ايام قال تصلى قلت فانها ترى الدم ثلاثة او اربعة ايام قال تدع الصلوة قلت فانها ترى الطهر ثلاثة ايام اذ اربعة ايام قال تدع الصلوة تصنع ما بينها وبين شهر فاذا انقطع الدم عنها والا فهي بمنزلة المستحاضة.

وروى ابو بصير قال سئلت ابا عبد الله عن المرثة ترى الدم خمسة ايام والطهر خمسة ايام وترى الدم اربعة ايام والطهر ستة ايام فقال ان رات الدم لم تصل وان رات الطهر صلت ما بينها وبين ثلثين يوماً و اذا تمت ثلثين يوماً فرات دماً صيباً اغتسلت و استفشرت و احتشت بالكريف في وقت كل صلوة فاذا رات صفرة توضأت .

و هاتان الروايتان كما ترى مخالفتان لما دل على كون اكثر الحيض عشرة وعدم تجاوزه عنها كما انهما بظاهرهما مخالفتان لما دل على عدم نقص اقل الطهر من العشرة ولا توافق لهما مع قول صاحب الحدائق حيث قال بكون النقاء المتخلل بين الدمين وتخصيص العشرة بما بين الحيضين المستقلين صوتنا عن قاعدة اكثرية الحيض عن التخلف لان رواية يونس تكشف عن جواز اكثرية الحيض حتى على كون النقاء طهراً بل رواية ابي بصير ايضاً كذلك فقولاه ان رات الدم لم تصل وان رات الطهر صلت ما بينها وبين ثلثين يوماً معناه عدم اشتراط عدد مخصوص في الحيض والطهر بل اطلاقه ينفي اشتراط ثلاثة ايام في اقل الحيض الا ان تحديد الحكم في الروايتين بالشهر وثلثين يوماً يدل على اختصاصه ببعض النساء بل على عدم كونه الحيضية الدم فلا بد من حملهما على ما لا ينافي في الاخبار الاخر ويظهر من الكليني رضوان الله عليه تخصيصه بالمبتدئة حيث اورد صحيحة يونس في باب اول ما تحيض

المرئة وقال المحقق (ره) في المعتمد بعد ايراده الروايتين قال الشيخ (ره) في الاستبصار الوجه ان نحملهما على امرئة اختلفت عاداتها وایام اقراها او مستحاضة استمر لها الدم واشتبهت عليه ثم رات ما يشبه دم الحيض ثلثة او اربعة وما يشبه الاستحاضة ثلثة او اربعة هكذا ففرضها ان تجعل ما يشبه دم الحيض حیضا والاخر طهرا اصفر كان او نقاء لتستبين لها وهذا تأویل لا بأس به ولا يقال الطهر لا يكون اقل من عشرة لانا نقول هذا حق لكن ليس طهرا على اليقين ولا حیضا بل هو دم مشتبه نعمل فيه بالاحتياط انتهى.

وكيف كان فلا تقاومان ما دل على كون اقل الطهر عشرة وكذا اكثر الحيض ولا ينبغي رفع اليد عما هو صريح في عدم تجاوز الحيض عن العشرة وعدم نقص الطهر عنها وعدم نقص الحيض عن الثلثة سواء كان المراد منهما هو المبتدئة او التي اختلفت عاداتها و ایام اقراها ولوضايقت عن حملهما على الهاتين او احديهما فلا بد لك من الطرح او علاج آخر.

واما رواية داود مولى ابى المعز العجلى المرسلة عن ابى عبد الله (ع) قال سئلته الله عن المرئة تحيض ثم يمضى وقت طه ها وهى ترى الدم قال فقال تستظهر بيوم ان كان حیضها دون عشرة ايام وان استمر الدم فهى مستحاضة وان انقطع الدم اغتسلت و صلت قال قلت له فالمرئة يكون حیضها سبعة ايام او ثمانية ايام حیضها دائم مستقيم ثم تحيض ثلثة ايام ثم ينقطع عنها الدم فترى البياض لاصفرة ولا دمًا قال تغتسل وتصلى قلت تغتسل وتعملى وتصوم ثم يعود الدم قال اذا رات الدم امسكت عن الصلوة والصيام قلت فانها ترى الدم يوماً وتطهر يوماً قال فقال اذا رات الدم امسكت واذا رات الطهر صلت فاذا مضت ايام حیضها واستمر لها الطهر صلت فاذا رات الدم فهى مستحاضة قد انتظمت لك امرها كله .

فتدل على وجوب الاتيان عند عروض النقاء ووجهه ان هذه المرئة حاضت ثلثة ايام ثمرات النقاء وليس لها عد النقاء من الحيض لجواز انتقال حیضها من السبعة او الثمانية الى الثلثة و اشتراط حیضية النقاء بتعقب دم الحيض وتوسطه بين

الدمين مع عدم التجاوز عن العشرة و ليس شيء من هذه الشرائط معلوما لها حين تطهر بعد ثلاثة ايام فيجب عليها العبادة لانها طاهرة بطهر غير معلوم الحال من النقاء وتعقب الدم فيجب العمل بالطهر ما لم يعلم انه فى حكم الحيض و اما الحكم بالامسك عن الصلوة برؤية الدم بعد الطهر لانكشف حال الطهر وحال المرثة فان الدم ما لم يتجاوز عن العادة بل عن العشرة حيض مع النقاء المتخلل و لذا حكم (ع) بالامسك حين رؤية الدم وبالصلوة حين رؤية الطهر قبل مضى ايام حيضها و استمرار الطهر لان كل دم فيهذا الحال حيض وكل نقاء يحتمل الطهر وانكشف حيضيتها بعد رؤية الدم لا يمنع من العبادة ولا يؤثر فى حرمة العبادة لعدم الانكشاف حين الطهر بل الانكشاف يؤثر فى وجوب قضاء عبادة تجب قضائها عليها كالصوم فهذه المرسله لا تنافى ما دل على كون الطهر بين الدمين حيضا وان اقل الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام لانها ليست فى مقام بيان اقل الطهر و حيضية النقاء و هذان الحكمان يفهمان من اخبار آخر.

و الحاصل ان هذه الروايات فى مقام بيان احكام ما اشتبه من الدم والطهر لايبان اقل الطهر او اكثر الحيض واقله الا ان الاوليين ناظرتين الى امرثة لم يستقر لها عادة بعد او اختلفت عاداتها ومرسله داود ناظرة الى امرثة يكون لها عادة ثم ترى اكثر من العادة كما فى صدرها او اقل منها فاجاب الامام عن الاول بالاستظهار ان كان حيضها دون عشرة ايام ومع الاستمرار بكونها مستحاضة و مع الانقطاع حكم بالاغسال والصلوة واجاب عن الثانى بوجوب الصلوة مع الطهر وبالامسك عنها مع الدم ما لم يتجاوز عن العادة وحينئذ يكون النقاء المتوسط حيضا لعدم تجاوز مجموع الثلاثة والنقاء المتوسط والدم المتعقب عن العادة .

و اما رواية عبد الرحمن بن ابى عبدالله قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن المرثة اذ اطلقها زوجها متى تكون املك بنفسها فقال (ع) اذا رات الدم من الحيضة الثالثة فهى املك بنفسها قلت فان عجل الدم عليها قبل ايام قرئها فقال اذا كان الدم قبل عشرة ايام فهو املك بها وهو من الحيضة التي طهرت منها وان كان الدم بعد العشرة

فهو من الحيضة الثالثة وهي املك بنفسها فلا دلالة فيها على ما يخالف ما ذكر لما عرفت سابقا من العشرة هو اول الحيضة السابقة فما قبلها يحسب منها قطعاً واما بعد العشرة فيكون حيضاً ثالثاً اذا تخلل بين الحيضين عشرة ايام من النقاء.

واجاب شيخنا الانصاري قدس الله سره عن هذه الرواية باحتمال ان يراد بقوله فهو من الحيضة الاولى انه من توابعها ناش منها لا بعض منها فيكون ابتدائية لا تبعيضية فان الغالب ان الاستحاضة من توابع الحيض ولا يقدح في ذلك كونها الفقرة الثانية تبعيضية قطعاً لكن قول الراوى قلت فان عجل الدم عليها قبل ايام قرئها طاهر في كون الدم هو دم الحيض الا انه عجل عليها فمقصود الراوى ان تعجيل الدم عليها يمنع من التعدد أم لا فاجاب الامام (ع) ان المعيار في التعدد والوحدة كون الدم قبل العشرة وبعده فحيضية الدم محرز عند الراوى و سئواله عن منع التعجيل عن خروجها عن العدة والجواب ان التعجيل اذا كان بحيث يمنع من تعدد الحيض بحيث يحسب من الحيضة التي طهرت بوجوده في العشرة لا تخرج عن العدة لعدم رؤية الدم من الحيضة الثالثة وان كان بعد العشرة مع شرائط الحيضية يتعدد فيتخرج من العدة ثم قال (قده) او يقال ان المراد من العشرة من العشرة من حين رؤية الدم الأول فيقيد الحكم بكون ما كان بعد العشرة من الحيضية الثالثة بما اذا تخلل فيها اقل الطهر لكنه بعيد نعم هذا الوجه غير بعيد في روايتي ابن مسلم انتهى.

ولاشك في ان التحديد في جميع الروايات متحد المفاد فلا فرق بين روايتي ابن مسلم ورواية ابن ابي عبدالله ورواية يونس ولذا بين (قده) ان في حاشية نسخة التهذيب الموجودة عندي المصححة المقروءة على الشيخ الحر العاملي بدل قوله طهرت طمئت وانطباقه على مذهب المشهور واضح واستدلال صاحب الحدائق بذييل رواية يونس يصح مع كون المتن طهرت فبعد تبين كونه غلطاً وكون الصحيح منه طمئت لا يدل على مرامه.

فرواية ابن ابي عبد الله موافقة لروايتي ابن مسلم ورواية يونس فالمبدء للعشرة

هواول الطمث في جميع الروايات ويرتفع المنافات بين رواية يونس وما دل على كون اقل الطهر عشرة ويتحد مفادات الاخبار وليس في واحد منها ما يدل على ما ذهب اليه صاحب الحدائق من كون النقاء الواقع بين الدمين طهراً و تقييد الطهر الذي لا يكون اقل من عشرة ايام بالطهر بين الحيضتين فالنقاء بين الدمين اذا كانا حيضاً واحداً ليس طهراً بل هو حيض فلا نحتاج الى التقييد بين الحيضين المستقلتين فالطهر منحصر بين الحيضين .

بقى في المقام امر وهوان الثلثة المتوالية التي هي أقل الحيض هل هي مع لياليها بمعنى ان المراد من اليوم هو الدورة اعنى الليل والنهار او نفس الايام من دون ان يكون لياليها دخل في اصل الموضوع ودخول الليلتين المتوسطتين اذا كان مبدء الحيض أول النهار لتحصيل الاستمرار وكذا دخول الليالي اذا كان مبدئه وسط النهار الاقرب الاول لان الحيض ليس مما يختص بالنهار لوجوده في الليل والنهار فلا معنى لتخصيص اليوم في تكميل العدد فكل ساعة من ساعات الليل والنهار يوجد فيه الدم لا بد من استمراره الى تلك الساعة لتكميل عدد الثلثة من دون فرق بين ساعات الليل والنهار لعدم اختصاصه بالميل او النهار فكما يجب ضم مقدار طهر يوم الاول من دم يوم الرابع لتحصيل تمام الثلثة اذا راته في وسط النهار فكذلك في ما راته في وسط الليل فتساوى نسبة الحيض الى اليوم والليل يقتضى عدم اختصاص احدهما بظرفيته له فالاصل يقتضى عدم الفرق بين الليل والنهار في الظرفية وتخصيص النهار يحتاج الى دليل والتعبير بالايام دون الليالي لا يدل على الاختصاص لاشتهار اطلاق اليوم على الدورة .

قال العلامة في التذكرة أقل الحيض ثلاثة ايام بلياليها بلا خلاف بين فقهاء اهل البيت و به قال ابو حنيفة والثوري لان النبي (ص) واقوال اقل الحيض ثلاثة ايام و من طريق الخاصة قول الصادق (ع) اول ما يكون الحيض ثلاثة ايام فترى انه (قد) استدل بالروايتين على كون أقل الحيض ثلاثة ايام بلياليها مع عدم ذكر من الليالي فيهما وليس هذا الا لاشتهار اطلاق اليوم على الليل والنهار ثم قال ولان

الاصل ثبوت العبادة فيستصحب الا مع يقين المسقط انتهى.

ولاريب ان اليقين لا يحصل الا بالايام والليالي معاً فلا يترك العبادة قبل مضي ثلاثة ايام بلياليها ويتحقق التوالى باستمرار خروج الدم من الرحم ولا يخل بالاستمرار تخلل فترات يسيرة في الخروج فيكفي في تحققه تلتخ الكرسف اذا وضعت وصبرت هنيئة فهذا لمقدار من الفترة لا تنافى الاستمرار ولذا جعل التلتخ بعد وضع الكرسف والصبر هنيئة علامة لوجود الدم ونقاء الحيض فليس المراد من الاستمرار هو عدم انقطاع الدم اصلا ولوفى لحظة ولا يعتبر في تحقق التوالى خروج الدم الى خارج الفرج مستمراً لان المناط هو الخروج من الرحم كذلك.

ومقتضى الاحكام المذكورة اعنى كون اقل الحيض ثلاثة واكثره عشرة وكون اقل الطهر عشرة وكون النقاء الواقع بين الدمين حيضا انها اذا رات الدم ثلاثة ايام ثم رات النقاء يوما او يوما او يومين او اكثر ثم رات دما او اكثر ثم رات دما بعد النقاء مع كون الدم الثاني بصفة الحيض كون الدمين والنقاء حيضا جميعا ما لم يتجاوز العشرة و مع التجاوز يرجع الى الثلاثة الأولى ان لم تكن لها عادة وان كان لها عادة كالسبعة او الثمانية مثلا يرجع اليها لانه مقتضى العادة فالدم المرئى بعد العادة يحكم بالحيضية مع كونه بصفة الحيض وعدم تجاوزه من العشرة لان التجاوز عن العشرة دليل على كون مازاد عن العادة استحاضة ولو كان النقاء المتخلل عشر فمازاد وكان الثاني بصفة الحيض فهو حيض ان يمنع من حيضية مانع ككونها ذات عادة وقتية و كان الدم الاول مطابقا للعادة والثاني فى غير وقته لان العادة مقدمة على التميز فالدم الثاني ليس بحيض كما انها اذا رات دماً بعد النقاء وقبل العشرة ولم يكن بصفة الحيض بل كان اصفر لان الصفرة فى غير ايام الحيض ليس بحيض والمراد بايام الحيض هو ايام العادة فما قيل من ان ما تراه المرئة من الثلاثة الى العشرة مما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض تجانس او تخالف ليس بصحيح على اطلاقه فلورات ثلاثة او اربعة ثم رات النقاء يومين ثم رات الدم يومين وكان ايام حيضها اى عاداتها سبعة او ثمانية ثم اختلفت صفة الدم لم يكن حيضا لان الصفرة والكدره في ايام الحيض

حيض وفي غير ايام الحيض ليس بحيض والامكان اعم من الوقوع كما عرفت سابقا بل لولم تكن لها عادة ورات ثلثة ايام متواليه دماً بصفة الحيض ثمرات نقاء ثلثة ايام وبعء النقاء ثلثة ايام بصفة الحيض وفي العاشر اصفر وانقطع فيه لا يحكم بحيضية العاشر لاختلاف وصفه وعدم كونه في العادة واما التسعة فيحكم بحيضية الدمين والنقاء المتخلل لاتصافهما بصفة الحيض وكون النقاء المتخلل اقل من العشرة .

و الحاصل ان الحكم بحيضية الدم يجب ان يكون مستندا الى دليل يدل عليها من التميز او العادة او المتوسط بين الدمين الواجدين للتميز مع عدم تجاوز المجموع عن العشرة ففي الفرض الأخير لو توسط الاصفر و قام مقام النقاء يكون حيضا بطريق اولى فلورات بصفة الحيض ثلثة ايام ثم رات نقاء او دماً بغير صفة الحيض من الصفرة او الكدرة الى العاشر ورات في العاشر بصفة الحيض وانقطع تكون مجموع العشرة حيضاً و اما مع عدم الانقطاع فلا يحكم بحيضية مازاد على الثلثة الا ان يكون عاداتها عشرة فيحكم بحيضيتها لان النقاء المتخلل بين الدمين اذا لم يبلغ عشرة وكان الطرفان حيضا يكون حيضا فمقتضى العادة كون العاشر والثلثة و ما بينهما حيضا بياضا كان المتخلل او صفرة او كدرة ولو كان النقاء المتخلل عشرة وكان الطرفان بصفة الحيض فيحكم بحيضية الطرفين ما لم يمنع مانع ويتصور المانع بان تكون المرئة ذات عادة وقتية واتفق احد الدمين في زمان العادة والاخر في غيره كان تكون عاداتها رؤية الدم في اليوم الثالث من الشهر مثلا من دون تخلف وكان حيضها في كل شهر مرة فرات في الثالث بحسب العادة واستمر الى الثلثة او الاربعة ثم طهرت عشرة ايام واتفق رؤية الدم بعد العشرة وكان بصفة الحيض فلا يحكم بحيضية ولا يعتنى بوصفه فالمانع هو العادة المستقرة لللورات في العادة المستقرة دماً غير واجد لا وصافورات بعد العشرة ما هو بصفة الحيض لا يحكم بحيضية الثاني لان العادة مقدمة على التميز الا ان تتكرر هذه الحالة تكراراً كاشفا عن تبدل العادة وقتا اذا كان الثاني معينا مضبوطا موجباً لتحقق العادة وتبدلها او تختلط عليها العادة بان كان الثاني غير مضبوط واجد للتميز فبعء اختلاط العادة

الوقتية المرجع لها هو التمييز واما الصفرة المرئية قبل العادة بيومين فمحكومة بالحوضية لدلالة الرواية والتعليل فيها بتقدم العادة الا ان هذ الحكم مشروط بعدم تجاوز الصفرة والعادة عن العشرة فحينئذ لا تكون الصفرة من الحيض فلورات الصفرة يومين وكانت عاداتها عشرة ورات بعد اليومين تمام العشرة يحكم بحوضية العشرة دون الصفرة وكذا لو كانت عاداتها التسعة بل يشترط في الحكم بحوضية الصفرة عدم تجاوزها مع المتصف بصفات الحيض المرئي بعدها عن العادة ولذا لا يحكم بحضيتها اداراتها بعد العادة فالحوضية المحتملة قبل الحيض تنزل منزلة المتيقنة ما لم يكشف الخلف وبعد كشف الخلف لا معنى للتنزيل فاختلف الحكم في الصفرة في صورتها النقدم والتأخر لاجل اختلاف الاحتمال القابل للتنزيل واليقين الغير القابل له.

واما تنزيل هذا الاحتمال فلعل لعلم العالم بما في الارحام بغلبة تقدم العادة يوما ويومين ووقوع الصفرة في اليوم او اليومين في العادة والتي ترى الصفرة قبل العادة بيوم او يومين تعامل معها معاملة الحيض فتترك العبادة بالرؤية وتنتظر مضي العادة فان انقطع قبل تمام العادة بمقدار رؤية الصفرة تقطع بتقدم العادة وحوضية الصفرة ومع عدم الانقطاع ودوام الدم تمام العادة يظهر لها ان الصفرة لم تكن من الحيض فيجب عليها قضاء ما تركت من العبادة الواجبة ويحتمل ان تكون من الحيض ما لم يتجاوز مجموع الصفرة والعادة عن العشرة لجواز تجاوز الدم عن العادة الى العشرة واما مع التجاوز عن العشرة بيوم او يومين مع كون المتجاوز بصفة الحيض فلا تحسب الصفرة من الحيض قطعا لان الصفرة في غير ايام الحيض ليست بحيض ويحتمل ان تكون الصفرة الى مقدار العادة من الحيض حيضا لرجوع المتجاوز عن العشرة الى العادة وجواز تقدم العادة لكن هذ الاحتمال في غاية الضعف لان جعل الصفرة حيضا يوجب تخصيص العادة بالحوضية فالصواب جعل الصفرة استحاضة والباقي حيضا لعدم تجاوز الباقي عن العشرة .

والحاصل انه يجب مراعات ما اعتبر في حوضية الدم.

واما لورات قبل العادة بصفة الحيض وفيها ولم يتجاوز المجموع عن العشرة حسب مجموع المتقدم والعادة حيضا وكذا لورات في العادة وبعدها ولم يتجاوزا عن العشرة اورات قبل العادة وفيها وبعدها مع عدم التجاوز عن العشرة واما لورات العادة وطرفيها وتجاوز المجموع عن العشرة في الحيض هو العادة خاصة كما ان العادة واحد الطرفين اذا تجاوزا عن العشرة تختص الحيضية بالعادة ولورات بعض العادة وقبلها متصلا بها مع عدم التجاوز فالمجموع حيض و التجاوز ف المجموع حيض وكذا لورات بعض العادة وبعدها ولم يتجاوزا.

ولورات قبل العادة وبعدها ما لم يتجاوز عن الحيض وكانا بصفة الحيض وكانت العادة باجمعها نقاء يحكم بحيضية ما رات قبل العادة لتقدم العادة .

واما النقاء المتوسط والمرئي بعد النقاء فيحكم بحيضتيهما ما لم يتجاوز مجموع الدمين والنقاء عن اكثر الحيض مثل ان يكون قبل العادة ثلاثة والعادة التي نقاء في الفرض اربعة والمرئي بعدها ثلاثة ومع التجاوز ينحصر الحيض بما قبل العادة ولا يعارضه المرئي بعد العادة لان تقدم الحيض عن العادة اكثر من تأخره عنها ولذا يحكم بحيضية الصفرة اذا كان مقدما على العادة بيوم او يومين ولا يحكم بحيضتيها في صورة التأخر .

وعلى القول بجواز كون اقل الطهر بين الحيض الواحد اقل من عشرة وتخصيص عدم الجواز بالمتخلل بين الحيضين تكون الأربعة المتوسطة طهر او الدمان المرثيان في الطرفين حيضا فلورات طر في النقاء ما لم يتجاوز مجموع الدمين عن العشرة ولو تجاوز مع الطهر عنها يكون طرفاء الطهر حيضا كما لورات الدم خمسة ايام والطهر تسعة وبعد الطهر خمسة ايام لعدم تجاوز الدمين عن العشرة .

ثم انك قد عرفت في صد البحث ان لدم الحيض اقتضاء الاعتياد فلا بد من بيان ما يكشف عن تحقق العادة فنقول ان العادة تحقق باستواء رؤية المرثة الدم مرتين فان كان الاستواء بالنسبة الى الوقت فقط تسمى العادة بالوقئية كان رات في اول كل شهر الدم مع اختلاف العدد وان كان الاستواء في العدد فقط تسمى بالعددية

كان رات في اول الشهر خمسة ايام وفي آخر خمسة وان كان في الوقت والعدد معا تسمى وقتية وعددية وحيث ان العادة مأخوذة من العود فلا يكفي في تحققها مرة واحدة لعدم تحقق العود فما ذهب اليه بعض العامة من الاكتفاء بالمرة في غير محله واما الزائد عن المرتين فلا يجب في تحققها لصدقها عليهما كما انه لا يجب ان يكون الاستواء في الشهرين الهالبيين لعدم انحصار تحيض المرنة كذلك ف المناطق تساوى الدمين في العدد و الوقت او احدهما فلورات خمسة ايام الدم وطهرت ثم رات بعد مضي اقل الطهر خمسة ايام فقد استوى الدمان من حيث العدد وتحققت العادة العددية مع امكان كون الدمين في الشهر الواحد كما ان استواء الطهر الواقع بين الدمين مع الطهر الآخر محقق للعادة الوقتية غاية الامر توقف تحقق الاستواء بين الطهرين برؤية الدم الثالث فالعادة الوقتية يتحقق برؤية الاخيرين والدم الأول تأثيره في تحقق استواء الطهرين فقط فلا تثبت العادة به وبالدم الثاني بل تثبت به وبالثالث لصدق اتحاد الوقتين حينئذ وليس هذا من اعتبار رؤية الدم ازيد من مرتين في ثبوت العادة الوقتية لانها تثبت برؤية الدمين الاخيرين .

والحاصل ان اقتضاء الاعتياد وقتاً وعدداً من خواص دم الحيض وحيث ان هذا الدم يختلف باختلاف حال المرنة في الخروج فقد تتحيز في كل شهر مرة وقد تتحيز اكثر من ذلك او اقل فكذلك يختلف اعتياد المرأة فالتى ترى في الشهر اكثر من مرة بتخلل اقل الطهر بين الدمين او ازيد بما يقل الدمان والطهر عن الشهر الهالبي فلا بد ان يكون اعتيادها وقتاً بوحدة الطهرين قدرأ المتخللين بين الحيضات لا استواء الحيضين في الشهرين فيصدق على هذه انها معتادة بالعادة الوقتية لمعرفتها بوقت حيضها المستندة الى معرفة الاطهار المتخللة.

وقد يتفق التماثل بين الطهرين والشهرين معاً كما لورات الدم في اول شهر خمسة ثم الطهر عشرة ثم الدم خمسة ثم الطهر عشرة وفي الشهر الثاني ك-ذالك الا ان العادة تحصلت برؤية الدم الثالث في اول الشهر الثاني لتماثل الطهرين فتحصل العادة بصرف رؤية الدم الثالث ولا يحكم بها بتماثل الشهرين لتخلل الدم

الدم الثاني بين الاول والثالث المانع من حصول العادة بهما وعدم حصول التماثل بين الثاني والثالث لاختلاف محلبيهما من الشهرين واما العددية فقد حصلت في الفرض المذكور بعد انقضاء الدم الثاني لاستوائه في العدد مع الأول .

فتلخص مما بيناه ان العادة يتحقق باستواء الحيضتين وقتا وعددا وتسمى وقتية وعددية و باستوائهما عددا فقط وتسمى عددية او وقتا فقط وتسمى وقتية من دون احتياج الى الشهرين لما عرفت من ان دم الحيض لا ينحصر خروجها في كل شهر مرة واحدة وتحديد اقل الطهر بين الحيضين من اقوى الشواهد فبعد اختلاف الدم في الخروج يختلف حصول العادة ايضا فلورات في كل شهرين خمسة وطهرت خمسة وخمسين وتكررت تحصل العادة العددية بتكرر الدم مرتين ويحتاج ثبوت العادة الوقتية برؤية الدم الثالث لتحقق خمسة وخمسين مرتين برؤية الدم الثالث فالدم الأول والثاني يحصل العادة العددية والثاني والثالث العادة الوقتية والدم الاول في العادة الوقتية تؤثر لاجل توقف استواء الطهرين بحيضات ثلث فانقذح ان اثبات العادة وقتية كانت او عددية لا يتوقف على ورود نص تدل على العادة او كيفية خاصة لها لان الاعتياد كما عرفت سابقا من خواص دم الحيض واقتضائه فصل له.

نعم لوورد نص على خلاف ما بيناه بالنسبة الى الوقت او العدد واعتبر الشارع امراً آخر سوى ما ذكر او حكم بلزوم ازيد من المرتين في ثبوت العادة او ترتب حكمها عليها يجب اتباعه لكنك خبير بعدم وجود نص على خلاف ما بيناه.

وأما مضمرة سماعة فلا تنافي ما بينا لان ذكر الشهرين فيها ليس لاعتبارهما في تحقق العادة بل لاجل فرض سماعة اختلاف العدد في الشهرين فاجاب الامام (ع) أن ثبت ان سماعة لا يضم عن غير الامام (ع) بما يوافق السؤال .

قال سئلته عن الجارية البكر اول ما تحيض فتقعد في الشهر في يومين وفي الشهر ثالثة ايام يختلف عليها لا يكون طمتمتها في الشهر عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس وتدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة فاذا اتفق الشهران عدة ايام سواء فتلك ايامها فترى سماعة انه فرض قعودها في الشهر واختلاف الدم فيه

وهذا السؤال يقتضى تعيين الاتفاق في الشهرين .

وأما قوله (ع) في مرسله يونس الطويلة الآتية فان انقطع الدم في اقل من سبع او اكثر من سبع فانها تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلى فلا تزال كذلك حتى تنظر ما تكون في الشهر الثاني فان انقطع لوقته في الشهر الاول سواء حتى توالى عليها حيضتان او ثلث فقد الان ان ذلك قد صارت لها وقتا وخلقاً معلوماً معروفاً يعمل عليه وتدع ما سواه ويكون سنتها فيما تستقبل ان استحاضت قد صارت سنة الى ان تجلس اقراءها وانما جعل الوقت ان توالى عليها حيضتان او ثلث لقول رسول الله (ص) للتي تعرف ايامها دعى الصلوة ايام اقراءك فعلمنا انه لم يجعل القراء الواحد سنة لها فيقول دعى الصلوة ايام قرئك ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعداً الخبر فلا اشعار فيه باعتبار الشهر الهلالى ايضا لانه (ع) في مقام بيان حكم المبتدئة اذا استحاضت فانها بعد ما استحاضت وتجاوز دمها عن الشهر تحصل عاداتها بتساوى الدم في الشهرين ولا يمنع هذا الكلام تحصل العادة بغير التساوي في الشهرين كما انها اذارات في اول الامر دميين متساويين في الشهرين من دون ان يتجاوز تحصل لها العادة فموردالسؤال لا يوجب تخصيص الحكم فالتجاوز والاستواء في الشهرين لا مدخلة لهما لحصول العادة بل المناط هو استواء الدمين الذين لا يمنع من حيضتيهما مانع وحيث ان حصول العادة وثبوتها امر واقعى . ن مقتضيات دم الحيض ويختلف حالات النساء في كمية هذا الدم وكيفيته فكذا اعتيادهن في خروج هذا الدم يختلف غاية الاختلاف فلا مانع من حصول الاعتياد ثبوت التسوية بين الدمين المختلفين او الدماء المختلفة وبين الدمين المختلفين الاخرين او الدماء المختلفة الاخر فلورات في اول شهر ثلثة وفي الثانى اربعة وفي الثالث خمسة ثم يرجع في الرابع الى الثلثة وفي الخامس الى الاربعة وفي السادس الى الخمسة حصلت العادة بهذه التسوية فلو تجاوز العشرة بعد تحقق العادة تأخذ بما يوافق نوبة المتجاوز ولا فرق في ثبوت مثل هذه العادة كون الدماء في الشهور الهلالية وبين كونها بتخلل اقل الطهر فصاعداً كما انه لا فرق بين العادة الوقتية وبين العددية فقد يتحقق كلتاها

ص: 485

وقد يتحقق احديهما وكذا لافرق بين كون التفاوت بين افراد الطائفتين بالترتيب العددي كالمثال المذكور او على خلاف الترتيب بان رات فى الاول ثلثة وفي الثاني ستة وفي الثالث اربعة ثم يستأنف دوراً آخر كالاول .

والحاصل ان المناط فى حصول العادة كون الدم على كيفية خاصة مرتين او مراراً فليس لحصولها مقياس خاص او معيار مخصوص سواء كونه بصفة خاصة مع العود بتلك الصفة اعنى التماثل فى الوقت او العدد او كليهما ولا فرق فى ثبوت العادة وثبوت احكامها وترتيبها عليها باستواء المرتين بين ثبوت حيضهما بالاخذ والاتقطا وبين ثبوتها بالصفات مع استمرار الدم ضرورة ان كلا منهما مما يثبت به العادة اما الاول فظاهر واما الثاني فلجعل الشارع اوصاف الحيض طريقاً للحيض الواقعى اى لبيان الشارع كون الوصف طريقاً له فليس الرجوع الى الصفات كرجوع المتحيرة الى الروايات لان رجوعها اليها لاجل خفاء امر الدم واشتباه الحيض لغيره واما الرجوع الى الصفات فلكشفها عن حيضية الموصوف فالمتحيرة مأمورة بالتحيض بما فى الروايات عند التحير مع بقاء الحيرة وذات الوصف يرتفع تحيرها بالوصف.

اما اختلاف الوصف بالسواد والحمرة فى المرتين اذا رات مرة اسود واخرى احمر فان لم يمنع السواد حيضية الحمرة اذا وقع بينهما كما لورات خمسة بوصف الحمرة وتخلل اقل الطهر ثم رات خمسة بوصف السواد وتخلل اقل الطهر ثم رات خمسة اخرى بوصف الحمرة يتحقق العادة الوقتية والعددية لان السواد فيهذه الصورة لا يمنع من حيضية الحمرة لتخلل اقل الطهر بين الحمرة والسواد و بين السواد والحمرة فتكون الدماء حيضات لان الحمرة والسواد كلاهما من اوصاف الحيض فتحقق العادة العددية برؤية الحمرة والسواد وتتحقق العادة الوقتية بالسواد والحمرة الثانية والحمرة الأولى مما يوجب تماثل الطهرين بين الحيضين الموجب لتحقق العادة الوقتية وكذا لورات فى اول الشهر الهلالى خمسة اسود وفى اول الشهر الثانى ايضا كذلك احمر تحصل العادة وقتاً وعدداً لعدم الفرق بين الحمرة والسواد فى الكشف عن حيضية الدم وعدم مزاحمة السواد الحمرة فى الصورتين

ولورات فى اول شهر خمسة اسود وفى اول شهر آخر اربعة احمر تتحقق الوقتية دون العددية ولورات شهر خمسة وفى آخره ايضاً خمسة تتحقق العددية دون الوقتية وفى هذا الفرض لورات خمسة أخرى بعد تخلل ما تخلل بين الأول والثاني تتحقق الوقتية ايضاً اما لورات ذالحمرة خمسة ايام والطهر كذلك ثم رات ذالسواد خمسة ايام والطهر كذلك ثم رات ذالحمرة خمسة ايام منع ذو السواد عن حيضية الحمرتين لان الاسود لا يكون طهراً مع الحمرة بل الأمر بالعكس ولو بلغ احد الطهرين المذكورين حد اقل الطهر يكون طرفاه حيضين وتثبت بهما العادة العددية ومع بلوغ الطهرين هذا الحد يكون الدماء حيضات فتثبت العادة الوقتية ايضاً كما لو انعكس فى الفرض المذكور امر الحمرة والسواد وكان ذو الحمرة متوسطاً بين الاسودين يكون الاسود ان حيضين لان الحمرة مع السواد طهر فتثبت العادة العددية.

فالحاصل ان اختلاف لون الدم بالسواد والحمرة لا يمنع من ثبوت العادة لان كليهما اوصاف الحيض الا ان يمنع السواد من حيضية الحمرة

واما قاعدة الامكان فقد عرفت فيما سبق عدم تماميتها فلا يصح الاستناد اليها لاثبات حيضية الدم فلا يثبت بها العادة واما زوال العادة فيتوقف على تحقق العادة المخالفة للعادة الاولى او تكرر الخلاف مرتين و ان لم يتحقق به العادة الثانية لما عرفت سابقاً من كون تحقق العادة امراً واقعياً غير متوقف على ورود النص فزوالها ايضاً كذلك فكما ان المرة لا تثبت بها العادة فكذلك زوالها فبالاختلاف مرة لا تزول العادة فالتى عاداتها ثلثة ورات فى شهر مثلاً خمسة وانقطع فتمام الخمسة حيض لعدم الاستمرار ولورات فى الشهر الرابع ازيد من الثلثة وتجاوز العشرة يحكم بحيضية الثلثة دون الزائد لوجوب العمل بالعادة وعدم زوالها برؤيتها الخمسة مرة و من يثبت العادة برؤية الدم مرة يحكم فى صورة التجاوز بحيضية الخمسة وقد تقدم عدم ثبوت العادة بالرؤية مرة ولو تكرر الخمسة فى الفرض المذكور بان رات فى الرابع خمسة ايضاً واستمر فى الخامس يجعل الحيض خمسة دون الثلثة لنسخ الثانية الاولى.

والامر فى العادة الوقتية كذلك تزول العادة بالمخالفة فى الوقتين و يحصل عادة اخرى مع اتفاق الوقتين المخالفين للمعادة الاولى.

ويظهر من العلامة (قده) ان تكرر مخالفة العادة لاعلى نسق واحد لا يوجب زوال العادة بل ينحصر زوال العادة بتحقيق عادة اخرى التي يتوقف على تكرر المخالفة على نسق واحد لانه (قده) قال فى رد ابي يوسف على ما حكى عنه شيخنا الانصاري (قده) فى المنتهى ان العادة المتقدمة دليل على ايامها التي اعتادت فلا يبطل حكم هذا الدليل الا بدليل مثله وهي العادة بخلافه انتهى فانه (قده) وان قال هذا ردا على ابي يوسف القائل بزوال العادة بالمخالفة مرة الا انه يظهر منه حصر الزوال بتحقيق العادة المتوقعة على تكرر المخالفة على نسق واحد لكن التأمل التام يرشدك الى ان تكرر المخالفة يكفي فى زوال العادة لعدم الاطمينان ببقاء العادة الحاصلة بالاتفاق مرتين فاتحاد الكيفية يجب فى حصول العادة الثانية لا- فى زوال العادة الاولى فان المؤثر فى الزوال هو المخالفة مرتين لا الموافقة فى المخالفين فقد تزول العادة بحصول عادة اخرى وقد تزول من غير حصول الاخرى والموافقة بين المراتين المخالفتين لا يلزم فى زوال الاولى لعدم الفرق بين الموافقين وبين المخالفين المخالفة مع العادة واما رده (قده) ابيوسف بالتقرير المذكور ليس على ما ينبغي فان المخالفة مرة دليل عنده لحصول العادة الثانية فلا يقال على التماثل بالقول المذكور انه لا يبطل حكم هذا الدليل الا بدليل مثله لان المرة دليل عنده فاللازم فى رده هو ابطال دلالة المرة على العادة كما فعل هو (قده) وغيره.

و من مقتضيات العادة عد الدم المرئى فيها حيض سواء كان بصفات الحيض ام لم يكن ضرورة ان الحكم بعدم الحيضية فى صورة فقدان الوصف اهمال للعادة لان الوصف كاف فى الحكم بالحيضية مع عدم العادة ما لم يمنع منه مانع فعمدة تأثير العادة فيما لم يكن بصفة الحيض كالصفرة والكدرة فالصفرة والكدرة فى ايام الحيض اعنى ايام العادة حيض ويدل على هذا المعنى روايات.

منها صحيحة حمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن المرثة ترى الصفرة

في ايامها فقال لا تصلى حتى تنقضى ايامها فان رات الصفرة في غير ايامها توضحأت وصلت.

و منها مرسله يونس عن أبي عبد الله (ع) حيث قال (ع) في بعض جملاته انها لو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان الصفرة والكدره في ايام الحيض اذا عرفت حيضا وقال في المبسوط على ما حكى عنه روى عنهم (ع) ان الصفرة والكدره في ايام الحيض وفي ايام الطهر طهر .

والاخبار في هذا الباب كثيرة تقرب من التواتر والمراد من ايام الحيض هو ايام العادة لا ايام الامكان لما عرفت سابقا من عدم تمامية هذه القاعدة.

وليس في هذه الروايات ما يدل على ان المراد اعم من العادة والامكان على ان اعتبار الامكان يلغى اعتبار العادة لان الامكان اعم من العادة مطلقا ضرورة ان كل ما تراه المرثه في العادة لابد ان يكون ممكناً واما الممكن الحيضية قديكون معتاداً وقد لا يكون كذلك فتفسير الايام بايام الامكان ليس في محله ومقابله الحيض بالطهر يؤيد ما بيناه من كون المراد هو ايام العادة لان المراد من الطهر هو الطهر الواجب لان الصفرة والكدره ليستا بحيض مع وجوب الطهر لامع جوازه فالمقابله تقتضى ان يكون المراد من الحيض هو الواجب اى الدم الذي يجب ان يكون حيضا و هو ينطبق على دم العادة فلورات المرثه في ايام عاداتها المعلومه صفره اد كدره يكون حيضا لمكان العادة واما بعد انقضاء العادة فليست بحيض سواء تجاوز عن العشرة ام لا لان معنى العادة وجوب الطهر بعدها ما لم يوجب امر اخر والصفرة ليست مما يوجب بل المرثى بعد انقضاء العادة ليس بحيض مع كونه اسود مع وجوب كون بعد العادة طهرا كما اذا كانت عاداتها عشرة ورات بعدها قبل مضى اقل الطهر بل لو كانت عاداتها اقل من العشرة وكان طهرها بمقدار اقل الطهر وكان بين العادة وبين الدم الثانى بمقدار اقل الطهر ورات في خلال العشرة دما اسود لوقوعه حينئذ في زمان وجوب الطهر.

واما لورات الصفرة قبل العادة بيوم او يومين ولم يكن من اوقات وجوب الطهر يحكم بحيضية الدم لان الصادق (ع) قال في وجواب ابى بصير حين سئل عن المرثة ترى الصفرة ان كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض وان كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض وكذا فى رواية على بن ابى حمزة.

قال ما كان قبل الحيض فهو من الحيض و ما كان بعد الحيض فليس منه والروايات فى هذا المعنى مستفيضة وليس تقدم الصفرة على العادة السابقة كاشفا عن كونها فى غير ايام العادة من الحيض بل تقدمها عبارة عن تقدم العادة وتعجيل الدم فلا فرق بين الصفرة والحمرة والسواد فى كون كل واحد منها فى العادة من الحيض فلا ينافى هذه الروايات صحيحة محمد بن مسلم الحاكمة بان الصفرة فى غير ايام الحيض لا توجب ترك الصلوة بل توجب التوضأ والصلوة لان العادة قد تقدمت فالصفرة وقعت فى العادة فانظر الى مضمرة سماعة حيث قال سئلته عن المرثة ترى الدم قبل وقت حيضها فقال اذرات الدم قبل وقت حيضها فلندع الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت - الخ - فقد جعل (ع) رؤية الدم علامة لتعجل الوقت والعادة وحكم يكون الدم واقعا فى العادة وفى حكم الدم الصفرة لانها فى العادة حيض وليس هذا المعنى تقييداً لاطلاق ما ورد من ان الصفرة فى غير ايام الحيض ليس بحيض لان زمان التقدم ليس خارجا عن العادة لان تقدم الدم باي لون كان عبارة عن تقدم العادة فيكون كاشفا عن حيضية فالحكم بحيضية الصفرة قبل العادة منوط بانكشاف تقدم العادة فلورات قبلها بيوم او يومين ثم رات تمام العادة فالحيض هو العادة دون الصفرة لان الرؤية فى تمام العادة تكشف عن عدم تقدمها وعدم وقوعها فيها الموجب للحكم بحيضيتها.

والفرق بين الصفرة والكدره وبين السواد والحمرة هو ان السواد والحمرة من اوصاف الحيض فبعد انقضاء العادة ومضى اقل الطهر يرتفع وجوب الطهر برؤية الاسود والاحمر لكونهما من صفات الحيض فهما مما يوجبان الحيضية ويرفعان وجوب الطهر ولا تؤثر الصفرة والكدره هذا الاثر فالصفرة بين العادتين وبين العادة

والتميز طهر لعدم وجوب الحيض بالصفرة وبقاء وجوب الطهر معها بخلاف المميز بالوصف اذا لم يزاحمه العادة قبلا او بعداً.

(والحاصل) ان الصفرة والكدر لا يحكم بحيضيهما الامع وجوب الحيض المقترن بالعادة واما التميز فهو من اسباب ايجاب الحيض و انما العادة تمنعها من الايجاب في صورة التمانع فالعادة توجب الصفرة حيضا وتمنع التميز عن التأثير اذا امتنع الاجتماع واما في صورة امكان الاجتماع فله تأثيره.

ولو تأخرت العادة عن وقتها بمدة ورات الصفرة بمقدار ما تأخرت تحسب من الحيض اذا كانت المرنة ذات عادة وقتية وعددية معا او كان المرئي غير واف لحد الحيض الاقل فلو كانت عاداتها بحسب الوقت اول الشهر وبحسب العدد سبعة ايام ورات الدم فى الثالث من الشهر وامتد الى اخر التاسع وكان لون الدم في اليومين الاخرين اصفراوا كدر كان مجموع السبعة حيضا لان تأخر العادة الوقتية لا يوجب تقليل العددية فالصفرة حينئذ تحسب من المادة ويكون حيضا وكذا اذا كانت صاحبة الوقت فقط و تأخرت العادة يوما او يومين ورات الصفرة يوما او يومين لان عدم وفاء اليوم او اليومين لحد اقل الحيض يكشف عن ان متمم حد الاقل من الصفرة لا بد ان يكون حيضا .

ومقتضى وجوب التسوية بين الدمين عددا او وقتا في الحكم بالاعتیاد كذلك عدم تحقق العادة مع التفاوت فى الوقت او العدد الا ان يكون التفاوت يسيرا بحيث لا يعتنى به فى العرف ولا يوجب الاختلاف فى عدد الدمين او وقتهما عرفا فلا يضر بحصول العادة لقلته ويشكل بان التفاوت مع قلته يؤثر فى اختلاف الحكم فالاولى مراعات الاحتياط فى التفاوت اليسير .

وإذا رات حيضين متوالين متماثلين كل واحد منهما مشتمل على النقاء فى البين مع تماثل النقاين فمقتضى كون النقاء بين الدمين حيضا كون العادة مجموع الدمين والنقاء المتخلل فلورات اربعة ايام ثم طهرت فى اليوم الخامس ثم رات فى السادس وتكرر فى الشهرين كذلك فعادتها ستة ايام لخمسة بجعل الدمين عادة

ولا- اربعة تجعل ما قبل النقاء عادة ومن رأى جواز الطهر بين الحيضين مع كونه اقل من اقل الطهر جعل العادة خمسة ايام وحكم عند التجاوز برجوعها الى خمسة متواليه وجعل الخمسة مع التوالى حيضاً وهذا لراى مزيف سيما جعل الحيض خمسة ايام متواليه لان الخامس فى الشهرين يوم النقاء والسادس فيهما يوم الحيض ولا يتبدل النقاء بالحيض والحيض بالنقاء عند التجاوز ولا دليل على حيضية الخامس عند التجاوز ولا- على كون السادس طهراً لان كليهما على خلاف العادة والدليل هو العادة ومقتضى جواز تخلل الطهر بين الحيض الواحد جعل السادس حيضاً والخامس طهراً ولكنك عرفت فيما مر عدم جواز تخلل اقل الطهر بين الحيض الواحد فلا معنى لجعل الخامس طهراً ومع فرض الجواز فلا معنى للتوالى عند التجاوز .

و مقتضى العادة الوقتية ترك العبادة بمجرد رؤية الدم في الوقت سواء كان بصفات الحيض او لم يكن فصاحبة العادة الوقتية سواء كانت ذات عادة عددية ام لا تترك العبادة بمجرد رؤية الدم في الوقت بل مع عن الوقت تقدمه عن الوقت بيوم او يومين او تاخره مع فرض صدق التقدم والتاخر بل مع كون التقدم او التاخر ازيد من يومين مع صدقها وترتب عليه جميع احكام الحيض ومع كشف الخلاف تقضى ما تركت من العبادات ويعرف الخلاف بانقطاعه قبل ثلاثة ايام .

واما غيرها ممن لم يكن لها عادة وقتية كصاحبة العادة العددية فقط او المبتدئة والمضطربة والناسية فتترك العبادة برؤية الدم اذا كان بصفة الحيض فانها كاشفة عن حيضية الدم فالظاهر انه حيض ولا يعتنى باحتمال عدمه ووجه تقدم هذا الظاهر على الاصل هو ان ترك العبادة قابل للجبران فانها تقضى العبادات عند كشف الخلاف مع ان مقتضى جعل الاوصاف كاشفة عن الحيضية المعاملة مع المنصف معاملة الحيض .

ومع فقد الوصف فالأوفق بالقواعد ادامة العبادات لعدم الدلالة على تركها ولا يعتنى باحتمال الحيضية المستلزم لاحتمال حرمة العبادات و من الفقهاء رضوان الله عليه من حكم بالجمع بين تروك الحائض وافعال المستحاضة الى ثلاثة ايام فان

رات ثلاثة اوازيد تجعلها حيضاً ومع العلم باستمراره الى ثلاثة ايام حكم ترك العبادة بمجرد الرؤية ومع تبين الخلاف حكم بقضاء ما تركته.

ولا دليل لهذا الجمع كما ان جعل الفاقد حيضاً برؤية الثلاثة اوازيد والحكم بترك العبادة بمجرد الرؤية مع العلم باستمراره كذلك لان جعل الدم حيضاً لابد ان يستند الى ما يكشف عن حيضية من العادة او التميز او الرواية والاولان مفقودان والثالث مورد الاستمرار واما قاعدة الامكان فقد عرفت عدم تماميتها والعبادات لا تترك بالاحتمال والامكان ولذا ذهب علم الهدى وابن الجنيد رضوان الله عليهما الى عدم جواز ترك العبادة بمجرد رؤية الدم مع اتصافه بوصف الحيض ما لم يبلغ الاقل من الحيض ووافقها المحققان عليهما رضوان وكذا ابو الصلاح وابن . ادريس قدس الله سرهما واحتجوا بان الاحتياط للعبادة اولى فيحرم ترك الصلوة والصوم وبان الاصل عدم الحيض .

واحتج العلامة رضى الله عنه بصحيفة معوية بن عمار قال قال ابو عبد الله (ع) ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد وان دم الحيض حار وجه الاستدلال انه (ع) وصف دم الحيض بما ذكره ليحكم به حيضاً.

وفيه ان الحرارة وان كانت من مميزات الحيض في الاغلب الا ان تحديد الحيض في جانب القلة بالثلاثة ايضاً من مميزاته وليست الحرارة من مختصات دم الحيض بحيث لا- توجد في غيره فلا- يحصل القطع بحيضية الدم لجواز انقطاعه قبل الثلاثة فالموجب لترك العبادة هو المتصف بوصف الحيض كالحرارة مثلاً البالغ الاقل فالعلم باستمرار الدم الى ثلاثة ايام يؤثر في واجد الوصف لا الفاقد فمحمتم الانقطاع ليس بمقطوع الحيضية فلا يترك العبادة به وقوله (ع) ان دم الحيض حار لا يدل على ان وجود الحرارة كاف في الحكم بالحيضية بل يدل على ان فقدها ووجود البرودة تمنعان من الحكم بالحيضية .

واحتج ايضاً بحسنة حفص بن البختري قال دخلت على ابي عبدالله (ع) امرئة

سئلته عن المرثة يستمر بها الدم فلا تدرى حيض هو او غيره قال فقال لها ان دم الحيض حار عييط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصغر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة قال فخرجت وهى تقول والله لو كانت امرأة مازاد على هذا وحيث ان السؤال مشتمل على استمرار الدم والخصم ان يقول ان الجواب راجع الى الدم المستمر تصدى (قده) لدفع هذا المقال فقال لا يقال السؤال وقع عن الدم المستمر ونحن نقول به فانه اذا استمر ثلثة وجب ترك العبادة لانا نقول العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب سلمنا لكن تقييد الاستمرار بالثلاثية غير مستفاد من النص فلا بد له من دليل ولم يثبت فيحمل على مفهومه و هو يصدق باليوم الواحد .

وفيه ان ظاهر السؤال هو ان الاشتباه نشأ من استمرار الدم حيث قالت يستمر بها الدم فلا تدرى حيض هو او غيره فالتيان الفاء يكشف عن ان عدم الدراية مستند الى الاستمرار والاستمرار فى اليوم الواحد لا يوجب الاشتباه بل فى الايام الثلثة فالظاهر ان السؤال عن الدم المستمر المتجاوز والجواب ان وظيفة هذه المرثة الرجوع الى التميز وقوله (ع) فإذا كان للدم حرارة الخ مشعر بان الدم ليس له صفة واحدة دالة على الحيض او الاستحاضة فان الدم المستمر المتجاوز يكون حيضا وغير حيض وتميز الحيض من غيره بالحرارة وغيرها ولذا قال (ع) فاذا كان المدم حرارة الخ ولو كان الدم غير مستمر ولا متجاوز و اشتبه امره بين الحيض وغيره فالمناسب الاتيان بان الشرطية اولو فالرواية اجنبية عن المقام راجعة الى مسألة الاستمرار والتجاوز فالاستدلال بها في غير محله ولا مورد للايراد والجواب .

ثم قال (قده) بعد الاستدلال بالروايتين والايراد والجواب ولانه دم يمكن ان يكون حيضا فيجب ان يكون حيضا كذات العادة وفيه ما عرفت من عدم دلالة الاركان على الواجب وعدم تمامية القاعدة.

فمذهب علم الهدى وموافقيه امتن و اوفق بالقواعد واولى بالاتيان مالم يحصل الاطمينان بحيضية المنصف قبل الثلثة و اما مع الاطمينان فالاولى الحكم بحيضية

لارتفاع مورد الاصل بحصول الاطمينان على خلافه فالاطمينان بحيضية الدم يجوز ترك العبادة بل يحرم فعلها فالاقرب بالواقع والاطهر في النظر القول بالتفصيل فان حالات النساء مختلفة وامزجتهن متفاوتة فكل من حصل لها الاطمينان بحيضية الدم قبل الثلثة يجب عليها ترك العبادة ومن كان في شك في حيضية يجب عليها ادامة العبادة الى بلوغ الثلثة فتترك بعد البلوغ .

واما غير المتصف فلا دليل على حيضية فلا يجوز ترك العبادة بمجرد الرؤية بل بعد البلوغ الى الثلثة لجواز عدم حيضية البالغ والحاكم بحيضية ما يمكن كونه حيضاً يجب عليه الحكم بوجوب ترك العبادة بمجرد الرؤية ولا معنى للجمع بين ترك الحائض وافعال المستحاضة على القول بالامكان واما مع عدم صدق تقدم العادة او تأخرها فلا تبادر بترك العبادة بل تلاحظ التميز والحد الاقل للحيض فلورات الدم متصفاً بصفة الحيض وبلغ الثلثة تركت العبادة واما مع فقد الصفة فلا يجوز لها ترك العبادة وكذا مع عدم البلوغ الى الثلثة لا مكان الانقطاع قبلها وامكان تجاوزه عن العشرة التي هي حده الاكثر لا يمنع من جعله حيضاً لانه احتمال مندفع بالاصل ولا دلالة الاخبار الصفات على حيضية هذا الدم اعنى الدم الذي تراه ذات العادة الوقتية مع عدم صدق التقدم او التأخر عليه ما لم يبلغ حد الاقل لاحتمال انقطاعه قبل البلوغ والاستناد الى التميز بمجرد الرؤية في صورة فقد العادة واما مع اعتيادها بالعادة الوقتية فلا بد لها الانتظار الى بلوغ الوقت الى ان يستقر أمر التميز ببلوغ الحد الاقل.

و حكم ذات العادة بحيضية الدم بمجرد الرؤية انما هو لاجل كشف العادة عنها واما الدم المرئي في غير ايام العادة من دون صدق التقدم او التأخر فلا- دليل على حيضية ومجرد الوصف لا- يكفي في الحكم لانه على خلاف العادة واما بعد البلوغ الى ثلثة ايام فيؤثر التميز لانه كاشف آخر لا مانع من كشفه عن الحيضية لتحقيق

اركان الكشف.

واما رواية اسحق بن عمار الواردة في الحبلى ترى الدم اليوم واليومين فقال

ص: 495

ان كان دما عبيطا فلا تصلي ذينك اليومين وان كانت صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين فمحمولة على غير ذات العادة العاملة بالتميز فلذا حكم (ع) بالتفصيل بين المتصف والفاقد ولو كانت الحبلى ذات عادة وقتية لفصل الامام بين الرؤية في العادة وبين الرؤية في غير وقت العادة لان الصفرة في العادة حيض والاستدلال بهذه الرواية يتم على عدم القول بالفصل بين الحبلى وغيرها فالصفرة في ايام العادة حيض في الحبلى وغيرها فترك التفصيل بين العادة وغيرها مع اختلاف الحكم فيهما يدل على ان مورد السؤال غير ذات العادة على انك قد عرفت فيما سبق ان الحبلى خصوصية لا توجد في غيرها وهو امكان انقطاع دم الحيض عنها في اليوم واليومين لان الدم ينقطع بتغذية الولد و يمكن ان يكون الزائد من غذاء الجنين هو ما يخرج في اليوم او اليومين مع ان ظاهر هذه الرواية هو السؤال عن حكم دم الحبلى مع انقطاعه في اليوم او اليومين فالجواب حينئذ يكشف عن اختصاص الحبلى بهذا الحكم وقد قدمنا ان المانع من هذا التخصيص هو اجماع الامامية على عدمه ومع الاغماض عن الاجماع لا مانع من تخصيصها بهذا الحكم فالرواية اجنبية عن المقام .

واما مفهوم صحيحة ابن الحجاج عن امرئة نفست فمكثت ثلثين يوماً أو أكثر ثم ظهرت ثم رات دماً أو صفرة قال ان كانت صفرة لتغتسل و لتصل ولا تمسك عن الصلوة فلا دلالة فيه لان السؤال وقع مرددا بين الدم والصفرة والمراد من الدم هو دم الحيض لان المسؤل عنها هي غير المعتادة كما هو الظاهر والمرجع لها هو التميز .

وظهر حال رواية ابن المغيرة عن ابى الحسن الأول (ع) في امرئة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوماً ثم طهرت ثمرات الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لظهورها في غير المعتاد .

(والحاصل) ان كلما ورد باتباع التميز بمجرد الرؤية مورده غير المعتاد بالعادة الوقتية .

وتبين حال الصفرة المرئية مع عدم صدق التقدم او التأخر فلا حاجة الى بيان

حالتها بعد ظهور حال واجد الصفة وبالتأمل فيما تمسك به القائلون بوجوب ترك العبادة بمجرد رؤية الدم على الاطلاق او مع اتصافه بالصفة يظهران مورده غير المعتاد بالعادة الوقتية .

واذا تعارض الوقت والعدد في ذات العادة الوقتية العددية بان رات في الوقت ازيد من العدد او انقص ورات في غير الوقت ذلك العدد من دون زيادة ونقصان ولم يمكن حيضية الدمين يقدم الوقت و يجعل ما رات في العادة حيضاً سواء كان المقدم هو الوقت او العدد لان الاعتناء بالوقت اشد وكشفه عن حيضية الدم اقوى ولذا يجعل الصفرة في الوقت حيضاً باجماع الفقهاء ودلالة النص وتترك العبادة فيه بمجرد الرؤية نصاً وفتوى واما العدد المجرد عن الوقت فلا بد في حيضية من التميز وبلوغ أقل الحيض على الاصح او حصول الاطمينان بحيضية ولان الوقت يعرف في اول الرؤية تخلفه وعدم تخلفه واما العدد فلا يعرف عدم تخلفه الا بعد تمام العدد وعدم التجاوز عنه وقد يرجح الاسبق من المتعارضين ولادلالة المسبق على الترجيح لان ذات العادة الوقتية والعددية ترى العدد في الوقت ففي غير الوقت لا يحكم بالحيضية ما لم ينكشف أمر الوقت فان رات في الوقت يقدم على العدد وان تخلف عن الوقت بما لا يصدق عليه التقدم او التأخر يظهر ان العدد السابق كان حيضاً لعدم المعارض (حينئذ) .

ويقدم العادة على التميز عند التعارض اعنى عدم امكان جعل الدمين من الحيض لما عرفت من ان اقتضاء العادة فصل للمحيض فمع فعليتها لا يعتنى بالتميز ولذا حكم الامام في المستفيضة بان الصفرة في ايام الحيض حيض فالدم المرئى في ايام العادة متيقن الحيضية وليس كذلك واجد الوصف لتحققه في غير الحيض فمع عدم امكان الجمع بين العادة والتميز لا تعارض بينهما بحسب الحقيقة لان معنى تيقن حيضية العادة تيقن عدم حيضية ما لا يمكن الجمع بينه وبين العادة ضرورة عدم اجتماع اليقين بحضية دم وحيضية دم آخر لا يجوز كونه حيضاً مع ذلك بل عدم اجتماع اليقين مع الشك بل مقتضى اليقين بهذا اليقين يكون الاخر على خلافه.

وقوله (ع) في المرسلة الطويلة الالية فيمن جهلت ايامها انها لو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدره فما فوقها في ايام الحيض اذا عرفت حيضا اذا كانت الايام معلومة فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر (حينئذ) الى اقبال الدم وادباره وتغير لونه صريح في تقديم العادة على التميز.

وكذا قوله (ع) في تلك المرسلة فهذه سنة النبي (ص) في التي اختلط عليها ايامها حتى لا تعرفها وانما تعرفها بالدم فالرجوع الى التميز انما هو عند فقد العادة واما معها فلا تحتاج الى التميز لعدم الاشتباه مع العادة فلا عموم لما دل من الاخبار على الرجوع الى التميز لانها واردة في مورد الاشتباه ولا شبهة لذات العادة فلا تعارض بين اخبار العادة وبين اخبار التميز لترتيبها عليها وتحقق الاشتباه بفقد العادة فما قيل في المقام من تخصيص عموم ادلة الرجوع الى الصفات بالمرسلة لا يخلو من التسامح لورود ادلة الصفات مورد الاشتباه المفقود في ذات العادة فلا تعارض ولا تخصيص ولا يخفى على المتأمل في اخبار الصفات اختصاص اعتبارها بصورة عدم العادة وورودها في مورد فقد العادة بل الرجوع الى التميز لا معنى له مع عدم الاشتباه لان معلوم الحيضية لا يحتاج الى التميز كما صرح في المرسلة ودم ذات العادة فيها حيض مع فقد الصفة وفي غيرها ليس بحيض مع وجودها.

والنظر في صحيحة اسحق بن جرير يرشد الناظر الى ان الرجوع الى التميز مع فقد العادة قال دخلت امرئة على الصادق (ع) فقالت له ما تقول في امرئة تحيض فتجوز ايام حيضها قال (ع) ان كان ايام حيضها دون العشرة ايام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين ولثلاثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قال له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلاثة ويتاخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد .

فترى الامام (ع) قدم العادة على التميز وحكم بالرجوع الى العادة اولا وبعد فرض السائلة اختلاف ايامها عليها حكم بارجوع المرثة الى التميز.

ولا فرق في تقديم العادة بين حصولها من الاخذ والانقطاع وبين حصولها من التميز لعدم تقييد العادة بالحاصلة من الاخذ والانقطاع بل بالتأمل التام يظهر ان العادة الحاصلة من التميز ايضا حاصلة من الاخذ والانقطاع لان السابق عن التميز واللاحق عنه في صورة الاستمرار ليس من دم الحيض فالعادة تحصل من الاخذ بدم الحيض وانقطاع هذا الدم اعنى المتميز فلا فرق بين البياض وبين الدم الفاسد في طرفى دم الحيض .

فلا فرق بين العادتين في التقديم ولا معنى للتفصيل بينهما بتقديم الحاصلة من الاخذ والانقطاع على التميز وتقديم التميز على الاستفادة منه التفاتا الى ان تقديم العادة على التميز في القسم الاخير يوجب مزية الفرع على اصله لان كشف التميز عن العادة لا يوجب اصلته وفرعية العادة لان الكشف اعم من الاصل لكشف المعلول عن العلة وكشف احد المتلازمين عن الآخر فبعد تحقق العادة وكشف التميز عنها لا معنى لتقديمه عليها لما عرفت من عدم تقييد العادة في التقدم على التميز بالاستفادة عن الاخذ والانقطاع لصدق الاقراء على الاستفادة من التميز ولان معنى التقديم جعل المقدم اقوى فى الكشف عن الحيضية فالعادة اقوى كشفاً من التميز وان حصلت منه في نظر الشارع العالم بما في الارحام .

والحاصل انه لا فرق بين العادتين في الكشف عن الحيضية والمنع عن حيضية ما يخالف حيضية الدم الخارج فى العادة لان الكاشف هو نفس العادة التي من مقتضيات دم الحيض لا ما تستفاد منه كي يمكن الفرق بين الاخذ والانقطاع وبين التميز في تقديم العادة "

ولا اولوية للقسم الأول فى الاستفادة عن الاقراء والايام فلا معنى للمتبادر المدعى في المقام .

كما انه لا فرق بين القسمين في كون المنكشفين عنهما حيضا واقعاً أو تعبداً

حتى يمكن الفرق بينهما في التقديم لما عرفت من ان الاعتياد مما يقتضيه دم الحيض ولا دخل لما يتحقق به ويكشف عن فعليته.

فالاولى والاقوى اطلاق القول بتقديم العادة على التميز وعدم تقييده بالاستفادة عن الاخذ والانقطاع.

واما اجتماع العادة والتميز مع عدم التعارض وامكان جعل الدمين من الحيض. فيتصور فيه وجوه فقد يكون مع اتفاق زمان العادة والتميز فلا بحث وقد يكون بزيادة التميز على العادة كما لورات ذات العادة يوما او يومين او ازيد ما لم يتجاوز العشرة المجموع زائداً على العادة فيحكم بحيضية المجموع من العادة والتميز لان كلا منهما من صفات الحيض وان كان للعادة مزيد اختصاص فكل منهما كاشف عن الموصوف وتقدم العادة على التميز مورده التعارض وكذا يحكم بحيضية العادة والتميز اذا كان التميز قبل العادة ولم يتجاوز المجموع العشرة لما مر من دلالة كل منهما على الحيضية الا ان في هذه لابد من مراعات صحة سبق العادة فينقلب التقدم بالتأخر لان العادة اذا تقدمت يكون الزائد مؤخرا عن العادة فمع عدم صدق التقدم لاثرت للتميز والظاهر هنا ان مع عدم التجاوز اعنى عدم تجاوز التميز والعادة عن العشرة يكون كلاهما حيضا لان التميز لا يعارض العادة وكذا لتوسط العادة بين التميزين ولم يتجاوز المجموع عن العشرة لعدم ما يمنع من حيضية المتميزين لعدم التعارض بين العادة والتميز.

وفي جميع هذه الصور يجعل العادة حيضا والباقي استحاضة اذا تجاوز المجموع عن العشرة لقوة العادة وتقدمها على التميز واستحالة كون المجموع حيضا .

وقيل يحتمل قويا التفصيل بين ما قبل العادة وما بعدها اذا لم يتجاوز بانضمام واحد منهما العشرة بحيضية الاول مع العادة دون الثاني والاحتياط غير خفى .

وقد يكون الواحد للتميز بعد العادة مع تخلل اقل الطهر بينهما فيحكم بحيضية العادة والتميز معا لكشف العادة عن الاول وكشف التميز عن الثاني مع عدم التعارض بينهما ويشترط في حيفية الثاني عدم التجاوز عن العشرة سواء كان

مساويا مع العادة عددا او مخالفا واما دم العادة لا يشترط بشرط لانه مع التجاوز يحكم بحيضية العادة وفساد الزائد عنها ويمكن جعل مقدار العادة من ذى التميز حيضا و الزائد فسادا لكنه فى غاية الضعف و السقوط لانه اجراء لحكم العادة على التميز.

ويشترط ايضا في الحكم بحيضية الثانى وصوله حدا لقل من الحيض فلا يحكم بها بمجرد الرؤية لانه على خلاف العادة بل لا يبعد هنا مراعات حد الا-كثر ايضا فلا-يجوز ترك العبادة بمجرد الرؤية فائر هذا الدم قضاء ما يجب قضائه انقطاعه بعد قبل العشرة الا ان تطمئن بانقطاعه قبلها.

ولقائل ان يقول بالتفصيل بين هذه الصورة وبين ما زاد ذوالتميز على العادة وعدم الاعتناء بالتميز فى صورة تخلل اقل الطهر بينه وبين العادة لما مر مرارا من كون اقتضاء العادة من فصول دم الحيض فبعد اعتياد المرثة تنحصر العادة بالحيضية وليس يجمع فى المرثة الواحدة دلالتان المحيضة لانها على حالة واحدة و للعادة تقدم على التميز فى صورة التعارض وفى الفرض وان فقد التعارض بين الدمين الا انه حاصل بين الحالتين و يؤيد هذا التفصيل ما دل على ان الحيض فى كل شهر مرة .

واما صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) قال اذا رات المرثة الدم قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى و ان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلية فلا مانع من حملها على غير ذات العادة بان يكون الأول والثاني محكومين بالحيضية بالتميز لا بالعادة .

ويجب عليها الاستبراء اعنى طلب براءة الرحم عن الدم اذا نقطع قبل العشرة و بعد العادة فى المعتادة بالعادة العددية ظهوره مع احتمال بقائه فى باطن الفرج لامع تيقن الانقطاع لعدم الفائدة حينئذ.

ولا فرق بين المعتادة بالعادة العددية وبين غيرها بعد قيام الاحتمال المستلزم لعدم اليقين بالطهر وان كان الاحتمال فى الثانى اقوى .

ومستند الوجوب اصالة بقاء الدم فان الشك في الانقطاع ولا يمنع من جريان هذا الاصل كون خروج الدم من الامور التدريجية لان التدرج لا يجعل الدم الواحد اموراً متعددة ولا يخرج عن الوحدة العرفية ان قلت ان الاستبراء عبارة عن الفحص ولا يجب الفحص في الشبهات الموضوعية فلا معنى لوجوب الاستبراء .

قلت الشك في انقطاع الدم الموجود قطعاً وليس الشك في الانقطاع من الشبهات الموضوعية التي لا يجب الفحص في جريان الاصل فيها مع ان عدم وجوب الفحص فيها ليس من القضايا الكلية لورود وجوبه في بعض الموارد لشدة اهتمام الشرع به ودم الحيض من تلك الموارد ولذا ورد الأمر بالاستعلام باعمال العلامات في صورة اشتباهه بدم القرحة والعدرة.

ان قلت مع كون الشك في انقطاع الدم الموجود و جريان الاصل ما الذي يوجب الاستبراء مع كون مقتضى الاصل الحكم بالحيضية .

قلت الحكم بالحيضية مع احتمال الطهر من دون ان يستبرأ اهمال للعبادة حيث أن الامر دائر بين الوجوب والحرمة فلا بد من الاستبراء لظهور احد الامرين.

واما صحة الغسل فتتوقف على الطهر الواقعي لا- الاستبراء لعدم تأثيره مع بقاء الدم فالدم مانع من تأثير الغسل لا ان الظاهر موضوع للمتكليف بالغسل فلواغتسلت مع نسيان الاستبراء ثم تبين طهرها زمان الاغتسال صح الغسل من غير اشكال بل مع عدم النسيان لان الاستبراء لا يؤثر في الطهر الواقعي بل هو كاشف عن وجود الدم وانقطاعه غاية الامر عدم علم المرء بتأثير الغسل حين الاغتسال ولا اثر للعلم بتأثير السبب عند ايجاده في تأثيره وامانية الوجوب عند الاشتغال بالغسل فقد عرفت فيما سبق عدم اللزوم فيها على ان الامر بالاستبراء امر ارشادي ووجوبه وجوب عقلي يحكم به العقل لظهور امر الواقع من الحيض او الطهر وصون الغسل عن ان تلغو في صورة بقاء الدم.

و مقتضى جريان اصالة بقاء الدم انه لو تعذر الاستبراء استمرت على ترك العبادة الى ان يحصل لها القطع بالطهر كما ان القول بعدم جريان الاصل في الامور

التدريجية يقتضى وجوب الاغتسال وفعل العبادة الى ان ينكشف الخلف لو كان الدم باقيا بحسب الواقع فان القائل بهذا القول يجرى اصالة عدم حدوث الدم لانه يرى دم المتجدد دماً حادثاً غير ما خرج ونقد فالاصل عنده عدم حدوث الحادث فالدم المتدرج عنده دماء متعددة لكن التامل التام يحكم على خلافه - ذالقول ووحدة الدم وجريان اصالة البقاء .

ولما ذكر قال ابو جعفر (ع) في صحيحة محمد بن مسلم اذا ارادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنه فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل وان لم تر شيئاً فلتغتسل وان رات بعد ذلك صفرة فلتون ولتصل .

وهذا الاستبراء يرفع الشبهة عن المرئة فتعلم به بقاء الدم وزواله وصحة الغسل و تأثيره ولغوئته .

وتظهر به وظيفتها في ترك العبادة وفعلها ويمنع وقوع المرئة في ترك الواجب او فعل الحرام وحيث انه مقدمة لفعل الواجب وترك الحرام يحكم العقل بوجوبه فيصح اطلاق الواجب عليه بهذا المعنى .

وقال ابو عبد الله (ع) في مرسله يونس حين سئل عن امرئة انقطع عنها الدم فلا تدري اطهرت ام لا تقوم قائماً وتلرزق بطنها بحائظ وتستدخل قطنه بيضاء وترفع رجليها اليمنى فان خرج على رأس القطنه مثل رأس الذباب دم عبيط لم تطهر وان لم يخرج فقد ظهرت تغتسل وتصلى .

بين (ع) كيفية ادخال القطنه ولونها ولا منافات بين تقييد المرسله واطلاق الصحيحة لان المطلوب هو كشف الحال و هذه القيود اقوى في الكشف كما ان توصيف القطنه بالبيضاء ليس الا لكون هذا اللون اقوى في حكاية لون الدم فلو انكشف الحال من دون مراعات هذه القيود بقيت لا فائدة لها فلا معنى لاعمالها ولو توقف الكشف على اعمال بعضها او كلها يجب مراعاتها فلا موضوعية لها في مرحلة الكشف فلو تمكنت من الاستعلام بغير ما ذكر في الرواية يجب عليها اعماله عند توقف الكشف عليه فلا معنى للتمسك باطلاق الصحيحة ونفى القيود

وقال (ع) ايضاً في رواية شرجيل الكندي اذا سئله (ع) عن كيفية معرفة الطامت طهرها تعمد برجلها اليسرى على الحائط وتستدخل الكرسف بيده اليمنى فان كان ثم مثل رأس الذباب خرج على الكرسف .

وقال في موثقة سماعة اذ قال له (ع) المرثة ترى الطهروتى الصفرة او الشيء فلا تدري اطهرت ام لا فاذا كان كذلك فلتقم فلتلصق بطنها الى حائط وترفع رجلها على حائط كما رايت الكلب يصنع اذا اراد ان يبول تم تستدخل الكرسف فاذا كان ثمة من الدم مثل رأس الذباب خرج فان خرج دم فلم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت والناظر فى هذه الروايات لا يخفى عليه ان المناط في الطهر والحيض خروج الدم وعدمه ولا يجب في الاستعلام كيفية خاصة بل يصح الاستبراء بعد ما تعلم بقاء الدم وزواله باى وجه اتفق كما انه لا يخفى على الناظر ان وجوب الاستبراء عقلى مقدمى لا- عقاب فى تركه بل العقاب مترتب على فعل العبادة مع بقاء الدم وتركها مع زواله اذا فعلت او تركت من دون استبراء وكان الفعل والترك على خلاف الواقع ولا منافات بين القطنه والكرسف ولا بين رجل اليمنى واليسرى لان المناط استدخال القطنه او الكرسف لاستعلام امر الدم وجود او عدماً لجواز اختلاف النساء فى كيفية الاستبراء ورفع الرجل وعدم الفرق بين القطنه والكرسف فى حكاية حال الدم فليس هذا النحو من الاختلافات مما الاختلافات مما يمنع التمسك بالمختلفات و يظهر ان الصفرة والشيء بعد انقطاع ظهور الدم ليسا من دم الحيض لائن الامام (ع) امر بالاستعلام مع فرض السائل رؤية الصفرة او الشيء فلو كانا من دم الحيض لما امر بالاستعلام مع وجود احدهما فقله (ع) وان لم يخرج فقد طهرت صريح فى عدم كونها من الحيض وتحقق الظهر مع وجودهما كما ان قوله (ع) فى الصحيحة فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل ظاهر فى توقف الحيضية على وجود الدم الذي هو العيبط كما فى مرسله يونس فمع الصفرة لا يكون حيضاً ولا مشتبهاً يتوقف ظهور امره الى الاستظهار.

فما في صحيحة سعيد بن يسار من الدم الرقيق لابد ان يحمل على الرقيق الذي لا ينافي رفته الحيضية بمعنى عدم كونه في غاية السخانة لان حمل الرقيق على الصفرة والحكم بالاستظهار مع الصفرة يوجب التعارض بينها وبين صحيحة حمد بن مسلم لانه قال سئلت ابا عبدالله عن المرئة تحيض ثم تطهر وربما رات بعد ذلك الشيء من الدم الرقيق بعد اغتسالها من طهرها فقال تستظهر بعد ايامها بيومين او ثلاثة ايام فترى هذه الصحيحة بعد تفسير الرقيق بالصفرة معارضة مع صحيحة محمد بن مسلم لصراحتها في خلاف هذه الصحيحة حيث قال فيها وان لم ترشياً فلتغتسل وان رات بعد ذلك صفرة فلتوض ولتصل فامر بالوضوء والصلوة مع رؤية الصفرة بعد الاغتسال وهذه الصحيحة آمرة بالاستظهار مع رؤية الرقيق بعد الاغتسال فلو كان المراد من الرقيق هو الصفرة تكون الصحيحتان متعارضتين والعجب من بعض الاعلام حيث تمسك بصحيحة ابن مسلم للاغتسال مع اشتمالها بما اشتملت عليه صحيحة سعيد بن يسار بعد فرض كون الرقيق هو الصفرة مع فرض كون الرؤية بعد الاغتسال في كلنا الصحيحتين.

ويدل على ما بينا الروايات الدالة على ان الصفرة بعد ايام العادة استحاضة مع بعد حملها على ايام العادة والاستظهار معاً لعدم الشاهد على الحمل المذكور.

ولا معنى لاستصحاب احكام الحيض في المقام لان مورده الشك ولاشك بعد الاستبراء لارتفاع الشبهة به بسبب تلطخ ما يستدخل بالدم العبيط وعدمه بل لا معنى للاستصحاب على القول بعدم الفرق بين الصفرة والعبيط لانكشاف الحال بخروج الصفرة مع القطنه واما قاعدة الامكان فقد عرفت عدم تماميتها مع ان ما دل على انحصار العبيط بالسببية للاستظهار وعدم حيضية الصفرة الخارجة بعد ايام العادة يدل على عدم امكان الحيضية شرعاً نعم الصفرة في ايام العادة حيض ولذا قيدنا الانقطاع في المعتادة بالعادة العددية بما بعد العادة واما قبل انقضاء العادة فلا يتحقق الانقطاع مع وجود الصفرة بل يتحقق بفقد الصفرة ايضاً واما في غير المعتادة بهذه العادة يتحقق الانقطاع مع وجود الصفرة كما دلت عليه موثقة سماعة

وكيف كان فان خرجت القطنه نقيه من الدم ولو كانت صفرة في المعتادة بالعادة العديده مع الانقطاع قبل العادة ومن الدم الكاشف عن الحيضيه في غير المعتادة كالعبيط ولم تظمن بعود الدم قبل العشرة اغتسلت وصلت فان الاستبراء حينئذ كشف عن طهرها وان اطمئنت بعود الدم قبل العشرة عملت بمقتضى اطمينانها واما الظن ما لم يصل درجة الاطمينان فهو في حكم الشك فلا يكفى صرف الرجحان فلوعاد قبل العشرة تجعل العائد مع عدم التجاوز والنقاء المتخلل مع الدم السابق على النقاء حيصاً لما عرفت من كون النقاء الواقع بين الدمين اذا لم يبلغ حد اقل الطهر حيصاً وان لم يعد يظهر انها كانت طاهرة فان كانت اغتسلت وصلت وصامت مع العود قضت ما يجب قضائه في زمان الحيض سواء كان اغتسالها وعبادتها لاطمينان عدم العود او للجهل بالوظيفة او للشك بالعود او لعدم المبالاة مع اطمينان العود لظهور حيضيه جميع الدمين والنقاء وبطلان العبادة واما مع العود فيجب عليها القضاء ان لم تغتسل ولم تتعبد على جميع الفروض فلا فرق بين الصلوة والصوم وسائر الفرائض وعصت على بعض الفروض وتجرت على الاخر في ترك العبادة .

وان خرجت متلطخة بالدم ولو بمثل رأس الذباب وكان الدم كاشفاً عن الحيض كان يكون عبيطاً او صفرة في ذات العادة العديده اذا كان الانقطاع قبل انقضاء العادة او عبيطاً في غيرها او فيها مع الانقطاع بعده.

صبرت المبتدئة ولم تغتسل ولم يتعبد حتى تنقى او تمضى عشرة ايام .

وفي حكم النقاء تغير لون الدم من السواد الى الصفرة او من الحمرة الى الكدره لما عرفت سابقاً من ان الصفرة مع السواد طهر وان الصفرة في غير ذات المادة العديده وفي غير عاداتها ليس من الحيض .

واما صبر المبتدئة الى النقاء او مضى عشرة ايام مع كشف الدم بحسب اللون عن الحيضيه فلان اكثر ايام الحيض كما عرفت هو العشرة فما لم يتجاوز عن العشرة لا يجوز الحكم بالنقاء ومع الشك في النقاء يجب عليها تجديد الاستبراء كي تسلم من المحذورين اعنى حرمة ترك العبادة مع النقاء ووجوبه مع البقاء وان كان مقتضى

الاستصحاب هو الحكم ببقاء الدم ولا يمنع من ترك العبادة احتمال تجاوز الدم عن العشرة لانه مندفع بالاصل وتدلى على وجوب الصبر الى عشرة ايام موثقة ابن بكير عن الصادق (ع) حيث قال (ع) فيها اذارات المرثة الدم في اول حيضها واستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام وقال في موثقة الأخرى في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم فيكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلى حتى يمضى اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ودلالة هاتين الموثقتين ظاهرة واضحة والمراد من الدم هو دم الحيض اعنى ذا الصفة لانه المتبادر منه في باب الحيض وفي كلتا الموثقتين دلالة على كونه دم الحيض ففي الاولى في اول حيضها وفي الثانية اول ما تحيض وكالمبتدئة في هذا الحكم التي لم تستقر لها العادة العددية كما ان المبتدئة قد فسرت بالتى لم تستقر لها عادة عددية لدلالة موثقة سماعة المضمرة عليه قال سئلته عن الجارية البكر اول ما تحيض تقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة يختلط عليها لا يكون طمنها في الشهر عدة ايام سواء قال (ع) فلها ان تجلس وتدع الصلوة مادامت ترى الدم ما لم تجز العشرة فاذا اتفق الشهران عدة ايام سواء فتلك ايامها .

واخبار الصفات ايضا تدلى على وجوب جعل الواحد لصفة الحيض حيضا مادام موجوداً ولم يتجاوز العشرة واما الصفرة فليست اقول بكونها كالواحد للصفة فلاحاجة لى بالتمسك بعدم القول بالفصل لورود الفصل بينهما وعدم الدليل على كونها في حكمه نعم لو اتفق كون الاصفر حيضا في بعض النسوان لضعف امزجتهن فهو حينئذ كالواحد وحكمه حكمه لان الاحكام تابعة لموضوعاتها فاذا تحققت استتبعت الاحكام.

ويجرى هذا الحكم اعنى وجوب الصبر الى النقاء او عشرة ايام في الناسية للعادة العددية فانها حينئذ تابعة لاقبال الدم وادباره فمادام وجود الدم وعدم التجاوز يجب عليها ترتيب احكام الدم عليه و حكم تبدل لون الدم بالصفرة حكم النقاء الا ان يكون الاصفر فيها محكوما بالحيضية لما مر .

واما ذات العادة العددية فان كانت عاداتها عشرة فلاريب في وجوب الصبر الى

العشرة لانه مقتضى عاداتها بل هي اولى فى هذا الحكم لان العادة فى حكم اليقين فوجوب الصبر على هذه ليس كوجوبه على المبتدئة وغيرها ممن ليس لها عادة لان غير المعتادة تصبر لانكشاف الأمر والمعتادة بالعشرة لا تحتاج الى الكشف .

وان كانت ذات عادة اقل من عشرة فمع علمها بعدم التجاوز عن العشرة صبرت اليها لكشف الحال واما مع علمها بالتجاوز عنها فلا يجب عليها الصبر بعد العادة بل تجمل العادة حيضا وبعدها استحاضة من غير فرق بين الفاصل بين العادة والعشرة والواقع بعدها ولا يجب عليها الاستظهار ايضا لان الاستظهار عبارة عن طلب ظهور الحال والمفروض انها تعلم بالتجاوز.

و اذا احتملت التجاوز فعليها الاستظهار بترك العبادة الى العشرة لعدم ظهور الحال الا بها فان كانت عاداتها تسعة يتعين الاستظهار بيوم و ان كانت ثمانية لا بد من وهكذا فما ورد فى الاخبار من الاستظهار بيوم او يومين او ثلاثة ايام لا بد ان يحمل على ما يتم به العشرة ضرورة ان الاستظهار لا يتحقق الا بالعشرة فلا تعارض بين الاخبار لان كل واحد منها محمول على ما تتم به العشرة التي يتم امر الاستظهار بها فلا يظهر حال المرثة التي عاداتها ستة بالاستظهار بثلاثة ايام لاحتمال عدم انقطاع الدم فى التاسع ووجوده فى العاشر فكلمة الاستظهار كافية لبيان المراد من الاخبار مع اختلافها فى ظاهر الحال فلاحاجة الى ذكر الاخبار وتميز صحيحها من السقيم واعمال المرجحات لعدم التعارض بينها لانها ناظرة الى ما يتحقق به ظهور الحال كما ان نقل الاقوال وبيان الاصح منها ايضا كذلك فكل من له فطرة سليمة من الوسوس يسهل عليه كشف المراد من الاخبار مع اختلاف ظاهرها واختلاف حالات النسوان فى العادات مع عدم امكان تجاوز دم الحيض عن العشرة وامكان بلوغه اليها فيكفى للاهتداء الى الواقع قول الصادق (ع) فى رسالة عبد الله بن مغيرة اذا كانت ايام المرثة عشرة لم تستظهر فاذا كانت اقل استظهرت ويكفى فى تفسير الاخبار المختلفة صحيحة يونس بن يعقوب اذ قال قلت لابي عبد الله (ع) امرثة رات الدم فى حيضها حتى تجاوز وقتها متى ينبغى لها ان تصلى قال تنتظر عدتها التي كانت تجلس ثم تستظهر

بعشرة ايام فان رات دماً صيبياً فلتغتسل في وقت كل صلوة وقوله (ع) بعشرة ايام معناه ان الاستظهار يتم امره بعشرة ايام لان الزائد عنها لا يكون حيضاً وما لم يتجاوز عنها يحتمل الحيضية فبالعشرة ينكشف امر الدم وليس الاتيان بكلمة الباء استعمالها في معنى الى لعدم تطرق المجاز في الحروف كما عرفت في تضاعيف بياناتنا بل مفاد هذه الكلمة هو مطلق الربط الذي يعم مفادات الحروف.

(والحاصل) ان الاستظهار كما عرفت سابقاً هو طلب ظهور الحال ولا يظهر حال المرئة الا بانقطاع الدم قبل العشرة وبعد العادة او بلوغه اليها فيها يتم امر الاستظهار واختلاف الاخبار ناظر الى اختلاف حالات النسوان.

واما وجوب الاستظهار او استحبابه او باحته على اختلاف الاقوال فيظهر مما بينا سابقاً .

فامر هذه المرئة بعد العادة وقبل العشرة دائر بين المحذورين لوجوب العبادة مع عدم كون الدم حيضاً وحرمتها مع كونه اياه والترك اولى من الفعل لا مكان الجبران معه بانقضاء وعدم الجبران مع الفعل فلا بد لها من الترك الى ان ينكشف الحال بانقطاعه قبل العشرة ومعها فيحكم بالحيضية مجموع الدم وبالتجاوز عنها فتختص العادة بالحيضة كما سيجيء في بيان حكم التجاوز .

واما استحباب الترك فلا- معنى له اصلاً للعلم الاجمالي بعدمه لانحصار الوظيفة في الوجوب والحرمة وتقديم الحرمة على الوجوب لاستتباعها الترك القابل للمجبران واما الاستحباب فلا دليل عليه و اختلاف الاخبار قد عرفت انه ناظر الى اختلاف العادات فالترديد باليوم او اليومين او ثلثة ايام ليس تخيراً بينها بل كل واحد منها وظيفة لذات عادة خاصة كما عرفت سابقاً وقد ينكشف الأمر باليوم واليومين او ثلثة ايام مع نقصان تمام الدم عن العشرة وقد يتوقف الانكشاف ببلوغ العشرة فلا يدل الترديد على الاستحباب واما الاباحة فلا موجب لتوهمها في المقام مع دوران الامر بين الوجوب و الحرمة وكون المقام مقام توهم الخطر في ترك العبادة لا- يوجب جواز الاستظهار لان اوامر الاستظهار مستلزمة للنهي عن العبادة فينقلب

واما قوله (ص) تحيضى ايام اقراك و قول ابى عبدالله (ع) في رواية معاوية بن عمار المستحاضة تنظر ايامها فلا تصلى فيها ولا يقربها بعلمها فاذا جازت ايامها ورات دمها تثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر وقوله (ع) في رواية ابن ابى يعفور المستحاضة اذا مضى ايام قرنها اغتسلت واحتشت وتوضأت وصلت فلا تدل على اباحة الاستظهار لان طرف الخطاب فى قوله (ص) تحيضى والمراد من المستحاضة فى قوله (ع) هى المتجاوز دمها عن العشرة والتمسك بهذه الاخبار لا يتم الا بالمنع من تقيدها بمتجاوز الدم فتقيد حينئذ وجوب العبادة بعد العادة وحرمة تركها بالاستظهار فيقع التعارض بينها وبين ما دل على الاستظهار فيجب على الفقيه اعمال المرجحات بين الطائفتين لكن التأمل التام يرشد المتأمل الى أن هذه الاخبار ناظرة الى متجاوز الدم ولا تعارض تلك الطائفة.

والحاصل ان دوران امر الدم بين الحيض والاستحاضة المستلزم لدوران امر العبادة بين الوجوب و الحرمة يكفى في بطلان القول بالاستحباب والاباحة لاشتراكهما في مخالفة الحكم الواقعى الدائر امره بين الوجوب و الحرمة فكيف ينقلب الحكم الواقعى الدائر بينهما الى ما يخالف كليهما المعلوم احدهما بالاجمال فمن يقوى جانب الفعل يجب عليه الحكم بوجوب العبادة ومن يقوى جانب الترك يجب عليه تحريمها وقد عرفت قوة ترك العبادة لعدم امكان الجبران مع الفعل و امكانه بالقضاء مع الترك .

وظهر مما بيناه ان القول بوجوب التخيير بين اليوم واليومين والثلاثة والعشرة كقول بالاستحباب والاباحة فى البطلان لما عرفت من ان الاستظهار عبارة عن طلب ظهور الحال فقد يظهر فى يوم وتارة فى يومين واخرى فى ثلاثة ايام واخرى فى العشرة فبعد ظهور الحال فى اليوم الواحد لا يجوز ترك العبادة فى يومين وظهور الحال فيهما يمنع من تركها ازيد منهما ومع الاحتياج الى ازيد منهما لا يكتفى باليوم واليومين فلا معنى المتخيير بين مفادات الاخبار وعرفت ايضا عدم التعارض

بين الاخبار كي يقال بالتخير في اخذ كل واحد منها من باب التسليم والعمل بمفاده عند عدم المرجح دفعاً للتخير بين الزائد و الناقص فليس المقام مقام الاخذ من باب التسليم لان لكل واحد من الاخبار مورداً مخصوصاً يجب اخذه في ذلك المورد .

ومن اعجب الامور توهم التعارض بين الاخبار واجراء اصالة البرائة ضرورة ان الاستظهار مما ليس لها بد منه مع دوران امرها بين المحذورين .

وحيث ان ظهور الحال يختلف باختلاف الحالات يحمل كل واحد من الاخبار على حالة خاصة فلا يتصور التعارض في البين .

وكيف كان فان ظهر من الاستظهار انقطاع الدم في العاشر يدل على ان جميع العشرة حيض وكذا اذ انقطع في التاسع او الثامن مثلاً فكل ما راته من العادة و بعدها حيض فعليها قضاء ما يجب قضائه من العبادات سواء تركت العبادة بعد العادة في ايام الاستظهار كما هو وطبعها اواتت بها لظهور عدم صحتها .

واستشكل بعض الاصحاب رضوان الله عليه في وجوب القضاء عليها التفاتا الى عدم وجوب الاداء عليها بل حرمتها بناء على وجوب الاستظهار غفل (قدس) عن ان معنى عدم الوجوب والحرمة عدم تنجز الواجب عليها وحرمة اتيان الواجب في تلك الحال فالحائض يحرم عليها اتيان الواجب حين اتصافها بتلك الصفة القذرة وبعبارة اخرى يحرم عليها امتثال الحكم في تلك الحالة لانها مانعة عن التنجز و موجبة لحرمة اتيان الواجب الثابت للموضوع المتعلق عليها فلم ينقلب الوجوب في مرحلة الثبوت الى الحرمة كما انه لم يزل تعلقها عليها وحيث ان الواجب متعلق عليها في حال الحيض فعدم اتيانها اياه موجب لفواته و بعد تحقق الفوت يجب القضاء وحرمة الاتيان لا تنافي فوات ما تركت كما انها لا تنافي ووجوب الواجب في مرحلة الثبوت وتعلقه عليها في مرحلة التعلق و استشكله رضوان الله عليه ناش عن غفلته (قده) عن مراحل الحكم واناطة القضاء بالفوت المنوط بالتعلق . و توقف صاحب المدارك قدس سره في وجوب القضاء عليها بالنسبة الى ما فاتها

في ايام الاستظهار قال في المدارك (الخامس) ذكر المصنف (ره) تعالى وغيره ان الدم متى انقطع على العاشر تبين كون الجميع حيضاً فيجب عليها قضاء صوم العشرة وان كانت قد صامت بعد انقضاء العادة لتبين فساده دون الصلوة وان تجاوز العشرة تبين ان ما زاد عن العادة طهر كله فيجب عليها قضاء ما اخلت به من العبادة في ذلك الزمان ويجزيها ما اتت به من الصلوة والصيام لتبين كونها طاهراً وعندى في جميع هذا لاحكام توقف لعدم الظفر بما يدل عليها من النصوص والمستفاد من الاخبار ان بعد ايام الاستظهار استحاضة وانه لا يجب قضاء ما فاتها في ايام الاستظهار مطلقاً انتهى كلامه رفع مقامه .

ويظهر ما فيما افاده مما بيناه من كون الثبوت على حاله وكفاية الفوت لوجوب القضاء واستفاده الى التعلق الباقي حين الحيض فلاحاجة في وجوب القضاء الى رواية خاصة يدل عليه وقوله والمستفاد من الاخبار الخ فيه ان عدم وجوب القضاء لا يستفاد من الاخبار ولا دلالة لها عليه لعدم التعرض فيها لوجوب القضاء وعدمه ولا يستلزم الاستظهار ترك العبادة اداءً وقضاءً بل لا معنى لعدم وجوب القضاء بعد قول الامام عليه السلام اقض ما فات كما فات ضرورة ان الترك موجب للفوت بعد الثبوت والتعلق .

واذالم يمكن لها الاستبراء لعمى اوظلمة فعليها الغسل والعبادة لظهور الانقطاع في النقاء وترك غير الواجب مما يحرم عليها لاحتمال بقاء الدم فامرها دائر بين المحذورين ومع عدم امكان كشف الحال يجب الاحتياط ويجب عليها تجديد الغسل كلما احتمل النقاء وعند اليقين لعدم العلم بتأثير الغسل رفع الحدث قبل اليقين .

ويحتمل الفرق في ذات العادة وغيرها اذا طابق الانقطاع مع انقضاء العادة لضعف احتمال البقاء حينئذ لان العادة في حكم اليقين فيحكم لوجوب الغسل والعبادة على المعتادة وعدم الاعتناء باحتمال البقاء .

ولكنني ما اهتديت الى من فرق بينهما ولذا اكتفيت ببيان الاحتمال .

ولو تجاوز الدم عن العشرة فقد استصعب أمر هذه المرثة لامتزاج طهرها بحيضها

وتعسر التمييز بينهما فيجب عليها عند التجاوز الرجوع الى القوانين الموضوعية في الشرع المميزة بين الحيض والاستحاضة ولقد عرفت مما سبق ان المرثة اما ان تكون ذات عادة عددية ووقتيّة او عادة وقتية فقط او عددية كذلك وان الدم قديكون متصفا بصفات الحيض وقد لا يكون كذلك فينقسم موضوع الاحكام اولا على اقسام ثلاث- ذات العادة المستقرة وذات التميز وفاقدة العادة والتمييز كليهما فيدور امر الموضوع على سنن ثلاث وضعها صاحب الشرع الانور .

والعمدة في بيان الاقسام والسنن مرسله يونس التي رواها ثقة الاسلام رضوان الله عليه في الكافي عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن غير واحد سئلوا ابا عبد الله (ع) عن الحائض والسنة في وقته فقال (ع) ان رسول الله (ص) من في الحائض ثلاث سنن بين فيها كل مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لا يدع لاحد مقالا فيه بالرأى اما احدى السنن فالحائض التي لها ايام معلومة قد احضتها بلا اختلاط عليها ثم استحاضت واستمر بها الدم وهي في ذلك تعرف ايامها و مبلغ عددها فان امرثة تقال لها فاطمة بنت ابي جيش استحاضت فاستمر بها الدم فأتت ام سلمة فسئلت رسول الله (ص) عن ذلك فقال تدع الصلوة قدر اقرائها او قدر حيضها وقال انما هو عرق وامرها ان تغتسل وتستغش بثوب وتصلى .

قال ابو عبد الله (ع) هذه سنة النبي (ص) في التي تعرف ايام اقرائها لم تختلط عليها الا ترى انه لم يسئلهما كم يوم هي ولم يقل اذا زادت على كذا يوماً فانت مستحاضة وانما سن لها اياماً معلومة ما كانت من قليل او كثير بعد ان تعرفها وكذلك افتى ابي (ع) وسئل عن المستحاضة فقال انما ذلك عرق عابر او ركضة من الشيطان فلندع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل ويتوضأ لكل صلوة قيل وان سال قال وان سال مثل المسعّب قال ابو عبد الله (ع) هذا تفسير حديث رسول الله (ص) وهو موافق له فهذه سنة التي تعرف ايام اقرائها لا وقت لها الا ايامها قلت او كثرت ولها سنة التي قد كانت لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم فزادت و نقصت حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر فان سنتها غير ذلك.

ايامها حتى لا تعرفها وانما تعرفها بالدم ما كان من قليل الايام وكثيره.

قال واما السنة الثالثة فهي التي ليس لها ايام متقدمة ولم تر الدم قط ورات اول ما ادركت فاستمر لها فان سنة هذه غير سنة الاولى وذلك ان امرئة يقال لها حمنه بنت جحش انت رسول الله (ص) فقالت اني استحضت حيضة شديدة فقال لها احتشى كرسفاً قالت انه اشد من اني اتجه تجاً فقال تلجمي وتحبسي في كل شهر في علم الله ذلك وذلك ستة ايام او سبعة ثم اغتسلي غسلاً وصومي ثلثة وعشرين او اربعة وعشرين واغتسلي للفجر غسلاً واخرى الظاهر وعجلى العصر واغتسلي غسلاً آخر للمغرب وعجلى العشاء واغتسلي غسلاً.

قال ابو عبد الله (ع) فاره قد سن في هذه غير ما سن في الاولى والثانية وذلك لان امرها مخالف لامرها تيك الاترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع وكانت خمسا او اقل من ذلك ما قال لها تحبسي سبعاً فيكون قد أمرها بترك الصلوة اياماً وهي مستحاضة غير حائض وكذلك لو كان حيضها اكثر من سبع وكانت ايامها عشراً او اكثر لم يأمرها بالصلوة وهي حائض ثم مما يزيد هذا بياناً قوله (ع) لها تحبسي وليس يكون التحبض الا للمرئة التي تريد ان تكلف ما تعمل الحائض الا تراه لم يقل لها اياماً معلومة تحبسي ايام حبضك.

ومما يبين هذا قوله لها في علم الله لانه قد كان لها وان كانت الاشياء كلها في علم الله تعالى فهذا بين واضح ان هذه لم تكن لها ايام قبل ذلك قط وهذه سنة التي استمر بها الدم اول ما تراه اقصى وقتها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون حتى يصير لها اياماً معلومة فتنتقل اليها فجميع حالات المستحاضة تدور على هذه السنن الثلث لا تكاد تخلو من واحدة منهن ان كانت لها ايام معلومة من قليل او كثير فهي على ايامها وخلقها الذي جرت عليه ليس فيه عدد معلوم موقت غير ايامها فان اختلطت الايام عليها وتقدمت وتأخرت وتغير عليها الدم الواناً فسننتها اقبال الدم وادباره وتغير حالاته وان لم تكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول ما رات فوقتها سبع وطهرها ثلث وعشرون فان استمر بها الدم اشهرأً فعلت في كل شهر كما قال لها

وذلك ان فاطمة بنت ابي جيش انت النبي (ص) فقالت اني استحاض ولا اطهر فقال النبي (ص) ليس ذلك بحيض انما هو عرق فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم وصلّى وكانت تغتسل في كل صلوة وكانت تجلس في مكن لاختها وكانت صفرة تعلقو الماء.

فقال ابو عبدالله (ع) اما تسمع رسول الله (ص) امر هذه بغير ما امر به تلك الا تراه لم يقل لها دعى الصلوة ايام اقرائك ولكن قال لها اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغسلي وصلّى فهذا يبين ان هذه قد اختلط عليها ايامها لم تعرف عددها ولا وقتها الا تسمعها تقول اني استحاض فلا اطهر وكان ابي يقول انها استحاضت سبع سنين ففى اقل من هذا يكون الرية والاختلاط فلماذا احتاجت الى ان تعرف . اقبال الدم من ادباره وتغير لونه من السواد الى غيره وذلك ان دم الحيض اسود يعرف ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدره فما فوقها فى ايام الحيض اذا عرفت حيضا كله ان كان الدم اسود او غير ذلك فهذا يبين لك ان قليل الدم وكثيره ايام الحيض حيض كله اذا كانت الايام معلومة فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت حينئذ الى النظر الى اقبال الدم وادباره وتغير لونه ثم تدع الصلوة على قدر ذلك ولا ارى النبي (ص) قال اجلسى كذا وكذا يوما فمما زاد فانت مستحاضة كما لم تؤمر الاولى بذلك وكذلك ابي (ع) افتى في مثل هذا وذلك ان امرئة من اهالينا استحاضت فسئلت ابي (ع) عن ذلك فقال اذا رايت الدم البحراني فدعي الصلوة واذا رايت الطهر ولو ساعة من نهار فاغسلي وصلّى .

قال ابو عبد الله (ع) وارى جواب ابي (ع) هيهنا غير جوابه في المستحاضة الاولى الا ترى انه قال تدع الصلوة ايام اقرائها لانه نظر الى عدد الايام وقال هيهنا اذارات الدم البحراني فلتدع الصلوة فامرها هنا ان تنظر الى الدم اذا اقبل وادبر وتغير وقوله البحراني شبه معنى قول النبي (ص) ان دم الحيض اسود يعرف وانما سماه ابي (ع) له بحرانيا لكثرتة ولونه فهذه سنة النبي (ص) فى التي اختلط عليها

فان انقطع الدم في اقل من سبع او اكثر من سبع فانها تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلى فلا تزال كذلك حتى تنظر ما يكون في الشهر الثاني فان انقطع الدم لوقته في الشهر الاول سواء حتى توالى عليها حيضتان او ثلث فقد علم الان ان ذلك قد صار لها وقتاً وخلقاً معلوماً معروفاً تعمل عليه وتدع ما سواه وتكون سنتها فيما تستقبل ان استحاضت قد صارت سنة الى ان تجلس اقراءها وانما جعل الوقت ان توالى عليها حيضتان او ثلث لقول رسول الله (ص) للتي تعرف ايامها دعى الصلوة ايام اقراءك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد سنة لها فيقول دعى الصلوة ايام قرئك ولكن من لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعداً واذا اختلط عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد ولا من الدم على لون علمت باقبال الدم وادباره وليس لها سنة غير هذا القول رسول الله (ص) اذا قبلت الحيضة فدعى الصلوت واذا ادبرت فاغتسلى ولقوله ان دم الحيض اسود يعرف كقول ابي (ع) اذا رايت الدم البحراني فان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارة و كان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسنتها السبع والثلث والعشرون لانها قصتها كقصة حمئة حين قالت انى اتجه تجاً تمت الرواية .

وهي صريحة في ان امر الحائض التي استمر بها الدم يدور على سنن ثلث و حالاتها التي تستتبع الاحكام منحصرة في الثلثة لانها اما ان تكون ذات عادة مستقرة حين استمرار الدم ام لا- والثاني اما ان تكون ذات تميز ام لا وذات العادة وان كانت ذات تميز في بعض الاحيان لكن التميز لا اثر له مع العادة ولذا انحصرت الحالات في الثلثة.

لا يتصور لها حالة رابعة ضرورة ان المرئة لا تخلوا من العادة وعدمها والتي ليست لها عادة لا يخلو دمه من التميز وعدمه فالفاقد للعادة والتميز موضوع واحد لا ينظر في خصوصياته فالدم امره دائر بين دم ذات العادة وغيره والثاني اما مميّز اولا والثالث اعنى ما لا عادة لصاحبه ولا تميز له لا تعدد فيه لاستواء افراده في الحكم.

وكشف الحال ان الدم المستمر حيث انه اشتبه امره بين الاستحاضة والحيض وانحصر الكاشف عن حيضية فى العادة والتميز حكم (ع) يجعل ايام العادة حيضاً اولاً لتقدمها على التميز و مع فقدها حكم بحيضية ذى التميز و مع فقده ايضاً من سنة قريبة بالمقام المتوسطة بين القليل والكثير من مدتى الحيض وهذا الدم اى الفاقد الكاشف ليس له تعدد موجب لتعدد حكمه لاستواء افراده في فقد الكاشف فلا فرق من بين من لم تر دما قط وبين من لم تستقر لها عادة بعد الاستوائهما في فقد ما يكشف عن حيضية ولذا قال (ع) في آخر الرواية فان لم يكن الأمر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة فى اثره و كان الدم على لون واحد و حالة واحدة فسننتها السبع والثلاث والعشرون لان قصتها كقصه حمنة حين قالت انى اتجه تجا فالمناطق فى اختلاف السنة هو تحقق العادة او التميز مع فقدها او فقدهما معا فالمبتدئة التى لم تر الدم قط ومن لم تستقر لها عادة كلتاهما من القسم الثالث ولهما حكم واحد الا ان يكون بينهما اختلاف من حيث اشتمال الدم على التميز وعدمه فالاول تدخل فى القسم الثانى فمع فقد التميز ترجعان الى الروايات من دون فرق بينهما الا ان المبتدئة التى لها اهل ترجع الى عادة اهلها فهى منزلة منزلة من لها عادة فكان الشارع جعل عادة اهلها كاشفة عن صيرورة عاداتها كعادتهن لقرب طباع الاهل الى طبعا في داخله في ذوات العادة.

وتدل على هذا التنزيل مضمرة سماعة قال سئلته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلاثة اشهر وهى لا تعرف ايام اقائها مثل اقراء نساءها فان كن نساءها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة واقلها ثلاثة وهذه المضمرة وان وردت مورد المبتدئة بالمعنى الاخص الا ان اشتراك من لم تستقر لها عادة معها في الحكم كما عرفت يقتضى رجوعها الى عادة اهلها كالمبتدئة بالمعنى الاخص روى زرارة و محمد بن مسلم عن ابى جعفر (ع) انه قال يجب على المستحاضة ان تنظر بعض نساءها فتتدى باقائها ثم تستظهر على ذلك بيوم.

والمراد من المستحاضة من لم تكن لها عادة ولا تميز لوضوح حكم العادة والتميز

فالتى ترجع الى الروايات هي التي لا تكون لها عادة نفسها فعلا ولاعادة اهلها ولا تميز لدمها وهذه الفاقد للعادة والتميز موضوع واحد سواء كانت مبتدئة لم تر الدم اوراتها ولم تستقر لها عادة او استقرت لها فنسيت واضطرب امرها لان مناط الرجوع الى الروايات فقد ان العادة والتميز الا ان العادة على قسمين تحقيقي و تنزيلي فالتحقيقي مقدم على التميز والتنزيلي مؤخر عنه لاناطة التنزيل على فقد التميز.

فتبين انحصار اقسام المستحاضة على اقسام ثلاثة لان التقسيم لاجل اختلاف الاحكام بالنسبة الى الاقسام ففي صورة وحدة الحكم لا ينظر الى الاختلاف الغير الموجب لاختلاف الحكم ولا يحكم بالتعدد.

و اما الناسية للعادة فلا ترجع الى الاقارب بل ترجع الى الروايات بعد فقدان التميز المدم .

ولا فرق في رجوع ذات العادة اليها بين ان يكون العادة حاصلة من التميز و بين ان تكون من العادة المتعارفة وقد تقدم تقديم العادة على التميز مطلقا فذات العادة ترجع اليها مطلقا .

و اما المبتدئة والمضطربة اى التي لم تستقر لها عادة فيرجعان الى التميز كالناسية و مع فقد التميز ترجعان الى الاقارب فعادة الأقارب عادة لها و مع فقد الأقارب او اختلافها ترجعان الى الروايات .

ويشترط فى تنزيل عادة الاقارب بمنزلة عادة المستحاضة اتفاهن فى العادة فمع اختلافهن فيها ليس لها الرجوع الى عادتهن لعدم امكان الرجوع الى الجميع و عدم دليل الى الرجوع الى البعض ولا- فرق فى الاختلاف المانع عن الرجوع بين اتفاق اكثر اهلها و اختلاف الاقل و بين مساواتهن فى الاختلاف لتحقق الاختلاف فى الصورتين و لقوله (ع) فى مضمرة سماعة فان كن نساها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة و اقله ثلاثة .

ويظهر من رواية زرارة و حمد بن مسلم اذ قال (ع) يجب على المستحاضة ان

ومثل هذه الرواية والمضمرة رواية ابي بصير عن الدلالة على التنزيل لانه روى عن ابي عبد الله (ع) النفساء اذا كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست مثل ايام امها او اختها او خالتها واستظهرت بثلثي ذلك ضرورة وجوب رجوع النفساء الاشتباه حين الى عادة حيضها فجلوسها مثل ايام اهلها لاجل فقد العادة والتميز ولا تنافي بين هذه الروايات وبين المرسله الحاكمة بارجوع المبتدئة الى الروايات لاختلاف موضوعى الروايات و المرسله بعد التنزيل فالمبتدئة الواجدة للاهل منزلة منزلة ذات العادة الا ان عاداتها عدة اهلها.

وقول ابي جعفر (ع) ان تنظر بعض نساءها يكشف عما بينا من قرب طبعها مع طباع الاهل الموجب للتنزيل فاكتفائه (ع) بالبعض لكفايتها للتنزيل اقتضائها له فالاختلاف مانع عنه ولا حاجة الى العلم بعدم المانع.

وظهر مما بينا ان الروايات الحاكمة على التنزيل ليست مقيدة لاطلاق المرسله لان التنزيل يجعلها ذات عادة و التي يرجع الى الروايات غير ذات العادة فالعادة على قسمين تحقيقي و تنزيلي والاختلاف بالتحقيق والتنزيل لا يوجب الاختلاف في حقيقة الشيء.

فظهر ما فيما افاده شيخنا الانصاري رضوان الله عليه من تقييد المبتدئة بمن تعذر عليه الرجوع الى الاهل لان الواجدة للاهل معتادة تنزيلا بعادتها .

نعم فرق واضح بين العادتين فى التقدم على التميز والتأخر عنه لان الحقيقي مقدم عليه بخلاف التنزيلي لان التنزيل وقع مع فقد التميز.

فالمناسب لتحرير المبحث ان يقال المرئنة التي استمر لها الدم اما ذات عادة ام لا والثانية اما ان يكون لدمها تميز يمكن جعله حيضا ام لا والثانية اى التي ليس لها عادة ولا تميز لدمها اما منزلة منزلة الاقارب ام لا فالمعتادة تاخذ عاداتها وتجعلها حيضا والباقي استحاضة وذات التميز تجعل ما بصفة الحيض شرائطه حيضا وغيره استحاضة والفاقدة للعادة والتميز المنزلة منزلة الاقارب حكمها حكم المعتادة الا ان هذه العادة مؤخره عن التميز

تنظر بعض نسائها فتقتدى باقرائها.

و من رواية ابي بصير اذ قال عليه جلست مثل ايام امها او اختها او خالتها على التردد ان اختلاف عادة الاهل مانع من الرجوع والتنزيل لان الاتفاق شرط فحينئذ يكفى في الرجوع عدم العلم بالمانع ولا يجب العلم بالاتفاق ففى جعل الاتفاق شرطاً مسامحة والمقصود مانعية الاختلاف والمانع يدفع بالأصل في صورة الشك ولا يجب عليها الفحص لصدق الرجوع الى الاهل اذا رجعت الى بعض اهلها وهل يشترط اتحاد البلد الظاهر لا لاطلاق الاخبار وكفاية القرب في النسب.

ولا فرق بين النسب من جانب الاب وبينه من جانب الام لصدق النسب على كليهما والاخبار مطلقة واطلاق النساء على طرفي النسبة على حد سواء وذكر الاخت والخالة في رواية ابي بصير يرشدنا الى عدم الفرق بين الاقربا من الطرفين والطبيعة مسرية من الطرفين.

ولا فرق ايضاً بين الاحياء والاموات لصدق الاقارب على الاموات كصدقها على الاحياء .

واما التساوى او التقارب في السن فلا يبعد اعتباره في الرجوع لما ورد من تفات ايام الحيض قلة وكثرة بتفاوت السن كذلك كرواية يونس المرسلة المتقدمة.

وحيث ان الفرق بين الاقل والاكثر سبعة ايام والانتقال من الاكثر الى الاقل يكون بكبر السن فيختلف حال المرجع في الانتقال باختلاف كونها قرشية او غيرها لتحقق تمام الانتقال في الأولى في احدى وخمسين سنة وفي الثانية في احدى واربعين سنة اذا راتا الدم في اول البلوغ فلا بد من مراعات هذ الاختلاف و تطبيق سن من ترجع حين الرجوع مع سن المرجع مع ملاحظة اختلاف القرشية وغيرها فان كان من يجب عليها الرجوع من غير القرشية والمرجع منها كاللام والخالة يجب مراعات تفاوت القرشية وعدمها في الرجوع فان انتقال العشرة الى الثلثة اذا كان بالتدرج يتفق نقص كل يوم فيما يقرب من ست سنين من غير القرشية وفيما يزيد من سبع سنين في القرشية هذا اذا كان اكثر الحيض عشرة ايام واما اذا كان

تسعة ايام او ثمانية او اقل منهما فبهذا الحساب تجب المراعات وقد يكون المراجعة والمرجع مختلفتين في قوة المزاج وضعفه بحيث يعم اختلافهما مع فرض ظهور حيض المراجعة فيوجب الاختلاف في اكثر الحيض فقد يكون اكثر الحيض في الأولى العشرة وفي الثانية اقل بيوم او يومين او ثلاثة وقد يكون بالعكس وقد يكون الاكثر فيهما اقل من العشرة مع اختلاف فيهما فمرعات هذه الاختلافات اصعب من الامور وقد يكونان مختلفتين في بدو رؤية الحيض لان بعض النساء تحضن في كمال تسع سنين وبعضهن لا يحضن في ذلك الوقت بل يحضن في اكثر من ذلك ومرعات هذه الاختلافات قد تتسعر بل قد تتعد. وحينئذ يكون المرثة فاقدة للاقارب حكما فترجع الى الروايات .

وذهب بعض الاعلام الى وجوب رجوع فاقدة الأقارب ومن بحكمها الى الاقربان وقيد بعض البعض الاقربان باهل البلد وليس في الاخبار ما يدل على هذا الحكم ومستند البعض وجوه اعتبارية كما حكى الانصارى رضوان الله عليه مثل غلبة لحوق المرثة في الطبع باقربانها كما يشهد به مرسله يونس القصيرة انها كلما كبر سنها قل حيضها الى ان يرتفع .

و تعميم نساؤها في مضمرة سماعة وقراءة اقربانها في موثقة زرارة اقربانها بالنون ولا يخفى على المتأمل ضعف الكل.

اما الاول فلان الغلبة بعد فرض تحققها ليست من الادلة لعدم الملازمة بينها وبين الواقع بل هي صالحة لتنزيل الشارع (ص) اياها منزلة الدليل فما لم يرد منه (ص) لم يحكم به واما الاستشهاد بما في المرسله ففي غاية الغرابة لان ايجاب الكبر تقليل الحيض يختلف باختلاف اشخاص النسوان كما عرفت سابقا.

واما الثاني فاضعف من الأول لان التقارب في السن لا يصحح الاضافة .

والثالث او من من الاولين لان النظر الى بعض النساء اى نساء المرثة لا يترتب عليه الاقتداء بالاقربان.

والحاصل ان اجراء حكم شخص از اشخاص على الاخر مخالف للاصل ويحتاج

وان لم تكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول مرات فوقتها سبع وطهرها ثلث وعشرون وقوله (ع) ايضاً في آخر المرسله فان لم يكن الأمر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم يزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسنتها السبع والثلث والعشرون لانها قصتها كقصة حمنة حين قالت اني اتجه ثجاً.

فترى صراحتها في بيان الوظيفة وفي كونها الست والاربع والعشرين او السبع والثلث والعشرين .

ومنها موثقة عبدالله بن بكير عن ابي عبد الله (ع) قال المرنة اذا رئت الدم في اول حيضها فاستمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلى عشرين يوماً فإن استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلاثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوماً.

ومنها مقطوعته قال في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلى حتى يمضى اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما فعله المستحاضة ثم صلت فمكنت تصلى بقية شهرها ثم ترك الصلوة في المرة الثانية اقل ما ترك المرنة الصلوة وتجلس اقل ما يكون من الطمث وهو ثلاثة ايام فان دام عليها الحيض صلت في وقت الصلوة التي صلت وجعلت وقت طهرها اكثر ما يكون من الطهر وتركها الصلوة اقل ما يكون من الحيض .

ومنها مضمرة سماعة قال سئلته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلاثة اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها فقال اقرائها مثل اقراء نسائها فان كانت نسائها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة واقله ثلاثة ايام.

ورواية حسن بن على بن زياد الخزاز عن ابي الحسن (ع) قال سئلته عن المستحاضة كيف تصنع اذا رات الدم ادرات الصفرة وكم تدع الصلوة فقال اقل الحيض ثلاثة واكثره عشرة وتجمع بين الصلوتين .

وهذه الروايات هي التي مظنة لبيان وظيفة الفاقدة للعادة والتميز والاهل اما المقطوعة فلاحجية فيها اصلا لانها من اقتراحاته او اجتهاداته التي ليس

الى دليل يطمئن به النفس وهذه الوجوه لا يوجب الاطمينان وهذا هو السر في اهمال الاساطين ذكر هذه المرتبة .

وحيث ان هذا الحكم في حيز المنع لعدم دليل يدل عليه لا يبقى مورد لتحقيق معنى الاقران الذي هو موضوع لهذا الحكم لكن المثبتين للمحكم يلزمهم بيان الموضوع ونحن نعلن معناه على مبناهم فنقول ان القرن عبارة عن طرف الرأس فطرفه قرنان وفي مفهومه اخذت الموازنة مع شيء آخر كما هي ظاهرة في لفظ القرين والمقرون والمقارنة ولذا قد يكنى به عن الرفيق كقوله تعالى كان لي قرين وقد يكنى به عن التساوى بين الشئيين او الاشياء فيجمع بالاقران والتساوى لابد ان يكون في أمر من الامور فقد يكون في الشجاعة او السخاوة ولذا قال امير المؤمنين (ع) فقد قعد به الضعف عن قتال الاقران و مناظلة الشجعان وقد يكون التساوى السن كما في المقام فالمراد بالاقران هي النساء المتساويات في السن مع المرثة التي ترجع اليهن لان للمسنة تأثيراً في قلة عدد ايام الحيض وكثرته ولكن هذا لتأثير لا يصح الاستناد اليه الا بعد احراز قرب المزاج وهو لا يوجد في غير الاقربا ولذا لم ينزل الشارع عادة الاقران مقام عادة القرين ونزل عادة الاقرباء منزلة عادة القريب وعلى القول بالرجوع الى عادة الأقران فيلاحظ التساوي في السن لا التساوي في امر آخر.

ثم ان التنزيل المذكور انما هو في العادة العددية لا الوقتية لظهور الاختلاف في اوقات التحميض في الاقارب فتلخص مما مر ان فاقدة الاقارب ومن بحكمها من المبتدئة والمضطربة كالناسية للعدد في الرجوع الى الروايات الواردة لبيان وظيفة المستحاضة الفاقدة للعادة والتميز.

فمنها رسالة يونس المتقدم ذكرها المشتملة على قول رسول الله (ص) في جواب حمئة بنت جحش تلجمي وتحيض في كل شهر في علم الله تعالى ستة ايام اوسبعة ثم اغتسل الخ - وقول مولانا الصادق (ع) بعد ذلك وهذه سنة التي استمر بها الدم اول ما تراه اقصى وقتها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون وقول الصادق (ع)

لاحد التمسك بها في حكم من الاحكام لانه لم يسندها الى المعصوم مع كونه من الفطحية العادل من الحق الى الباطل والقاطع حبله عن حبل الامام المعصوم وليت شعري كيف يمكن التمسك بقول من لا- يبالي في اصول مذهبه ام كيف تطمئن النفس وترضى عن اخذ احكامها الدينية عن مثل هذا المنحرف عن الطريقة القويمة والجدادة المستقيمة على ان هذا المنحرف لا يرى باسأً بجعل الرواية على طبق معتقده ووفق اجتهاده ونسبتها الى المعصوم لنصرة معتقده وقضية معروفه في مبحث لزوم المحلل وعدمه في كتاب الطلاق فانه راي عدم لزوم المحلل وروى رواية اسندها الى زرارة تارة والى رفاعه اخرى مع انه لم يسمع شيئاً كما اعترف به فراجع كتابي الكافي والتهذيب وكتاب شرح الروضة وغيرها رضوان الله على مصنفيههم ومن كان هذا حاله فلا يبعد منه اجتهاده و اعتقاده هذا المعتقد ثم جعله رواية على طبقه نصره لمعتقده واست اعتقد قطعاً صدور هذا لجعل منه في المقام لكن الاحتمال قائم ولما وصل الينا من صنفه في غير هذا المقام فلا تطمئن النفس بموثقته ايضاً لقيام الاحتمال المقدم ذكره مع ان الفطحية كافية للاعراض عما تفرد به واما موثقة سماعة ورواية الخزاز فليس فيهما ما ينافي المرسله فان كون اكثرا لحيض عشرة واقله ثلاثة لا يوجب التحيز بالعدد في الشهرين ولا باحدهما في الشهرين والشهور عند الاستمرار بل ظاهر هذا الكلام هو الجمع بين الاقل والاكثر بتقليل الاكثر و تكثير الاقل فينطبق بالست والسبع فان اضيفت ثلاثة على الاقل يكون سنا وان نقصت عن الاكثر ثلاثة يصير سبعاً نعم في قوله(ع) فاكثر جلوسها عشرة واقله ثلاثة ايام اشعار الى ارشاد المرئة بالنظر الى حالها من حيث ضعف المزاج وقوته فلواحست من مزاجها الضعف في الغاية فوظيفتها الثلاثة وان احست نهاية القوة فوظيفتها العشرة وحيث ان احساس المرئة غاية الضعف ونهاية القوة في غاية الندرة فيرجع امرها الى التوسط بين القوة والضعف المنطبق على السبع والست بل دقيق النظر يرشدنا إلى ان هذه العبارة مفادها الاخذ بالمتوسط لان ذكر الط. فين مع عدم دليل على احدهما يوجب تقريبهما الى الوسط.

والحاصل ان في رواية الخزاز عبر المعصوم بقللة الحيض وكثرته وفي موثقة سماعة عبر بقللة الجلوس وكثرته فهما وان كانتا متقاربتين في المقوم الا ان التعبير بالجلوس فيه ايماء الى ان المرثة قديتفق بها احراز القوة والضعف فعليها تبعية ما احرز من احد الامرين واما التعبير بالقللة والكثرة بالنسبة الى الحيض اظهر في سوقها الى الوسط ومن امعن النظر في الروايتين يصدق ما بينا .

فان تأملت حق التأمل في جواب الامام (ع) في هاتين الروايتين مع كون السؤال عن وظيفة فاقدة العادة والتميز ايقنت ان مقصود الامام من هذا الجواب ارشادها الى المتوسط بين القليل والكثير لان السائل لم يسئل عن اقصى الحيض و ادناه فتناسب الجواب مع السؤال لا يتحقق الاعلى ما بينا.

وبهذا البيان يتضح ان جواب الصادق فيهما موافق لجواب الرسول(ص) وجوابه (ع) في المرسله فلا منافات بينهما وبينها .

وان كنت هممن يمنحك ضعف هاتين الروايتين او اجمالهما من العمل بهما فالمرسله كافية للمكشف عن هذا الحكم لما عرفت من صراحة دلالة موارد منها على المطلوب ولا يمنع ارسالها عن العمل بها لان الارسال عن غير واحد من الاصحاب فيخرج النفس عن الاضطراب و يونس المرسل كابن ابي عمير الذي عد مراسيله في عداد المسانيد بل افضل منه على ان اباداود والترمدى من العامة روي مثل هذه المرسله عن حمنة بنت جحش انها قالت كنت استحاض فقلت يارسول الله اني استحاض حيضة شديدة فما ذا تا مرني فقال (ص) اثقب لك الكرسف فانه يذهب الدم قلت اني ائجه قال (ص) انما هي ركضة من الشيطان تحيضى ستة اوسبعة ايام ثم اغتسلى فاذا رايت انك قد استيقنت فصلى اربعا وعشرين ليلة اوثلثا وعشرين ليلة و ايامها وصومى فان ذلك يجزيك نقل فى المعبر ونقل العلامة فى التذكرة ايضاً هذه الرواية مع اختلاف فى بعض الالفاظ لا يخل بالمفاد و ورودها فى طرق العامة سيما مع اتفاقها فى بعض الالفاظ ووحدة الرواية عن الرسول (ص) اعنى حمنة يوجب رفع الشكوك والمناقشات فى ارسال المرسله بل يرفع الاضطراب الحاصل من حكاية

الرويات مرا نظراً الى استصحاب الحيض بعد تحققه لما عرفت من عدم جواز طرح المرسلة بعد الوثوق بصدورها عن المعصوم ورواية العامة مفادها عن الرسول (ص) وعدم مقاومة ما يخالفها للمعارضة وعدم استلزام المعارضة للطرح مع فرض تحققها لوجود المرجحات للمرسلة على ان استصحاب الحيض لا- يقدم على اصالة عدم زيادة الحيض عن الثلثة لان التعلق باق في حال الحيض و انما منع من التنجز الحيض ثلثة ايام لعدم نقصانه عن الثلثة واما بعد الثلثة فهو باق على ما كان عليه لوجود المقتضى له اعنى التعلق وعدم ثبوت المانع ازيد من الثلثة مع ان المورد ليس من موارد استصحاب الحيض لان مورده الشك في بقاء حيضية الدم بعد الثلثة مع ثبوت حيضتها وه-ذا المعنى لا يتصور الا فيمن كانت لها عادة وقتية غير منسبية بالنسبة الى اول الحيض .

واما قاعدة الامكان فقد عرفت ما فيها في اوائل المبحث واما اطلاق قوله (ع) ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى فلا يمكن تطبيقه على المورد ايضاً لعدم ثبوت الحيضية للدم المستمر وكذا قوله (ع) في ذيل مرسله يونس القصيرة المذكورة في اقل الحيض لظهورها في المعتادة واضطراب متن المرسلة كما بينا في محله.

وكذا لا اعتبار بما قيل في المقام بحيضية عشرة بعد كل عشرة لاقط الطهر وعدم مراعاة ما دل على ان الحيض في كل شهر مرة لان التحديد لاقط الطهر واكثر الحيض بالعشرة لبيان عدم نقصان الاول وعدم تجاوز الثاني عن هذا العدد فهو يمنع من جعل اقل الطهر بين الحيضين انقص من العشرة وجعل الحيض اكثر منها ولا دلالة فيه على جعل المعيار عند الاشتباه العشرة بالنسبة الى اقل الطهر واكثر الحيض لان المقام لا يقتضى ذلك.

ولا معنى للرجوع الى روايتي ابي بصير ويونس بن يعقوب المتقدمتين الدالتين على ترك الصلاة والصوم كلما رات الدم و لجعل الصلاة والصوم كلما دات الطهر الى ان تستقر لها عادة اذ قد لا يتخلل الطهر بين ايام الدم فلا يبقى مورد لاجراء

اييجعفر بن بابويه عن شيخه ابن الوليد رضوان الله عليهما من عدم الاعتماد على ما تقرد به محمد بن عيسى عن يونس مع ان النجاشي وثقه كمال التوثيق واذا نظرت في متنها ايقنت انها صدرت من المعصوم.

والحاصل ان المرسلة واحدة لشرائط الحجية فيجب العمل بمفادها"

فظهر مما اسلفناه امور منها بطلان القول بالتخير بين السبعة في كل شهر وبين العشرة في شهر والثالثة في آخر لعدم دليل يدل عليه وكذا لتخير بين الست او السبع وبين العشرة والثالثة.

ومنها بطلان القول بالتحيز في كل شهر بثلاثة ايام والالتزام بالعبادة في بقية الشهر تضعيفا للمرسلة وموثقة ابن بكير وعملا باصالة لزوم العبادة كما استوجهه المحقق في المعبر فإنه قدس سره بعد حكمه في ذلك الكتاب بسبعة ايام تارة والسنة والسبعة اخرى وضعف الروايتين بعد الاستدلال بهما وتمسك بغلبة عادة النساء في السنة والسبعة بقوله لما كان الغالب في عادة النساء الستة والسبعة قضينا بالغالب قال والوجه عندي ان تحيز كل واحدة منهما ثلاثة ايام لانه اليقين في الحيض وتصلى وتصوم بقية الشهر استظهاراً وعملا بالاصل في لزوم العبادة انتهى وشار بقوله كل واحدة منهما الى المبتدئة والمضطربة .

و ظاهر كلامه في المعبر في غاية الاضطراب والاختلاف الا ان دقيق النظر يرشدنا الى ان استدلاله (قده) بالرواية القائلين بالسبعة والستة وحيث ان الرواية ضعيفة عنده ضعفها وتمسك بغلبة عادات النساء وحيث ان اصالة لزوم العبادة المستندة الى اصالة عدم زيادة الحيض عن الثلثة ارجح عنده عن غلبة العادة لعدم اعتبار الظن الحاصل عنها قدمها على الغلبة وحكم بكون الوجه تحيزهما بثلاثة ايام ومع ذلك لا يرتفع الاختلاف عن كلامه (قده) وكيف كان فتمسكه (قده) بالاصل ليس في مورده بعد وجود الدليل الراجع لحكم الاصل اعنى المرسلة لما عرفت من وجود شرائط الحجية فيها.

و منها بطلان القول بجعل الحيض اكثر ما يكون منه اعنى العشرة وطرح

مفادهما على ان هاتين الروايتين دلتا على ان الاخذ بالطهر والحيض الى ثلثين يوماً وبعد الثلثين حكمها حكم المستحاضة.

فلو فرض طرح الروايات الواردة في المقام فمقتضى القاعدة الاحتياط بترك جميع المحرمات الغير المعارضة بالوجوب لدوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب واما ما دار امره بين الحرمة والوجوب فيستصعب الامر و يقوى الاشكال لعدم م--ا يمين دم الحيض عن الاستحاضة وعدم ما يعين للمرئنة وظيفه من الوظائف المذكورة فلا بد لها من الاحتياط عند كل صلاة بالغسل والاتيان بالصلاة ترجيحات لجانب وجوبها على حرمتها لكونها عماد الدين وقد ذهب الى هذا الترجيح صاحب الجواهر رضوان الله عليه وترك ما عداها كالصوم ترجيحاً لجانب الحرمة ثم قضائه بعد الطهر نصف ما تركت اذا كان عدد الايام زوجاً ويزيادة اليوم ثم التنصيف اذا كان فرداً بل قضاء ثلثي ما تركت كذلك لاحتمال كون العشر الأول والثالث حيضاً وقد يقتضى الاحتياط قضاء تمام ما تركت كما يظهر بالتأمل ومع ذلك لا يمكن لها الاحتراز عن تمام المحرمات ضرورة اتيانها بالصلوة المحرمة عليها في ايام الحيض و مثل هذه الاحتياطات والتضيقات مما لا يخفى على احد منافاته مع الشريعة السهلة والملة السمحة بل يوجب يقين الفقيه بعدم جواز طرح جميع الروايات الواردة في مقام بيان الوظيفة وحينئذ يدور الأمر بين التخير وبين طرح احد الطرفين من الروايات و حيث انا رجحنا المرسله على ما يخالفها نذهب الى التخير بين الست والسبع الذي هو مدلولها لما خير الرسول (ص) فيها بينهما بقوله (ص) الحمنة بنت جحش بعد واله وستر ما قالت انى اتجه تجا تلجمي وتحيضى فى كل شهر فى علم الله تعالى ستة ايام اوسبعة ثم اغتسلى غسلا وصومى ثلثة وعشرين او اربعة وعشرين فظاهر هذه المقالة التخير بين السنة والسبعة وقد عرفت فيما سبق ان الوسط بين أقل الحيض اعنى الثلثة وبين اكثره وهو العشرة الست والسبع وكون التردد من الراوي في غاية البعد سيما مع تخير ايام الطهر بين الثلثة والعشرين او الاربعة والعشرين والاخذ بين كمال الزيادة وكمال النقصان موافق للاعتبار العقلى .

ولا ينافي هذا الكلام اكتفاء مولانا الصادق (ع) بذكر الثلاثة والعشرين والسبعة في مواد من هذه المرسلة لوضوح الامر بعد قول رسول الله (ص) ستة ايام اوسبعة وثلاثة وعشرين واربعة وعشرين وليس هذا تخييراً بين فعل الواجب وتركه بالنسبة الى يوم واحد لأن التخيير متعلق بالسبب لترك العبادة لا المسبب فكل ما اختارت للسببية ترتب عليه الحكم .

والحاصل ان اختلاف الاخبار اوجب اختلاف الاقوال وتشتت الاراء .

فمن حكم بالتحيض في كل شهر بالسبعة والتطهر في الباقي كالفاضل النراقي والسيد في الرياض والوحيد في محكى شرح المفاتيح رجح المرسلة الطويلة على غيرها من الروايات وتمسك بقول الامام (ع) اقصى وقتها السبع واقصى طهرها ثلث وعشرون وقوله (ع) فيها فوقتها سبع وطهرها ثلث وعشرون وقوله (ع) فسننتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها قصة حمنة حين قالت انى اتجه تجاً وحمل ما وقع فيها من قول النبي (ص) الحمنة تحيض في كل شهر في علم الله ستا او سبعا على ان التردد من الراوى مع كون جواز الاخذ بالسبع مما اتفق به الفريقان فيكون جواز التحيض بها قطعياً وبغيرها مشكوكاً فيه فينقى التعبد به بالاصل وقد عرفت ان التردد ليس من الراوى وان مفاد هذه المقالة التخيير وصحة هو التخيير بين الست والسبع .

ومن حكم بالتحيض في كل شهر بستة ايام فهو ايضاً رجح المرسلة على غيرها من الروايات وحمل التردد على كونه من الراوى وخص الست بالاخذ اقتصاراً على الأقل لكونه هو القدر المتيقن وفيه ان التردد ليس من الراوى لعدم ما دل على كونه منه و بعد ورود التخيير بين الست والسبع لا يبقى مورد للاخذ بالقدر المتيقن لعدم كون السبع مشكوكاً .

و من حكم بالتخيير بين السبعة والثلة في كل شه.. فليس في الروايات ما يدل عليه الا ان بعض الافاضل بعد ما نسب هذا التخيير الى الجامع قال فلعله للتخيير بين المرسلة وموتقتى ابن بكير بناء على دلالتها بالتحيض على الثلثة بمعونة اصالة

عدم الزيادة وكون الثلثة هو المتيقن وكون السبعة محل الاتفاق على الجواز عند القائلين بذلك.

وقد عرفت حال الموثقتين فيما مر من الضعف والسقوط وحال تخصيص السبعة وان كانت محلا للاتفاق مع ان المسندة من الموثقتين تدل على العشرة والثلثة في الدور الاول وساكنة عن الحكم بالنسبة الى الادوار المتعقبة والمقطوعة منهما وان اشملت على بيان حكم ماسوى الدور الاول اعنى الثلثة الا انها ايضا تدل على العشرة والثلثة فيه فمقتضى التخير بين المرسله والموثقتين هو الحكم بالتحريض بالسنة او السبعة مخيرة فيهما اخذا بمفاد المرسله والتحريض بالعشرة والثلثة في الدور الاول اخذاً بمفاد الموثقتين وبالثلثة في الادوار المتعقبة عملاً بمفاد المقطوعة منهما فهذا القول في غاية الضعف والسقوط.

ومن حكم بالتخير بين السبعة وبين العشرة في الشهر الاول والثلثة في الشهر الثاني كما حكى عن النهاية .

فلعله للجمع بين المرسله الدالة على ان اقصى دمها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون وبين موثقتى ابن بكير بناء على دلالتها على التحريض بالعشرة في الشهر الاول والثلثة في الشهر الثاني .

وفيه ان مفاد المرسله هو التخير بين الست والسبع في كل شهر فلا يمكن الجمع بينها وبين الموثقتين لاختلاف مفادها مع مفادهما.

وحكى عن مبسوط الشيخ رضوان الله عليه التخير بين التحريض بالسبعة في كل شهر وبين التحريض في الشهر الأول بثلاثة ايام وفي الشهر الثاني عشرة ايام والتعليل بان في ذلك روايتين لا ترجيح لاحدهما على الاخرى وهما متقاربتان .

و مراده قدس سره من احدى الروايتين المرسله الطويلة يقينا لان السبعة لم تذكر في رواية غيرها واما الرواية الاخرى فقال بعض الافاضل انها رواية سماعة حيث فهم الشيخ منها في الخلاف على ما حكى عنه في شرح الروضة التحريض في الشهر الأول بثلاثة وفي الثانى بعشرة ويحتمل ارادة رواية الخزاز بناء على افادة

الترتيب الذكري للترتيب الواقعي انتهى.

وفيه مواقع للنظر (احدها) تعيين السبعة وترك السنة مع كون مفاد المرسله التخيير بينهما لما عرفت من ان كون التردد من الراوي في غاية البعد فتعيين السبعة في غير محله.

(ثانيها) التسوية بين رواية سماعة وبين مرسله يونس لما عرفت من كون الارسال عن غير واحد وكون رواية سماعة مضمرة على ان سماعة لا يوازن مع يونس الذي هو من اجلاء اصحاب الكاظم والرضا (ع).

(ثالثها) استفادة التحيض في الشهر الاول بثلاثة وفي الشهر الثاني بال عشرة لما عرفت من عدم دلالة الروايتين على ذلك فكون اكثر جلوس المرثة عشرة واقله ثلاثة لا يستلزم التحيض بالاكثر في شهر و بالاقل في شهر آخر بل هذه المقالة تقرب للاذهان الى الذهاب الى المتوسط بين الاقل والاكثر لاحتمال كل منهما في كل شهر فكيف يجعل الاقل وظيفة في الشهر الاول والاكثر وظيفة في الشهر الثاني ودلالة الرواية على اخذ المتوسط وان لم تكن في غاية الظهور في بدو النظر الا ان بعد التأمل التام والدقة في النظر لا يرتاب احد في ان هذا الكلام في هذا المورد يكشف عن المتوسط .

واما من حكم بحيضية عشرة وجعل عشرة اخرى طهراً وكذلك كل عشرة بعد عشرة فلاجل قاعدة الامكان وقد عرفت عدم تماميتها مع استلزامها طرح الروايات طراً لعدم ما يدل على هذا الحكم في رواية .

والقائل بحيضية العشرة في كل شهر فمستنده رواية يونس الحاكمة بالتحيض بالعشرة في اول الامراحياناً مع كون الغالب عدم اجتماع الحيضتين في شهر واحد وقد عرفت اضطرابها .

والقائل بالتحيض في كل شهر بثلاثة فالظاهر انه يطرح الروايات باجمعها لما يرى من عدم كون أسانيدھا لقيدها ويتمسك بعد ذلك بالاصول كاصالة عدم الزيادة والاستمرار واستصحاب بقاء التكليف بالعبادة واصالة الطهارة مع ان اصالة عدم

الزيادة والاستمرار معارض باصالة بقاء الحيض وكذا اصالة بقاء التكليف معارض باصالة بقاء حكم الحيض الثابت في الثالثة واصالة الطهارة باصالة بقاء الحدث على ان صحة هذا القول يتوقف على جواز طرح الروايات طراً وقد بينا عدم جواز طرح المرسلة لعدم تكافؤ الموثقتين معها وعدم معارضة روايتي سماعة والخزاز بل مطابقتها لها لما مر .

(وبالجملة) استجماعها لشرائط الحجية يمنع من طرحها ورفع اليد عن مفادها

واما القول بجعل العشرة في الشهر الاول حيضاً وجعل الثالثة حيضاً في باقي الشهور فالظاهر ان مستنده مقطوعة ابن بكير وقد بينا عدم جواز التمسك بها سيما مع معارضتها للمرسلة

والحاصل من طول المبحث وجوب اتباع المرسلة الطويلة والحكم بالتخير بين التحيض بالسته وبينه بالسبعة المستفادة منها لاشتمالها على شرائط الحجية وعدم تكافؤ الموثقتين لابن بكير لكونه فطحياً جاعلاً للحدث لنصرة ما ذهب اليه كما عرفت وعدم معارضة روايتي سماعة والخزاز ولزوم طرحهما مع فرض المعارضة وترجيح المرسلة عليهما

و هل تتخير في وضع ما اختارت من السنة او السبعة فيما شاء من الشهر ام يتعين عليها وضعه اول الشهر مقتضى قول النبي (ص) الحسنه بنت جحش تلجمي و تحيضي في كل شهر في علم الله ستة اوسبعة ثم اغتسلي غسلا وصومي ثلثا وعشرين او اربعة وعشرين الخ تقديم ما اختارت من السبعة او السنة للحيض بظهور ثم في التأخير بل الاغتسال لاجل الصوم مستلزم لتقديم الحيض مع قطع النظر عن مفاد ثم فلو قعدت في اول مارات الدم عشرة ايام لعدم انقطاعه و كون اكثر الحيض عشرة فتجاوز عن العشرة ولم يكن لبعضها تميز و لم يفترق وصف الدم في العشرة عن-ه بعدها تجعل السنة او السبعة من العشرة حيضاً والزائد عنهما استحاضة وتقضى الصوم عن تمام العشر والصلوة عن الزائد ولو تغير لون الدم في العشرة وكان الأقوى كافياً

للحيضية بحسب المدة تجعلها اعنى المدة حيضاً والاضعف استحاضة و تنتظر بعد العشرة فلو عاد الاقوى فى الشهر الاتى او بعد تخلل زمان اقل الطهر يكون الاقوى حيضاً ثانياً وتحصلت لها العادة العددية مع توافق عددهما وليست ممن ترجع الى السنة او السبعة لحصول العادة لها بالتميز واما مع عدم امكان جعل الاقوى حيضاً فلا اثر للقوة والضعيف والقوى فى حكم متحد اللون ووظيفتها التخير بين الستة والسبعة كما ان وظيفة من رات الاقوى مرتين الرجوع الى العادة المتحصلة ما لم تنس العدد او الوقت فلونسييت العدد وهى ذاكرة للوقت ترجع الى السنة او السبعة فى ذلك الوقت ولونسى الوقت وهى ذاكرة للعدد تتحيض بذلك العدد ثم تغتسل غسلاً وتصوم فى باقى الشهر فقعودها ستة ايام اوسبعة وتقديم التحيض فى صورة عدم تحقق العادة وقتاً وعدداً كالمبتدئة بالمعنى الذى تقدم الفاقدة للاهل او الناسية للعادة وقتاً وعدداً.

ومما بيناه يظهر ان التمسك باطلاق الروايات لاثبات التخير ليس على ما ينبغى لظهور المرسلة التى تعين العمل بها لرجحانها على غيرها فى التقديم .

واما الاستشكال فى ظهور المرسلة بان تأخير التطهير عن التحيض او عطفه عليه بثم انما يدل على وجوب تقديم الحيض اذا ثبت وجوب تقديمه فى الدور الاول وليس فى المرسلة الأوجوب التحيض فى كل شهر سبعة اوسنة ويصدق ذلك بتحيضه فى الدور الاول بسبعة من آخر الشهر ثم اغتسالها وتعبدها ثلاثة وعشرين ثم تحيضها بسبعة ايضاً وهكذا .

والحاصل ان الشهرانما وقع فى المرسلة ظرفاً للتحيض فقط لا له وللتطهير فيه ان وجوب تقديم الحيض فى الدور الاول يستفاد من نفس هذا الكلام لان التقديم فى الدور الاول مع التقديم فى الثانى متلازمان فالحكم باحدهما مستلزم المحكم بالآخر والحكم بالتقديم يستفاد من قوله (ص) تلجمي وتحيضي فى كل شهر فى علم الله ستة اوسبعة ثم اغتسلى غسلاً وصومى ثلثا وعشرين او اربعة وعشرين وهذا الحكم مستلزم لتقديم الحيض فى الشهر السابق فلو فرض عدم تقديمها الحيض

في الشهر السابق يجب عليها الجبران كما بينا سابقاً.

واما قوله اى المستشكل والحاصل ان الشهر انما وقع في المرسلة ظرفاً المتحيض فقط لاله و للتطهر فيه ان الشهر ظرف للحيض والطهر معا وان كان المقصود الاصلى بيان المقدار من التحيض فى الشهر لاستلزام تعيين التحيض تعيين التطهر.

ثم قال اللهم الا ان يدعى تبادر ذلك عرفا او يقال بعد ان الرواية في مقام بيان الحكم على مجموع الايام بجعلها سبعة حيضا وثلاثاً وعشرين طهراً ان ظاهر الرواية بل صريحها لزوم التوالى فى ايام الطهر في كل شهر وهو لا يحصل الا بجعل السبع اول الشهر واخره وحيث لا قائل بتعين الآخر ولا بالتخير بين خصوص الاول والاخر تعيين الاول فافهم فانه دقيق فالقول بالتقديم لا تخلو عن قوة مع كونه احوط.

والمراد من التبادر في كلامه (قدس سره) ليس التبادر المصطلح المعول عليه في تعيين الحقيقة وتميزها من المجاز بل المراد انفهام تقدم الحيض على الطهر من الرواية.

واما عدم القائل بالتعيين بالنسبة الى الآخر ولا بالتخير بين خصوص الاول والآخر فلا تاثير له بعد دلالة الرواية.

واما كون التقديم احوط فلا دليل عليه مع قطع النظر عن دلالة الرواية سيما بالنسبة الى الصلوة كما عرفت سابقا لكن التأمل التام يرشدنا الى ان ترك العبادة احوط لانه قابل للمجبران بالاتيان قضاء ولكن فعلها مع كونها محرمة لا جابر له وهذا المقدار يكفى فى الحكم كون الترك الذى من لوازم تقديم الحيض احوط .

ثم ان بعد ما ثبت دلالة الرواية على تقديم الحيض وتأخير الطهر وعدم جواز العكس والتخير بينهما ثبت عدم جواز اعتراض الزوج على الزوجة في اختيارها تقديم الحيض لان زمان الاختيار منزل منزلة زمان الحيض المعين الغير المشتبه وهذا مما لا اشكال فيه واما على القول بالتخير فهل للمزوج الاعتراض عليها في اختيارها ام لا الاقرب الثاني لان منع الزوج اياها من اختيار وقت من الاوقات ينافي كونها مخيرة في وقت التحيض والتخير توسعة لها في تحيضها والمنع تضيق عليها ولان

الاختيار على القول به من الاحكام الشرعية وليس للزوج تغيير الاحكام بسبب الاختيار عنها بعد فرض اعطائه الشارع اياما لان استحقاق الزوج منعها التحيض في وقت خاص مستتبع لحرمة التخلف عن منعه لعدم التأثير مع عدم الحرمة و هي حكم تكليفي يحتاج في ثبوته الى دليل مفقود في المقام.

ومع فرض دلالة الدليل على الحرمة فلوارتكبت يجعل ما منعه الزوج حيضا ترتب عليه آثار الحيضية لان الحيضة منوطة باختيارها فلا يؤثر منع الزوج في الحكم الوضعي ولو فرض تأثيره في التكليفي وليس له امرها بالرجوع عن هذا الاختيار لان اختيارها وقتا من الاوقات للمحيضية في حكم تحقق الحيض في ذلك الوقت فلا معنى لاستدامة التخيير واستصحابه كما انه لا معنى للتمسك بالاطلاق لعدم دليل لفظي مطلق يدل على اختيارها كي يتمسك باطلاقه لما عرفت من دلالة الدليل على التعيين لا التخيير ولو فرض وجوده لا يتمسك باطلاقه لانه في مقام بيان علاج المرثة في ابتداء الامر فلا ينظر الى دوام التخيير.

فتلخص من طول المبحث ان المرثة اذا استمر بها الدم تلاحظ حالها فان كانت ذات عادة عديدة ووقتيه يجعل العادة وقتا وعدداً حيضا وغيرها طهراً وان كانت ذات عادة وقتية تجعل العادة حيضا وترجع بالنسبة الى العدد الى الروايات فتخير بين الست والسبع وان كانت لها عادة في العدد مع اختلاف الوقت تحيض بذلك العدد في الوقت الذي تتصف الدم بصفات دم الحيض ومع عدم التميز تجعل الحيض بذلك العدد مقداً على الطهر وان لم تكن لها عادة اصلاً تجعل ما بصفة الحيض حيضا ان كان للدم تميز يمكن جعله حيضا وان لم يكن المدم تميز او كان ولم يمكن جعله حيضا ترجع الى الروايات بالنسبة الى العدد الا ان تكون مبتدئة بمعنى كونها غير رائية للدم قبل ذلك اولم تستقر لها عادة واحدة للاهل فترجع الى عادة اهلها ولو كانت لها عادة فنسيت وقتها وعددها ولم يكن لدمها تميز ترجع الى الروايات ايضاً فهي كالمبتدئة الغير الواجدة للاهل والتميز ولو نسيت العدد وكانت ذاكرة الموقت ترجع في العدد الى الروايات فتجعل حيضها الست او سبع في ذلك الوقت

ولونسييت الوقت وكانت ذاكرة للعدد تجعل الحيض بذلك العدد قبل الطهر.

فالحاصل ان وظائف النساء اللواتي يستمر بهن الدم لا يتجاوز عن السنن الثلث من الاخذ بالعادة او التميز او الرجوع الى الروايات ورجوع المبتدئة الى عادة الاهل لا ينافى حصر الوظائف في الثلثة لما عرفت من ان عادة الاهل منزلة منزلة عاداتها واما دخول الناسية المعبر عنها بالمتحيرة فلما عرفت مرارا من ان المناط هو الكاشف وجود من العادة والتميز وعدمه فبعد ما لم تكن ذاكرة لعاداتها ولم يكن لدمها تميز دخلت فيمن ليس بها عادة ولا تميز فترى مولانا الصادق (ع) يقول في ذيل المرسله فان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضه دارة وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسنتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها كقصه حمنة حين قالت اني اثجه ثجاً فجعل (ع) المناط والمعيار وحدة اللون والحالة والشج الذي هو عبارة عن دوام الدم بعد فقد العادة والتميز .

ان قلت اذا كان نسيان العادة كفقدها في الرجوع الى الروايات فلم لم ترجع الناسية للعادة الى عادة اهلها كما ترجع المبتدئة الفاقدة.

قلت رجوع شخص الى عادة شخص آخر مخالف للاصل فلا يصار اليه ما لم يدل عليه دليل فالفارق دلالة الدليل في الثانية وعدمها في الأولى.

فظهر بطلان ما قيل من الأقوال بالنسبة الى المتحيرة اي الناسية بعددها ووقتها.

منها التخيير بين السبعة او الثلثة من شهر و العشرة من آخر جمعاً بين مرد مرسله يونس مع اختيار عدم دلالتها على السنة وبين ما تقدم من موثقى ابن بكير لما عرفت من عدم دلالتها على الثلثة من شهر والعشرة من آخر مع ما اسلفناه من حال ابن بكير فمع فرض الدلالة لا معنى للتخيير بين السبعة او الثلثة والعشرة لعدم تكافؤهما المرسله وقد مر مراراً ان المرسله مفادها التخيير بين السنة والسبعة لاتعيين السبعة ووحدة حكم المبتدئة والناسية لا يوجب هذا التخيير لما عرفت في المبتدئة انها مخيرة بين السنة والسبعة .

ومنها القول المذكور مع زيادة لزوم تقديم الثلاثة في الشهر الاول والعشرة.

ومنها التخيير بين الستة او السبعة و بين الثلاثة والعشرة وظهر بطلانه مما تقدم

ومنها ردها الى اجتهادها ورايها فيما يغلب على ظنها انه اقرب الى عاداتها اوعادة نساءها او ما يشبه بلون الحيض ونحوه .

وقد بينا سابقا ان في قوله (ع) في مضمرة سماعة اكثر جلوسها عشرة واقله ثلثة ايام اشعار الى ارشاد المرئنة بالنظر الى حالها من حيث ضعف المزاج وقوته فان احست غاية الضعف فوظيفتها الثلثة وان احست غاية القوة فوظيفتها العشرة لكن احساسها من حالها غاية الضعف او القوة في غاية الندرة فيرجع امرها الى التوسط بين الأمرين .

فلو فرض حصول الاطمينان لها من اجتهادها فلا باس بالذهاب الى هذا القول لان الرجوع الى الروايات بعد الحيرة واليأس من الاطمينان فمع حصول الاطمينان لا مانع من العمل به .

ومنها تحييضها بالسنة لطرح غير المرسلة و احتمال التردد فيها من الراوى فيقتصر على الاقل كما في المبتدئة وقد عرفت عدم كون التردد من الراوى.

مر

ومنها تحييضها بثلاثة في الاول وعشرة في الثاني.

ومنها عكس ذلك وهما مستلزمان لطرح المرسلة وقد عرفت بانها لا يمكن طرحها.

منها الاخذ بالعشرة لقاعدة الامكان مع طرح الروايات الواردة في المقام و مراعات ما دل على ان الحيض في كل شهر مرة وقد عرفت حال قاعدة الامكان.

منها طرح الروايات وعدم الالتفات الى ما دل على ان الحيض في كل شهر مرة واجراء قاعدة الامكان بقدر الامكان وقد عرفت عدم جواز طرح الروايات باجمعها والتمسك بقاعدة الامكان.

ومنها تحييضها كل ما رات الدم وتعبدها كلما رات الطهر الى ان تستقر بها

عادة وليس هذا القول من فروع استمرار الدم ولا يتصور له معنى ولا يدل عليه روايتا يونس وابى بصير مع انهما تقيدان الحكم بعدم التجاوز عن الشهر ولا مساس لقاعدة الامكان لهذا القول.

ومنها وجوب الاحتياط عليها وجمعها بين وظيفتي الحائض والمستحاضة ويعبر عن هذا بالرد الى اسوء الاحتمالات فعلية على هذا القول ان تفرض نفسها حائضاً بالنسبة الى ما يحرم على الحائض وتفرض كونها مستحاضة بالنسبة الى ما يجب على المستحاضة.

ويكفي في بطلان هذا القول استلزامه لطرح الروايات طرا مع استحالة الجمع بين الواجب على المستحاضة وبين الحرام على الحائض لاجتماعهما في الصلوة والصوم الواجبان على المستحاضة والمحرمات على الحائض على ان هذا القول يستتبع العسر الشديد والخرج الاكيد المتقين في الشريعة السهلة السمحة.

على ان هذا القول قول بلا دليل ولا- يتصور له مدرك سوى ما قيل من ثبوت العلم الاجمالي بالحيض في زمان والظهر في زمان آخر ومع عدم العلم بتعيينهما يجب في كل زمان الاتيان بواجبات المستحاضة لاحتمال كونها في ذلك الزمان مستحاضة وترك ما يحرم على الحائض لاحتمال كونها في ذلك الزمان حائضاً.

وفيه ان هذه المسئلة ليس من فروع العلم الاجمالي لانها في كل آن مرددة بين حدوث الحيض وعدمه ومرجع العلم بزمان والطهر في زمان الى ان الحيض اما حدث واما يحدث فالشك في الحديث في جميع الأزمنة الى ان يبقى من الزمان بمقدار اقل الحيض فتستيقن بالحدوث وتستصحب الى آخر الوقت والعلم بان الحيض اما حدث واما يحدث لا- يؤثر اثر الاحتياط فانه عبارة أخرى عن الشك في الحدوث فما لم تتيقن الحدوث يجرى استصحاب عدم الحدوث ولا يبقى مورد للاحتياط وبعد التيقن كذلك لان الاحتياط يرتفع حكمه بعد اليقين وليس منعنا لتأثر العلم الاجمالي لاجل كون الاطراف تدريجياً لانه لا يمنع من تأثير العلم الاجمالي مع الابتلاء بل لان احد طرفي العلم فيما نحن فيه موجود والطرف الاخر معدوم والعلم

بحرمة احد الأمرين من الموجود والمعدوم لا يوجب الاحتياط لان المعدوم لا يتعلق به حكم من الاحكام.

على ان مدرك الاحتياط فى المتحيرة اعنى الناسية للوقت والعدد لو كان هو العلم الاجمالي يقتضى وجوب جعل الحيض فى كل شهر ثلاثة ايام فانها لا تعلم اكثر من ذلك كونه من الحيض مع ان القائل بالاحتياط يلزمها لقضاء عشرة بل احد عشر.

قال شيخنا الانصاري رضوان الله عليه بعد نقل الاقوال ونقل القول بالاحتياط آخر الاقوال .

ثم ان هذا القول وان كان بحسب العمل اصوب الاقوال الا انه بحسب الدليل اضعفها لعدم الدليل فيما نحن فيه على وجوب الاحتياط عدا ما يتخيل من ثبوت العلم الاجمالي بالحيض فى زمان والطهر فى زمان وعدم العلم بتعيينهما فيجب من باب المقدمة فى كل زمان الا تيان بواجبات المستحاضة لاحتمال كونها فى ذلك الزمان مستحاضة وترك محرمات الحائض لاحتمال كونها حائضاً وفيه بعد تسليم جريان باب المقدمة فى الامور التدريجية والوقائع الحادثة شيئاً فشيئاً ان هذا الوجه انما يقتضى وجوب جعل الحيض فى كل شهر ثلاثة ايام فلا يقضى بعد انقضاء شهر رمضان ازيد منها مع ان القائل بهذا القول يلزمها بقضاء عشرة بل احد عشر وايضاً فهذا الوجه لا يقتضى منع الزوج فى جميع الزمان اذ كما ان المنع فى زمان الحيض واجب فالتمكن فى زمان الطهر واجب الا ان يقال ان الواجب على الزوج الامتناع من الوطى من باب المقدمة.

وانت خبير بان هذه المسئلة ليست من فروع التدريج فان الحكم يختلف باختلاف الطهر والحيض وقبل اليقين بحدوث الحيض يستصحب الطهر فالمتحيرة اى الناسية للوقت والعدد تستصحب الطهر الى ان يبقى من الشهر ثلاثة ايام لعدم امكان كون الحيض اقل من هذا العدد فتتيقن بحدوث الحيض واما اذا كان النسيان بالنسبة الى الوقت فقط وكانت بالنسبة الى العدد ذاكرة تستصحب الطهر الى بقاء مقدار

ذلك العدد فعدم تأثير العلم الاجمالي لاجل ما بينا من كون احد طرفي العلم المعدوم الذي لا يتعلق به الحكم لاجل عدم تأثير العلم الاجمالي في الامور التدريجية فمثال التدريج هو ما علم بحرمة احدى المعاملتين الواقعتين على التدريج فيجب الاجتناب عن كلتا المعاملتين للابتلاء بهما.

ثم قال (قده) و انت اذا تأملت ما سيجيء مما ذكره في هذا الضابط من الفروع تعلم ان منشأه ليس ما ذكر من باب المقدمة هذا كله مع ان فيه مضافا الى العسر والحرج ومنافاته كما قيل لما تقتضيه حكمة الباري مع ندرة القائل به بل في البيان انه ليس قولنا لنا وهو الظاهر من المنتهى حيث نسبه الى الشافعي طرحاً المرسله المنقول بها بين الاصحاب كما قيل المتضمنة لشواهد كثيرة على صحته وصدق مضمونه.

فترى ان طرح المرسله لا يجوز عنده بل عند الاصحاب قدس الله اسرارهم وان استلزام طرحها يمنع من الذهاب الى الاحتياط مع كونه بحسب العمل اصوب الاقوال ويعد ثبوت عدم جواز طرحها ووجوب العمل بها فلا مناص من طرح ما يخالفها او تاويله بما يتحد مفاده معها لو فرض وجود المخالف وقد ظهر مما هر ان مفاد المرسله هو التخيير بين الست والسبع فيجب طرح الاقوال حتى الاحتياط الذي اصوب الاقوال عملاً.

وبعد طرح القول بالاحتياط لا فائدة في بيان ما يحصل به الاحتياط الا انه ذكر جماعة من الاصحاب (قدهم) كما حكى عنهم الانصاري رضوان الله عليه تبعاً للعلامة في كثير من كتبه ان الاحتياط بالنسبة الى المتحيرة يحصل بامور الاول منع الزوج والمالك من الوطى وامتناعهما عنه من باب المقدمة ولو لم يجب الامتناع عليهما لم يجب عليها المنع لان منعها يدور بين الوجوب والحرمة لانه مع الحيض واجب ومع الطهر حرام مع مطالبة الزوج والسيد.

وظاهر هذا البيان ثبوت الملازمة بين وجوب منع الزوجة وبين امتناع الزوج والسيد وحيث انها منوطة على وجوب الاحتياط الذي هو احد الاقوال فيمكن وقوع

الاختلاف بين الزوج والزوجة اوبين السيد والامة لا مكان للاختلاف في الاعتقاد بان راى الزوج اجتهاداً او تقليداً التخيير بين الست والسبع والزوجة العمل بالاحتياط كذلك (وحيثنذ) يقع التشاجر بينهما وكل منهما ملزم بمعتقده فللزوج اكرهاها وعلى الزوجة منعه في الزايد على معتقد الزوج وليس على احدهما شيء في صورة الغلبة على الاخر لانه عمل على طبق معتقده واما مع التطابق في وجوب الاحتياط يحرم عليه الوطى وعليها المطاوعة ولو وطىء اثم ولا كفارة عليه لعدم العلم بوقوع الوطى في حال الحيض وحرمة الوطى ووجوب الامتناع من باب المقدمة لا يوجب ترتب جميع احكام الحرام ولو علم بوقوع الوطى في حال الحيض كما لو وطئها تمام الشهر في كل يوم مرة وجبت عليه الكفارة لاول الحيض ووسطه وآخره وعلى القول بجعل النقاء المتخلل او خصوص المتخلل بين الثلثة الأولى بناء على عدم اعتبار التوالي فيها طهراً وجواز تلفيق الساعات فلا كفارة لعدم العلم بوقوع الوطى في حال الحيض لاحتمال وقوعه كلا في زمان الطهر .

على هذا القول الثانى عدم طلاقها مطلقا كما حكى عن المبسوط او طلاقها بما يعلم وقوعه في حال الطهر كطلاقها في جزء من يوم ثم في الجزء الثانى له من الحادى عشر بحيث يكون مدة التلفظ بالطلاق الاول والمدة المتخللة بينه وبين الطلاق الثانى من حيث المجموع عشرة ايام تامة من دون ان يزيد عليها او ينقص عنها لحظة.

وحيثنذ يقع احد الطلاقين في الطهر كما يظهر بالتأمل واما في صورة الزيادة يحتمل وقوعهما في الحيضين كما ان في صورة النقيصة يحتمل وقوعهما في حيض واحد هذا بعد ثبوت امتناع ازدياد مدة الحيض عن عشرة ايام ولو بلحظة والا فلا يمكن ايقاع الطلاق في الطهر بايقاعه مرتين بل يتوقف على ثلث مرات بل لا يمكن عادة وان امكن عقلا مع ثبوت هذا الامتناع عقلا او شرعاً لان ضبط اللحظة بحيث لا يزيد ولا- ينقص مستحيل بحسب العادة لتحصيل العلم بوقوعه في الطهر يتوقف على ايقاعه اكثر من مرتين مثل ان يطلق في اول الشهر والخامس منه والثاني عشر

فيعلم بوقوع احدها في الطهر لاستحالة حيضية الدم في الايام الثلاثة ضرورة منافات حيضية الجميع فالاول والثاني عشر اذا كانا من ايام الحيض يكونان من الحيضين فالخامس يقع في الطهر .

هذا كله مع عدم العلم بان حيضها في كل شهر من الشهور مرة واحدة بان نسيت تمام كيفيات الحيض اما لو قالت اني وان نسيت عدد الحيض ووقوعه من الشهر لكنني اتذكر وحدة الحيض في كل شهر فيمكن تحصيل العلم بوقوع الطلاق في الطهر بايقاعه مرتين كما يظهر بالتأمل .

(الثالث) قال الانصاري رضوان الله عليه ذكر المصنف وغيره انها تعتد من الطلاق بالاشهر ولا تكلف بالصبر من جهة احتمال تباعد الحيض بالصبر الى الياس او استقامة الحيض للحرج قيل و المنص على اعتبار الاشهر والاقراء عن المصنف واحتمال الحاقها بالمستربة انتهى "

وفيه ان الحرج يمنع التكليف بالصبر ولا يدل على الاعتماد بالاشهر واما النص على اعتبار السابق من الاشهر والاقراء مورده المستربة لا المستحاضة واحتمال اللاحق بها لا يكفي في الحكم بل لا منشأ لهذا الاحتمال و مع فرض التمسك بالنص ينبغي التمسك بالنص الوارد في المستحاضة التي لا تطهر بانها تعتد بثلاثة اشهر .

(الرابع) مقتضى الاحتياط ان لا يراجعها الا قبل مضي ستة وعشرين لاحتمال وقوع الطلاق قبل الحيض بلحظة ومع تعدد الطلاق فعدتها بالنسبة الى رجوع الزوج من الطلاق الاول.

ولو طلقها في الطهر ثم حاضت واستمر بها الدم تلاحظ المدة اعنى السنة والعشرين من اول الحيض و ازدياد الطهر الواقع فيه الطلاق على المدة لا يضر بالرجوع.

واما بالنسبة الى التزويح فمن الطلاق الاخير والنفقة واجبة على الزوج ما لم يحكم بالبينونة المانعة عن الرجوع وتسقط بالحكم بالبينونة ولا مورد لجريان الاستصحاب بعد البينونة كما انه لا معنى لاصالة البرائة قبلها وتجدد وجوبها كل يوم

لا اثر له ما لم يرتفع الموضوع.

(الخامس) تركها لقراءة العزائم .

(السادس) تركها للبت في المساجد كلها وبالجواز في المسجدين ما لم يجب الطواف ومع وجوبه جاز الجواز في المسجد الحرام .

واما الطواف المستحب فلا يجوز .

(السابع) الاتيان بالصلوة الواجبة لانها من افعال المستحاضة وهي من تروك الحائض ايضاً فيشكل الامر فيها.

واما النوافل فمقتضى الاحتياط تركها .

والقائل بوجود الاتيان بالصلوة الواجبة احتياطاً يلزمه القول باتيانها في الوقت مهما امكن ليكون اداءً ومع عدم الامكان في خارج الوقت فتجب عليها الاغتسال في اول وقت الصبح والصلوة بعد الغسل ثم الاغتسال قبل طلوع الشمس والصلوة بعد الغسل بحيث يقع الغسل وركعة من الركعتين قبل طلوع الشمس فان كانت الصلوة والغسل في اول الفجر واقعين في الظهر صحة الصلوة وكذا الغسل وان لم يقع في الظهر فان كان عدم الوقوع لاجل انقطاع الدم في خلال الغسل او بين الغسل والصلوة او في خلال الصلوة يصح الغسل الثاني والصلوة الثانية لانهما بعد الانقطاع وان كان لاجل طريان الحيض في احد المواضع الثلاثة لم تكن الصلوة واجبة عليها لعدم اتساع الوقت للغسل والصلوة كما انه لو لم ينقطع قبل طلوع الشمس بحيث يمكن بعد الانقطاع الغسل وركعة في الوقت لم يجب عليها شيء.

وكذا يجب عليها الاغتسال اول زوال الشمس و اتيان الظهر بعد الغسل ثم الاغتسال للعصر و اتيانها فاذا فعلت فيحتمل وقوع جميع الغسلين والصلوتين في الظهر وبراء ذمتها ويحتمل وقوع الظهر في الحيض وغسلها بان ينقطع الحيض بعد صلوة الظهر وقبل غسل العصر فبطلت الظهر وصحت للعصر وكذا في البطلان والصحة ان انقطع في خلال غسل الظهر او بينه وبين صلوة الظهر او في خلال الظهر ويحتمل بطلان صلوة العصر وصحة صلوة الظهر بان يطء الحيض بعد اتمام صلوة الظهر وقبل اتمام صلوة العصر اي وجه اتفق

ص: 543

كما انه لو طرء قبل اتمام الظهر يبطل الصلوتان كاتقطاعه بعد الشروع في غسل العصر ثم يغتسل وتصلى قبل الغروب الظهر وتغتسل وتصلى العصر كذلك بحيث يقع الغسلان والظهر وركعة من العصر قبل الغروب وثلاث ركعات من العصر بعده فان كان الحيض ممتداً من اول الزوال الى ان لم يبق من الوقت مقدار غسل وركعة فما كانت عليها شىء لعدم اتساع الوقت لصلوة واحدة مع الطهارة فضلاً عن الصلوتين وان انقطع وبقي من الوقت مقدار غسل وركعة صحة صلوة العصر ولم تجب عليها الظهر لاختصاص ما بقى من الوقت بالعصر وعدم اتساعه للظهر والعصر وان انقطع قبل الغروب بمقدار الغسلين وخمس ركعات اتسع للصلوتين و هي انت بهما الطهارة وان طرء الحيض بعد صلوة الظهر وقبل غسل العصر صحت الظهر ولم تجب عليها العصر وكذا لو طرء في خلال الغسل او خلال صلوة العصر او بين الغسل والصلوة وان طرء بعد الصلوتين فقد وقعتا في الطهر.

ثم تغتسل للمغرب وتصلى وتغتسل للعشاء بعد صلاة المغرب وتصلى وتصبر اخر الوقت بحيث يبقى لنصف الليل مقدار ان تغتسل غسلين وتصلى اربع ركعات فيغتسل للمغرب وتصليها فيغتسل وتصلى العشاء بحيث يقع ركعة في الوقت اعنى النصف الأول وثلاث ركعات بعد النصف وهذا العمل تشابه العمل في الظهر والعصر الا ان الطريان لو كان بعد الغسل المغرب وقبل صلاة المغرب تجب عليها صلاة المغرب لمضى مقدار ثلث ركعات وغسل لكنها لم تات المغرب في حال الطهر لان اول الوقت اتت بثلاث ركعات من العصر وآخر الوقت لم يكن حال الطهر لطريان الحيض قبل صلاة المغرب فلا بد لها من قضائها كما انه يمكن طر والحيض بعد اتيان ركعة من العشاء فتجب عليها ولم تات بها لان طرو الحيض مانع من الاتيان وقد مضت من اول الغروب الى آخر الركعة من العشاء ما يمكن اتيان الصلاتين فيها ولكن ايراد ثلث ركعات من العصر بعد الغروب ضيق الوقت للعشائين وفوت احديهما على احد الاحتمالين فيجب قضائهما احتياطاً و اما من حيث الانقطاع فلا يترتب عليهما البطلان لانه ان وقع قبل النصف من الليل بما يسع الغسلين واربع

ركعات وجبنا عليها واتت بهما كذلك وان لم ينقطع قبل النصف بهذه الوسعة ل-م تجب المغرب فان انقطع بما يسع الغسل والاتيان بركعة في الوقت وجبت العشاء عليها وقد انت بها والا فلا شيء عليها فاحتمال البطلان وثبوت القضاء يكون من قبل الطريان .

والحاصل انها اذا انت بالصلوات على ما بينا تقع الصبح والظهران مع فرض الوجوب في الوقت قطعاً والعشائان احتمالاً والاتيان الصلوات في اوقاتها واجب فيجب اتباع هذا الترتيب و مع الاخلال به والاتيان لكل صلوة في وقتها مرة لا يتحقق الاحتياط بالنسبة الى وجوب اتيانها في الوقت مهما امكن .

قال العلامة في التذكرة تؤدي كل صلوة بغسل و وضوء ولا يقضى الصلوات المؤدات في اوقاتها وهو احد وجهي الشافعية لانها ان كانت طاهراً صح الاداء والاسقط القضاء ولان فيه حرجاً عظيماً وقوله (قده) بغسل ووضوء مبنى على اصله من عدم كفاية غسل الاستحاضة للصلوة وقد مر مراراً من كفاية كل غسل من الاغسال لاتحاد حقيقة الطهارة وعدم ما يدل على وجوب خصوص الصغرى.

ثم قال (قده) ويحتمل الوجوب لاحتمال انقطاع الحيض في خلال الصلوة او في آخر الوقت وربما ينقطع قبل غروب الشمس فيلزمها الظهر والعصر وقبل نصف الميل فيلزمها المغرب والعشاء فتغتسل في اول وقت الصبح وتصليها ثم تغتسل بعد طلوع الشمس وتعيدها لاحتمال انه انقطع بعد ما صلت الاولى ولزمها الصبح فتخرج عن العهدة بالثانية لانها ان كانت طاهرة في الاول صحت والافان انقطع في الوقت صحت الثانية واجزئت وان لم ينقطع فلا شيء عليها وما بينه كاف للخروج عن العهدة بالنسبة الى اصل الصلوة اما بالنسبة الى وجوب الاداء مهما امكن فالاحتمال انقطاع الحيض قبل طلوع الشمس بما الغسل و الاتيان بالركعة في الوقت يسع وحينئذ تجب عليها اداء وهو (قده) لم يراع وجوب الاداء .

ثم قال (قده) ولا يشترط المبادرة الى المرة الثانية ومتى اغتسلت وصلت الصبح قبل انقضاء اكثر الحيض من اول وقت الصبح خرجت عن العهدة لان الدم لو انقطع

في الوقت لم يعد الا بعد انقضاء الأكثر ومراده من اكثر الحيض هو اقل الظهر لتوافق زمانيهما قلة وكثرة فلو اغتسلت وصلت قبل الانقضاء من آخر وقت الصلوة التي صلت أول الصبح خرجت عن العهدة ايضاً لعدم نقصان الظهر عن اكثر الحيض بمقدار الاغتسال والصلوة ولعل نظره الى تعسر ضبط اللحظات والانات ولذا احتسب من اول وقت الصبح كما انه لم يراع وجوب الاداء .

ثم قال (قده) ويصلى العصر والعشاء لذلك ولا يكتفى بان تعيد الظهر للمرة الثانية في اول وقت العصر ولا ان تعيد المغرب في اول وقت العشاء بل تعيد الظهر في الوقت الذي يجوز اعادة العصر فيه وهو ما بعد الغروب والمغرب في الوقت الذي تجوز الاعادة فيه وهو ما بعد نصف الليل لجواز انقطاعه في آخر وقت العصر بقدر ما يلزم به الظهر وكذا المغرب قوله بجواز انقطاعه في آخر وقت العصر بقدر ما يلزم به الظهر وكذا المغرب استدلال لعدم الاكتفاء وهو صحيح بالنسبة الى الوقت الذي يلزم به الظهر وهو قبل ما بقى من الوقت مقدار غسلين وخمس ركعات لعدم لزوم الظهر في اقل من هذا المقدار لاختصاصه بالعصر وهذا لا يستلزم تأخر الظهر الى الوقت الذي يجوز اعادة العصر فيه مع ان وقت جواز اعادة العصر لا يتأخر عن الغروب لجواز اعادته قبل الغروب بغسل وركعة وكذلك الامر في المغرب والعشاء لان الوقت الذي يؤثر الانقطاع لزوم المغرب هو قبل نصف الليل بما يسع الغسلين واربع ركعات وبالنسبة الى العشاء ما يسع الغسل الواحد وركعة فالتوقيت للمغرب والعشاء بعد نصف الليل كتوقيت الظهر والعصر بما بعد الغروب اهمال لوقت الاداء لهذه الصلوات ولو نوقش في ضبط لحظات الاداء والقضاء وتعسره او تعذره ومنع من وجوب الاداء لا يستلزم تأخير الظهر والعصر عن الغروب والمغرب والعشاء عن نصف الليل ضرورة ان المانع من تقديم المرة الثانية عن الغروب هو لزوم بانقطاع الدم قبل الغروب كما بينه (قده) وليس هذا في تمام ما قبل الغروب لعدم لزوم الظهر بعد اختصاص الوقت بالعصر وهكذا لحال في المغرب والعشاء.

ثم قال (قده) ثم ان اعادت الظهر والعصر بعد الغروب وقبل ان يؤدي المغرب

كفاها للظهر والعصر غسل واحد ثم تغتسل للمغرب والعشاء لانه ان انقطع الدم قبل الغروب فقد اغتسلت والانتقطاع لا يتكرر وان لم ينقطع قبل الغروب فليس عليها ظهر ولا عصر وانما اغتسلت للمغرب لاحتمال الانتقطاع في خلال الظهر والعصر او عقيبهما وان واخرتهما عن المغرب كفاها غسل المغرب لهما لعدم تكرار الانتقطاع وهذا الكلام في غاية الصحة بالنسبة الى كفاية الغسل الواحد في صورة تقديمهما على المغرب وكفاية غسل المغرب لهما في صورة التأخير لعدم تكرار الانتقطاع ولكن والانسب تأخيرهما عن المغرب لجواز طريان الحيض بعد العصر اوفى خلال الغسل للمغرب أو بعد الظهر وقبل العصر وحينئذ اشتغلت ذمتها بالمغرب وفاتت عنها فهى في هذه الصورات بما لا يجب عليها وتركت ما وجبت عليها لان الظهر والعصر في هذه الصورة زيادة لوقوعهما في الظهر والمغرب واجبة عليها لاتساع الوقت للاتيان بها بل الأمر كذلك في صورة طرد الحيض في الركعة الرابعة من الظهر لاتساع الوقت ايضا ولا فائدة في اتيان المغرب بعد ما انتصف الليل مرة ثانية لطر والحيض قبل النصف واما في صورة تقديم المغرب على الظهر والعصر فلا يضر طر والحيض في الصورة لوقوعها في الظهر ومع فرض طريانه في خلال الغسل او الصلوة فلا- يجب عليها المغرب لعدم اتساع الوقت وقال شيخنا الانصاري (قده) بعد نقل بعض ما نقلنا من التذكرة .

وذكر في جامع المقاصد في كيفية القضاء ومقدار المقضى كلاماً جامعاً كفاً مؤنة الخوض في المسئلة فانه بعد حكاية وجوب القضاء عن المصنف (قده) قال وحينئذ فاما ان تصلى اول الوقت دائماً او اخره دائماً او قد تصلى اوله وقد تصلى آخره ففي الاول تقضى بعد كل احد عشر يوماً صلوتين مشتبهين لا مكان ان ينقطع الحيض في اثناء العصر او العشاء فتفسد الصلوتان ويجب قضائهما وكذا يمكن انقطاعه في اثناء الصبح فيجب قضائهما خاصة فيقين البرائة يتوقف على قضاء صلوتين وكيفية قضائهما كقضاء الصوم سواء وان كانت تصلى آخر الوقت دائماً قضت بعد كل احد عشر ثلث صلوات لا مكان ان يطء الحيض في اول الظهرين او العشاءين فتفسد الصلوتان

وينقطع في اثناء غسل الأولى أو الثانية فيجب قضائهما لفساد طهارتها وكيف قدر زمان صلوتها اخر الوقت فلا بد من ادراك طهارة وخمس ركعات فاذا قدر صحة الفرض الثاني لمصادفة غسل الظهر فالاول فاسد والا فالثاني فتقضى سبع صلوات صباحا ومغربا ورباعية مرددة بين الثلث ثم صباحاً ورباعيتين بينهما المغرب لان الفائت من يومين اثنتان وواحدة من آخر ولو كانت تصلى اول الوقت دائما وجب قضاء مشتبهين لاحتمال الانقطاع بعد فعلهما دون ما زاد ولو فرض ابتداء في اثناء الصلوة لما وجبت لانها لم تدرك من الوقت ما يسعها ولو كانت تصلى اول الوقت تارة واخره اخرى او وسطه وانما وجب قضاء اربع صلوات مشتبهات لامكان الابتداء في اولها فتفسدان ويجب التدارك لا مكانه وكذا يمكن الانقطاع في الثانية فتفسدان والتدارك ممكن فيجب وجاز التماثل فلا بد من ثمان صلوات وفي هذه المقالة كفاية لبيان كيفية القضاء و مقدار المقضى الا ان قوله (قده) وينقطع في اثناء غسل الاولى او الثانية فيجب لا يخلو عن امكان لان فرض اتيان الصلوة اخر الوقت ينافي افساد الانقطاع في اثناء الغسل الصلوة الواجبة لان آخر الوقت يلاحظ مع الغسل والصلوة معا فالانقطاع في اثناء الغسل معناه عدم اتساع الوقت للطهارة والصلوة معا مع البقاء الوقت بمقدار الغسل والصلوة من دون زيادة وان كان مع الزيادة فتفسد لانها ليست في آخر الوقت وقد قدر (قده) بقاء مقدار الطهارة وخمس ركعات ومع هذا التقدير لولا نقطع الحيض في اثناء الطهارة لم يتسع الوقت للغسل والصلوة ولعل مراده (قده) من آخر الوقت هو اتصال آخر الصلوة بآخر الوقت .

ثم قال وفي بعض حواشى الكتاب ما صورته ينبغي ان تصلى كل صلوة مرتين اول الوقت وآخره لانه ان كان احدهما حيضا صح الآخر قلت جازان ينقطع الحيض في اثناء غسل الثانية فتفسد ويجب قضائهما لادراك قد الطهارة ولا يقال يقدر وقوع الثانية حيث ينتهى الضيق فلا يجب الأولى لانا نقول هذا يتم في الصبح اما الظهرين فلا فان نهاية الضيق ان تغسل لكل من الصلوتين مع كثرة الدم وقد بقى من الوقت قدر الطهارة مرتين و خمس ركعات فيمكن في اثناء الغسل فيفسد ويجب

والتأمل التام قاض بان الفريضة تجب اذا بقى من الوقت بعد الانقطاع بمقدار الغسل مرتين وخمس ركعات ففي صورة الانقطاع في اثناء الغسل ان بقى من الوقت مقدار الغسلين وخمس ركعات بعد الانقطاع لا يكون ابتداء الغسل في آخر الوقت وان لم يبق بعد الانقطاع هذا لمقدار لاتجب الظهر وكذا الكلام في العصر فان بقى بعد الانقطاع بمقدار الغسل وركعة تجب العصر وتصح ان لم يكن الشروع قبل الانقطاع وان كان الشروع قبله وانقطع في الاثناء فتبطل لاجل انها لم تات بها في آخر الوقت لما بينا من ملاحظة آخر الوقت بالنسبة الى الطهارة والصلوة معاً قال وفيها ايضا ما لفظه او نقول ان صلت دائماً اول الوقت او آخره قضت بعد كل احد عشر صلوة مشتبهة وان كانت تصلى اوله تارة و آخره اخرى قضت بعد احد عشر صلوتين مشتبهين.

قلت قد بينا وجوب الصلوتين في الفرض الاول لا مكان الانقطاع في اثناء الثانية فتفسد الصلوتان ويجب تداركهما وبيننا في الفرض الثاني وجوب ثلث صلوات لا مكان طريانه في الفريضة الاولى وانقطاعه في الغسل لتطهيرها فلا يستقيم ما ذكره وفي الفرض الثالث وجوب اربع لا مكان طريانه في الفريضة الاولى فتفسد الفرضان ويجب قضائهما لادراك قدر الطهارة وفعالها من اول الوقت وامكان انقطاعه في اثناء الثانية فيجب فعلها لادراك قدر الطهارة و خمس ركعات وهذا الذي ذكره يناسب مذهب العامة من اختصاص كل صلوة لوقت لا يشاركتها فيه الاخرى انتهى كلامه رفع مقامه قوله وانقطاعه في الغسل لتطهيرها قد مر الكلام فيه .

والحاصل ان الاتيان بالصلوة اول الوقت و آخره على الترتيب الذي بيناه في الاخران امكن لها ضبط الاول والاخر لا يجب عليها في كل احد عشر يوماً الا قضاء المغرب والعشاء لاحتمال فوات احديهما لاجل تقويت ثلث ركعات بعد الغروب باتيان هذا المقدار من المرة الثانية للعصر بعده.

(الثامن) الغسل لكل صلوة لاحتمال انقطاع الحيض في كل آن من الانات فلا يكفى الجمع بين الصلوتين بغسل واحد لاحتمال الانقطاع بينهما فياتي في اليوم

والليلة بخمسة اغسال فهل يجب سوى الخمسة ثلثة اغسال اخر مع كثرة الدم اوغسل اخر مع التوسط لالكفاية الغسل الواحد للحيض والاستحاضة لحصول الاغتسال بعد الحيض وصدق اتيان الصلوتين بالغسل مع الكثرة وصدق اتيان الغسل قبل الصبح مع التوسط او الكثرة واستمرار حدث الاستحاضة بعد الغسل من كفاية الغسل الواحد لان الغسل قبل الصلوتين او الصبح نزل منزلة ارتفاع الحدث ولذا تصح الصلوة مع استمرار الحدث وليس الاكتفاء بالغسل الواحد مبنيا على التداخل لان المقام ليس مقام التداخل ضرورة ان حدث الاستحاضة باقية بقائها ومورد التداخل ارتفاع دم الحيض والاستحاضة وبقاء الحدث المنتزع منهما فالقائل بالتداخل يقول باكتفاء الغسل الواحد والقائل بعدمه يقول بلزوم الغسلين لرفع الحدثين وفي المقام ينزل الغسل منزلة ارتفاع الحدث ولذا حكم بصحة الصلوة مع بقاء الاستحاضة ولا منافات برفع الغسل حدث الحيض و بين تنزله منزلة ارتفاع الاستحاضة بل مقتضى النظر الدقيق عدم التداخل في صورة ارتفاع الدمين ايضا ضرورة ان الحدث ليس له حقايق مختلفة بل هو حقيقة واحدة يرتفع بغسل واحد فما جزم به الشهيد (قده) في البيان على المحكى بعدم التداخل ولو على القول بالتداخل معناه ان الاكتفاء وعدمه ليسا لاجل التداخل وعدم التداخل لان الاستحاضة لا ترتفع بالغسل بل يجب الغسلان لاحراز الاحتياط بالنسبة الى الحيض والنص بالنسبة الى الاستحاضة .

و ورود النص للاستحاضة لا- يمنع من احراز الاحتياط ومع فرض لزوم تعدد الغسل يقدم غسل الحيض ويؤخر غسل الاستحاضة لئلا تكون بعد غسل الاستحاضة والصلوة فرجة تحرزا عن مفاجات الحدث ومن عرف ان الحيض والاستحاضة والجنابة ليست متنوعة للغسل وان المزال لا يوجد خصوصية في المزيل كما عرفت سابقا لا يتامل في عدم لزوم التعدد وعدم الفرق بين المقدم والمؤخر لان الغسل مناف للحدث لايجابه الطهارة المضادة للحدث المذهبة له ولا يميز بين الاغسال في منشأيتها المطهارة وتنزلها منزلة ارتفاع الحدث.

(التاسع) صوم شهر رمضان كله لاحتمال انقطاع الحيض في كل آن من الانات والغسل في كل ليلة لهذا الاحتمال واذا اغتسل للحيض قبل الفجر كفى عن غسل المستحاضة قبل الفجر لما سبق.

(العاشر) قضاء صوم اكثر ايام الحيض بمعنى اكثر الايام التي يمكن وقوع الحيض وابطال صومها وهي احد عشر يوماً ان علمت بانها لا تحيض في الشهر اكثر من مرة واحد وعشرون يوماً ان جوزت تحيضها اكثر من مرة لجواز حصول في اثناء الاول وزواله في اثناء الحادي عشر ضرورة عدم اختصاصه باحد من اليوم او الليلة طروراً وزوالاً وليس المقام صالحاً لاجراء اصالة عدم التشطير كما انه لا معنى لظهور الايام في تحديد الحيض في غير الملفقة و وجوب احد وعشرين في صورة التعدد يختص بالشهر التام فمع نقص الشهر عن الثلثين لا يجب ازيد من عشرين لان ايام الطهر لا ينقص عن التسعة.

واما قضاء الفوائت في ايام استمرار الدم من الصوم والصلوة والطواف فلا بد من تكرارها بما يوجب اليقين بالبرائة

اما الصوم فان كان الفائت منه يوماً واحداً فاليقين بالبرائة يتوقف على صيام ثلاثة ايام لان اكثر الحيض عشرة ويمكن طوره في الاثناء وزواله كذلك فصام اول يوم من الشهر والحادي عشر منه يجوز وقوعهما معا في حيض واحد وان كان اليوم الثاني في الثاني عشر يجوز وقوعهما في حيضين لجواز كون الاول اخر ايام الحيض والثاني اول ايام الحيض الثاني لكفاية ما بينهما لاقط الطهر فلا بد من صيام يوم آخر قبل الحادي عشر كالتاسع مثلاً لتحصيل اليقين بالبرائة فلو صامت اول الشهر وتاسعه واثني عشره وقع احدها في الطهر فان كان الاول والتاسع من ايام الحيض فالثاني عشر طهر بالقطع واليقين وان كان التاسع والثاني عشر من ايام الحيض فالاول طهر وان كان الاول والثاني عشر من الحيضين فالتاسع طهر قطعاً وهذا لا ريب ولا خفاء فيه.

وان كان الفائت يومين فتحصيل اليقين بالبرائة يتوقف بصيام خمسة ايام

كالاول والتاسع والثاني عشر والسابع عشر والثالث والعشرين ونعرف وقوع اليومين منها في الطهر بالترديد و الدوران فالتاسع والثاني عشر اما ان يكونا طهرين او حيضين او مختلفين يكون التاسع طهراً والثاني عشر حيضاً او بالعكس فان كانا طهرين قضى الامر وعلى الثاني فيكون الاول والثالث والعشرون او السابع عشر طهرين كما يظهر بالتامل اما كون الاول طهراً فلان اجتماع حيضية مع حيضية الثاني عشر لا يكون الا في حيضين و حيضية التاسع مانعة من تعدد الحيض فلا بد من كون الاول طهراً واما كون الثالث والعشرين او السابع عشر طهراً فلانقطاع الحيض قبله لان التاسع ان كان مبتداء الحيض ينقطع في التاسع عشر وان كان منقطع الحيض في الثاني عشر يكون اوله في الثاني فيكون السابع عشر في الطهر فلا يمكن اجتماع حيضية التاسع والسابع عشر والثالث والعشرين لان التاسع والسابع عشر اذا كانا حيضين فلا بد من كونهما من حيض واحد فينقطع قبل الثالث والعشرين وان كان التاسع طهراً والثاني عشر حيضاً يقع الثالث والعشرون في الطهر كما يظهر بالتامل لان حيضية الثاني عشر وان طرئت في آخر اليوم بحيث يبطل الصوم زالت قبل الثالث والعشرين وان طرئت في العاشر يقع الاول ايضاً في الطهر.

وان كان التاسع حيضاً والثاني عشر طهراً يقع السابع عشر قطعاً في الطهر وان زال الحيض في التاسع ولا يمكن احراز البرائة بصيام اربعة ايام وان كان الفاتت ثلاثة ايام فان شئت اتيان الفاتت في ضمن الثمانية اعنى تكرارها مع زيادة يومين تصوم الاول والثاني والثالث والثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر ويومين قبل الثاني عشر و بعد الثالث فهذه الثمانية يحصل المطلوب قطعاً وان ارادت اتيان الثلاثة في ضمن السبعة فتصوم في يوم والتاسع منه والثاني عشر والسابع عشر والثالث و العشرين والسادس والعشرين والرابع والثلاثين وطريق معرفة الصحة و الفساد التردد والدوران فالتاسع والسابع عشر طهران او حيضان او مختلفان يكون التاسع حيضاً والسابع عشر طهراً وبالعكس فان كانا طهرين حصل المطلوب لان الثاني عشر ايضاً يكون طهراً يقيناً .

وان كانا حيضين فالثاني عشر ايضا حيض فان كان بدو هذا الحيض هو التاسع ينقطع في التاسع عشر فيقع الاول والثالث والعشرون والسادس والعشرون في الطهر لان الحيض المنقطع في التاسع عشر لا يطء قبل التاسع والعشرين و ان كان بدو الحيض في الثامن ينقطع في الثامن عشر فيقع الايام الثلاثة في الطهر ايضا وإن كان بدوه في السابع وكان انقطاعه في السابع عشر فكذلك لان المنقطع في السابع عشر لا يطء قبل السابع والعشرين .

و ان كان التاسع حيضاً والسابع عشر طهراً فان كان اول ايام الطهر يشمل الثالث والعشرين والسادس والعشرين ويكون الاول ايضاً من الطهر فان حصل الطهر في اثناء السادس عشر يتم المطلوب بالاول وان كان حصول الطهر في الخامس عشر وانقضائه في الخامس والعشرين يكون الأول والثالث بعد العشرين ايضا من الطهر فيتم العدد وكذا ان كان الحصول في الرابع عشر وان حصل الطهر في اثناء الثالث عشر وكان انقضائه في اثناء الثالث والعشرين يدخل في الطهر الرابع والثلاثون وكذا ان حصل في اثناء الثاني عشر وان حصل في الحادى عشر يكون الثاني عشر ايضاً من الطهر وان حصل في العاشر بان كان التاسع اخر الحيض يكون الثاني عشر والسابع عشر والرابع والثلاثون في الطهر فان الطهر الحاصل في العاشر ينقضى ايامه في العشرين ويطء الحيض وينقطع في الثلثين.

وان كان التاسع طهراً والسابع عشر حيضاً فان كان اول الحيض فالثاني عشر ايضاً طهر والحيض ينقطع في السابع والعشرين و يدخل الرابع والثلاثون ايضاً في الطهر فيحصل العدد وان كان ابتداء الحيض السادس عشر فالثاني عشر والرابع والثلاثون طهران منضمين بالتاسع وتم العدد و ان كان الابتداء من الخامس عشر يدخل في الطهر السادس والعشرون لانه ينقطع في الخامس والعشرين فيكون ايام الطهر اربعة التاسع والثاني عشر والسادس بعد العشرين والرابع بعد الثلثين.

وان طء في الرابع عشر يكون الاطهار التاسع والثاني عشر والسادس بعد العشرين و ان طء في الثالث عشر يكون الأطهار الثلاثة المذكورة ايضاً و ان طء

في الثاني عشر يدخل في الظهر الثالث بعد العشرين لانقطاعه في الثاني بعد العشرين وان كان بدو الحيض في الحادى عشر فيكون الاطهار التاسع والثالث والسادس بعد العشرين و ان طرء في العاشر يدخل فى الطهر الاول ايضاً فيكون الاطهار اربعة الاول والتاسع والثالث والسادس بعد العشرين .

والحاصل ان اتيان فوائت الصوم فى ايام الاستمرار لا يمكن الا بالتكرار اعنى الاتيان بالضعف مع زيادة يوم ولا يمكن تحصيل اليقين باقل من ذلك ولا يتوقف على اليومين بعد الضعف واما قضاء الصلوة والطواف فلا بد ان يكون على النهج المذكور في الصوم لتحصيل اليقين بالبرائة.

هذا تمام الكلام فى الاحتياط وقد عرفت ان وظيفتها اى المستحاضة الاخذ بمضمون المرسلة والتخير بين الست والسبع وان الاحتياط مستلزم لطرح المرسلة المعول بها بين الاصحاب وهى دالة على التخير فالاحتياط لامورد له مع اختيار الست او السبع .

و الذاكرة الموقت الناسية للعدد تختار الست او السبع فى ذلك الوقت فالذاكرة لاول الوقت اكملته باحدهما والآخر الوقت جعلت احدهما قبل الوقت وللوسط اكملته بالطرفين وللأوسط ينبغى اختيار السبع ان كان واحد او الست ان كان الاوسط يومين .

وبعد اختيار احد العددين من الست او السبع فهى فى حكم الحائض شرعاً ويجرى عليها حكمها فى تلك الايام وبعد انقضائها تغتسل و يجرى عليها حكم الاستحاضة مع ان الدم على لون واحد قبلها وفيها وبعدها وهذا معنى التحيض الذي قال (ص) تحيضى فى كل شهر فى علم الله ستة اوسبعة فلولا الرواية ليس لنا طريق الى تميز دم الحيض من دم الاستحاضة بل ليس لنا الحكم بحيضية شيء من هذ الدم المستمر لانه دم واحد و وحدته مانعة ان اتصافه بصفتين مختلفتين فمع طرح الروايات الواردة فى المقام يجب القول بكون مجموع الدم استحاضة لان الحيض لايزيد عن العشرة والدم الواحد لا يمكن ان يكون حيضاً واستحاضة معا

الا ان يقال بعدم اختلاف الحيض و الاستحاضة بحسب الذات وهو خلاف صريح الروايات .

والحاصل ان التخيير بين الست والسبع حكم شرعى ناظر الى التعديل بين اقل الحيض واكثره كما بينا سابقاً ومع الاغماض عن مفاد المرسلة وما ورد في هذا الباب لبيان الوظيفة يتعين كون الدم المستمر استحاضة لانه دم واحد تجاوز عن العشرة التي هي حداكثر الحيض ولا يقاس بدم ذات العادة المستمر المتجاوز عن العشرة لان الاعتياد من فصول الحيض ولا بما له تميز لان التميز واختلاف اللون يكشف عن تعدد الدم واما مع اتحاد اللون والاستمرار فالمعين هو الاستحاضة سيما في المبتدئة لعدم استحالة خلو المرثة عن الحيض فالشارع نزل الست او السبع منزلة العادة وتخصيصهما بالتنزيل لكونهما اقرب الى الاعتدال.

فمورد المرسلة هو الاشتباه من الثلاثة الى العشرة فلو ايقنت ان حيضها ليس باكثر من خمسة لكن الاشتباه بين الثلاثة والاربعة والخمسة فلايجوز اختيار السبع والست لها فانها على يقين بعدم تجاوز حيضها عن الخمسة فالتعديل يلاحظ بالنسبة الى المشتبهات و يحتمل وجوب جعل الخمسة فى الفرض حيضاً لانها اقرب الى الوسط وكيف كان فالوظائف عند الاشتباه واما مع العلم بالمقدار فالمتبع العلم ولو ايقنت بان حيضها اكثر من السبع والاشتباه بين العشرة والتسعة والثمانية فلم يكتف بالسبع لانها تعلم بكونه أكثر من السبع فالتعديل بين المشتبهات ويمكن الاكتفاء بالثمانية لقربها بالوسط .

ثم ان هذه الوظائف المقررة للمستحاضة من اتباع العادة و التميز و اختيار الست او السبع والرجوع الى الاقارب يجب اتباعها والعمل بها ما لم ينكشف خلافها فان انكشف خلافها يجب عليها التدارك و الجبران بالقضاء او الاعادة لانها احكام ظاهرية مقررة للجاهل فوجوب اتباعها منحصر في زمان الجهل واما بعد العلم بالخلاف فيجب التدارك لعلمها بانها لم تات بالواجب عليها والامر الظاهري لا يغير الامر الواقعي فهي محكومة بالحكم الواقعي وانما يكتفى بالامر الظاهري وما يستفاد

منه مادام الجهل بالحكم الواقعي باقيا واما بعد وضوح الامر فلا معنى لاجزاء الامر الظاهري وليست المستحاضة التي استمر بها الدم موضوعا مغايرا للحائض لها حكم مخالف في قبال الحكم الواقعي للمحائض بل الجهل بحال الدم ونسيان العادة او جباه-ذا الحكم الظاهري والجهل والنسيان من الاعذار بالنسبة الى الحكم الواقعي فهي معذورة في عدم اتيان الحكم الواقعي مادام العذر موجوداً و اما بعد ارتفاع العذر وانكشاف الامر والعلم بعدم اتيان ما وجب عليها لا يمكن لها الاعتذار بالاعذار المرتفعة كما انها لو قطعت بكون الدم من الاستحاضة او القرحة وعملت بموجب القطع ثم انكشف كون الدم من الحيض يجب عليها قضاء ما يجب على الحائض قضائه

(وام) الاحكام فهي امور :

منها حرمة الصلوات الواجبة والطواف الواجب والصيام الواجب بمعنى حرمة اتيان الواجبات المشروطة بالطهارة والامثال به في حال الحيض لان الحيض حالة قدرة مانعة من صحة العبادة المشروطة بالطهارة وحيث ان الامثال اعنى ايجاد العبادة ممنوع في الشرع في هذه الحالة القدرة يستتبع الحرمة مع كون العبادة واجبة في نفس الامر عليها فهذه العبادة الواجبة في الواقع المتعلقة عليها يحرم عليها اتيانها لان الحيض حالة يمنع عن الاستفادة بالاتيان الذي هو الامثال فالمنع تعلق بالمرحلة الثالثة للحكم اعنى مرحلة التنجز فالحائض يجب عليها العبادة ومنعت عن الامثال لاتصافها بهذه الصفة القدرة المتقدرة بالحكم الوجوبي ثابت لموضوعه اعنى الصلوة او الصوم اوغيرهما متعلق على المرثة الحائض حين اتصافه بالحيض و الحيض منع من تنجز هذا الحكم بل صار سبباً لحرمة الايجاد فطبيعة الصلوة واجبة و ايجادها حرام في تلك الحالة وكذا الحال في الصوم والطواف الواجبين ولا- منافات بين وجوب طبيعة العبادة وحرمة ايجادها في حالة خاصة فالمستحيل هو وجوب الطبيعة وحرمة الامثال والايجاد في جميع الاحوال فحيث ان الطهارة شرط في صحة الصوم و الحيض حدث مضاد لها يبطل الصلوة في حال

ص: 556

الحيض بمعنى ان الامتثال في حال الحيض لا يجوز لها فلا يمكن وما اكنفى الشارع ببطلان الصلوة حال الحيض بل حرمها عليها لشدة قذارة هذه الحالة الغير المجامعة للصلوة الشريفة قال مولانا ابو جعفر الباقر (ع) في صحيحة زرارة اذا كانت المرثة طامتا فلا تحل لها الصلوة.

وروى في العيون والعلل باسانيده عن الفضل بن شاذان عن الرضا (ع) قال اذا حاضت المرثة فلا تصوم ولا تصلى لانها في حد نجاسة فاحب الله ان لا يعبد الاظاهراً ولانه لا صوم لمن لا صلوة له وفي صحيحة اخرى اذا دفقته يعنى الدم حرمت عليها الصلوة.

وظاهر هذه الاخبار يكشف عن ان حرمة الصلوة بل الصوم لاجل شدة قذارة حدث الحيض وشرافة العبادة وعدم المناسبة بين الشرافة والقذارة وان حقيقة الصلوة وماهيتها منافية لقذارة الحيض فالحرمة ذاتية لا تشريعية وبعد ظهور الدليل لا يبقى مورد لاجراء الاصل وليس مفاد الروايات رفع الوجوب عن الصلوة او الصوم ب---ل اثبات الحرمة لاتيانهما في تلك الحالة فالوجوب ثابت للصلوة والصوم والطواف حين حرمة الاتيان متعلق عليها ولذا يجب عليها قضاء الصوم مع ان القضاء فرع المتعلق لعدم تحقق الفوت من غير تعلق بالحكم بالحرمة تصرف في مرحلة التنجز فبدل الشارع الوجوب الذى يحكم به العقل بالحرمة في هذه الحالة يعنى خصص الحكم العقلى بغير هذه الحالة لان له التصرف في مرحلة التنجز ايضاً فحرم الشارع الامتثال في حالة الحيض وخصه بحالة الطهارة ولم يتصرف في مرحلة الثبوت او التعلق بل ابقى المرحلتين على حالهما ولذا يترتب على الفوت المرتب على التعلق القضاء وما ورد من عدم وجوب قضاء الصلوة ليس لاجل عدم تعلق وجوبها على ثمة الحائض بل عدم الوجوب ارفاق بحال المرثة وعفو عنها كما لا يخفى على الناظر في الروايات الدالة على عدم الوجوب والتعبير بعدم الكلمات الانعقاد في بعض لا ينافي ذاتية حرمة الامتثال لانه حكم اخر للصلوة والصوم فان حرمة الاتيان بالصلوة امر وعدم انعقادها بمعنى بطلانها امر آخر يجتمعان تارة ويفترقان اخرى

فمس كتابة القرآن حرام عليها ولا معنى لعدم انعقاده منها لان المس امر لا يتطرق فيه البطلان اعنى عدم الانعقاد لان تحققه لا يتوقف على شرط من الشروط لانه من الامور الواقعية التي لا يعتبر في حقيقتها امر من الامور و اما الصلوة والصوم حيث انهما من الامور المجعولة المشروطة بالشرائط المقررة فى الشرع فيتوقف صحتها على تحقق الشرائط المشروطة بها فصرف تحقق اجزاء الصلوة لا يكفي في صحتها كما ان نفس التوطن للمساك لا يكفي فى تحقق الصوم المطلوب فى الشرع لان الحيض جعل مفطرا للمرئة الحائض .

والحاصل ان التعبير لعدم الانعقاد بدل التحريم لا يدل على ان حرمة صلوة الحائض حرمة تشريعية بل عدم الانعقاد ليس بدلا عن التحريم لانه من احكام عبادات الحائض في قبال التحريم .

واما ثمرة هذا النزاع فقال بعض الاعلام رضوان الله عليه وانما تظهر الثمرة في حسن الاحتياط بها بفعل الصوم والصلوة الواجبين او المندوبين عند الشك في الحيض مع فرض عدم اصل او عموم يرجع اليه فان قمنا بالتحريم الذاتي لم يحسن له الاحتياط سيما بفعل المندوبة انتهى .

وهذا الفرض الذي ذكره لا يتحقق في الخارج بالنسبة الى الاصل وان امكن تحققه بالنسبة الى العموم .

واما الطواف فيحرم عليها ولا يصح واجبا كان او مندوبا ضرورة استلزامه دخول المسجد المحرم عليها وعدم مناسبة قذارة الحيض حضور بيت الله الحرام واما اشتراط الطهارة المفقودة فيها فيوجب البطلان لا الحرمة مع قطع النظر عن الصلوة التي هي جزء من الطواف ويمكن القول بالحرمة مع قطع النظر عن الصلوة ايضا لان الطواف صلوة بحسب الواقع وفي النبوى (ص) خطابا للحائض اصنعى ما يصنع الحاج غيران لا تطوفى ولا فرق في حرمة الطواف بين الطواف الذي هو جزء من الحج وبين غيره ضرورة تحقق مناط الحرمة في كليهما ولا فرق بين بقاء الدم وبين انقطاعه في حرمة الصلوة والطواف لان اشتراط صحة الصلوة والطواف على الطهارة المتوقفة

على الغسل مما لا خلاف فيه .

و اما الصوم فمادام بقاء الدم كالصلوة والطواف واما بعد انقطاع الدم وقبل الغسل ففيه قول لعدم الاشتراط والاصح الاشتراط مطلقا لان حالة القذارة المانعة من جواز العبادة لا ترتفع الا بالغسل .

ومنها حرمة مس كتابة القرآن وقد مر في مبحث الحدث الأصغر ما يدل على حرمة المس والحاق اسماء الله الحسنى واسماء الانبياء والائمة المعصومين و معنى المس وخصوصيات الكتابة مما لا يزيد عليه وقذارة الحيض اشد من قذارة الجنابة التي هي الحدث الاكبر .

ومنها حرمة قراءة آيات السجدة و بينا سابقا ان المراد هو ما يوجب قرائته او سماعه او استماعه السجدة وليس في الاخبار ما يدل على حرمة السورة المشتملة على آيات السجدة ولا الايات المشتملة على ما يوجب السجدة روى زرارة عن ابي جعفر في حديث قال قلت له الحائض و الجنب هل يقرآن من القرآن شيئا قال نعم ما شاء الا السجدة ويذكر ان الله على كل حال.

وفي حسنة محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر (ع) و الجنب و الحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب و يقرآن من القرآن ما شاء الا السجدة فاستثنى (ع) من مشيتهما في قراءة القرآن السجدة ومن الواضح ان مجموع السورة والاية ليس من السجدة لعدم ايجاب قرائتهما و استماعهما السجدة فينحصر المنع فيما يوجب السجدة.

الا- ان المحقق قال في المعتمد يجوز للجنب و الحائض ان يقرأ ما شاء من القرآن الاسور العزائم الأربع وهي (اقرأ باسم ربك) (والنجم) (وتنزيل السجدة) (وحم السجدة) وروى ذلك البنزطى في جامعه عن الحسن الصيقل عن ابي عبد الله (ع) ولم ينقل متن الخبر لينظر في دلالة على المطلوب الا انه (قده) اجل شأبا واعلى قدراً من ان يخفى عليه مفاد الرواية فلا بد ان يحمل على ما لا ينافي الروايتين المذكورتين او يحمل الروايتان على ما يتحد مع هذه الرواية والاول اولي

ومنها حرمة الليث في المساجد مسجداً ودخول المسجدين مسجد الحرام و مسجد المدينة روى جميل بن دراج عن أبي عبد الله (ع) قال المجنب ان يمشى في المساجد كلها ولا يجلس فيها الا المسجد الحرام ومسجد الرسول (ص) و الحائض اقذر من الجنب كما مر ورفع محمد بن يحيى عن ابي حمزة قال قال ابو جعفر (ع) اذا كان الرجل نائماً في المسجد الحرام او مسجد الرسول (ص) فاحتلم فاصابته جنابة فليتميم ولا يمر في المسجد الا متمماً حتى يخرج منه ثم يغتسل وكذلك الحائض اذا اصابها الحيض تفعل ذلك ولا بأس ان يمر في ساير المساجد ولا يجلسان فيها .

وروى الصدوق في العلل على ما حكى في الوسائل باسناده عن زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا قال الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين ان الله تبارك و تعالي يقول ولا جنبا الا عابري سبيل حتى يفتسلوا الحديث.

وروى محمد بن مسلم في الحسن عن أبي جعفر قال قال ابو جعفر في حديث الجنب والحائض يدخلان المسجد مجتازين ولا يقعدان فيه ولا يقربان المسجدين الحرميين ومقتضى حرمة اللبث في المسجد التيمم فيه اذا طرء الحيض فيه كما اشار في المرفوعة الا اذا كان زمان الخروج اقل من زمان التيمم فيخرج او مساويا معه فتنخير.

وقد بينا في مبحث الجنابة تنزل الروضات المقدسة والمشاهد المشرفة منزلة مسجد الحرام ومسجد الرسول بيان لا يبقى للمناظر فيه ريب فمن عرف منزلتهم من الله عرف منزلة بيوتهم ومنزلتهم في حال الحيوة ومشاهدهم المشرفة بعد الحيوة .

منها عدم جواز وضعها شيئاً في المسجد قال ابو جعفر (ع) في رواية زرارة و محمد بن مسلم الحسنة بل الصحيحة و يأخذان من المسجد ولا يضعان فيه شيئاً قال زرارة قلت له فما بالهما يأخذان منه ولا يضعان فيه قال لانهما لا يقدران على اخذ

ما فيه الا منه ويقدر ان على وضع ما بيدهما في غيره وروا هذه الرواية على بن ابراهيم في تفسيره مرسل على ما فى الوسائل عن الصادق (ع) الا انه قال ويضعان فيه الشيء ولا يأخذ ان منه فقال ما بالهما يضعان فيه ولا يأخذ ان منه فقال لانهما يقدران على وضع الشيء فيه من غير دخول ولا يقدران على اخذ ما فيه حتى يدخلوا وهاتان الروايتان مع اختلاف مضمونهما متحدان في اصل المقصود وهو تجنب الجنب والحائض عن المسجد فقد يستتبع الاخذ منه الدخول فتمنع من الاخذ واما مع عدم استتباع الاخذ الدخول فيلاحظ تجنب ما في يدهما عن المسجد فما كان بيدهما لا يضعان في المسجد لان المصاحبة اوجبت قذارة ما بايديهما فلا تضع الحائض او الجنب ما اكتسب القذارة منهما بمصاحبتهم في المسجد واما الاخذ منه فلا يضر بشرافة المسجد اذا لم يستتبع دخولهما فا الشيء المأخوذ يستقذر بعد بعده عن المسجد.

فالمقصود بعد الحائض والجنب و ما استقذر منهما عن المسجد مهما امكن و يحتمل ان يكون المرسل اشتباهاً من الراوى لصحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) قال سئلته كيف صارت الحائض تأخذ ما في المسجد ولا تضع فيه قال لان الحائض تستطيع ان تضع ما في يدها في غيره ولا- تستطيع ان تاخذ ما فيه الا منه وهذه الصحيحة موافقة لصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم مخالفة المرسل والتأمل التام في مفاد الصحيحتين يرشد المتأمل الى ان المراد هو التجنب عن قذارة الحائض وقذارة ما في يدها .

و اما السجدة عند سماع العزائم او قرائتها عمداً عصياناً أو سهواً او نسياناً فمقتضى اطلاق اداة السجود و عدم ما يدل على اشتراط الطهارة للسجدة و مانعية الحيض عن وجوبها او صحتها وجوبها عليها وتدل على الوجوب رواية ابي عبيدة الحذاء الصحيحة قال سئل ابا جعفر عن الطامث تسمع السجدة فقال ان كانت من العزائم فلتجسد اذا سمعتها وموثقة ابي بصير المروية في الكافي المستندة في محكى السرائر و المعتمر و الخلاف والتذكرة الى ابي عبد الله (ع) قال قال اذا قرء شيء

من العزائم الاربع وسمعتها فاسجد وان كنت على غير وضوء وان كنت جنباً وان كانت المرثة لاتصلي وسائر القرآن انت فيه بالخيار ان شئت سجدت وان شئت لم تسجد وموثقة اخرى عن سماعة عن ابي بصير عن ابي عبدالله (ع) قال والحائض تسجد اذا الله سمعت السجدة.

ويدل على عدم الوجوب موثقة غياث عن جعفر عن ابيه (ع) قال لا تقضى الحائض الصلوة ولا تسجد اذا سمعت السجدة وصحيحة البصرى عن الحائض يقرأ القرآن وتسجد سجدة اذا سمعت السجدة قال تقرأ ولا تسجد بل يمكن الاستدلال للحرمة بما دل على حرمة قراءة العزائم فان تخصيص العزائم بالتحريم لاجل استتباع قرائتها السجدة فتحريم القراءة يدل على تحريم ما يترتب عليه أى السجدة ولكن الانصاف ان القراءة محرمة من غير نظر الى استتباعها السجدة وما دل على الوجوب اولى بالاتباع مما دل على عدمه لان القول بالمنع يحكى عن ابي حنيفة والشافعي واحمد رؤساء المذاهب الثلاثة وسجدة التلاوة ليست من الواجبات المشروطة بالطهارة كسجدة الشكر واشتراط الصلوة بالطهارة لا يقتضى اشتراط اجزائها بها في صورة الانفراد الا ان يكون الايتان بالجزء قضاءً لما فات .

وقد يفرق بين السماع والاستماع ويحكم بالوجوب مع الثاني وعدمه الاول استناداً الى موثقة عبدالله بن سنان قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن رجل سمع السجدة تقرأ قال لا يسجد الا ان يكون منصتاً لقرائته مستمعاً لها أو يصلى بصلوته فاما ان يكون يصلى في ناحية وانت تصلى في ناحية اخرى فلا تسجد لما سمعت وليس في الروايات الدالة على الوجوب اشعار الى الانصات والاستماع بل السبب فيها هو السماع وموثقة ابن سنان اخص مورداً فان النهي عن السجدة بصرف السماع مخصوص بحال الصلوة كما هو صريح الرواية فلا يحمل السماع على الاستماع في غير حال الصلوة .

والحاصل ان السجدة حين سماع ما يوجب السجدة تجب على السامع وان كان حائضاً والروايات دالة على سببية السماع لا الاستماع و الموثقة مع انها ناظرة

الى مورد مخصوص لا يصح تفسير الروايات بها مع ان السماع لا يجوز استعماله في الاستماع لاختلاف المعنيين فما لم يتهيؤ المجرد بهيئة المزيد فيه لا يستفاد منه ما يستفاد منه"

وحمل العلامة (قده) في المختلف قوله (ع) ولا تسجد بلا تقرأ العزيمة مع ان متن السؤال سئلته عن الحائض تقرأ القرآن وتسجد السجدة اذا سمعت السجدة واجاب الامام الا عن هذا السؤال بقوله تقرأ ولا تسجد .

ويحرم على زوجها وطبها ويكفي في اثبات شدة حرمة الوطى ما ورد عن الصادق (ع) انه قال لا يبغضنا الا من خبث ولادته او حملت به امه في حيضها وعن ام سلمة قال سمعت رسول الله (ص) يقول لعلى (ع) لا يبغضكم الا ثلثة ولد الزنا و منافق ومن حملت به امه وهي حائض وعن ابي ايوب عن رسول الله (ص) انه قال لعلى لا- يحبك الا- مؤمن ولا- يبغضك الا منافق او ولد الزنية او من حملته امه وهي طاهمت وعن ابي رافع عن علي (ع) قال قال رسول الله (ص) من لم يحب عترتي فهو لاحدى ثلث اما منافق واما لزنية واما امرء حملت به امه في غير طهر وفي اخبار اخر ان الوطى في حال الحيض يوجب الجذام والبرص والاخبار الناهية عن الوطى في الحيض مستفيضة.

والاجماع منعقد على حرمة الوطى في القبل و هل يحرم سوى الوطى في القبل من الاستمتاع كالوطى في الدبر والتفخيذ وغيرهما ذهب علم الهدى رضى الله عنه في شرح الرسالة على ما حكى عنه في المختلف الى عدم حلمية الاستمتاع منها الا بما فوق الميزر وحرمة الوطى في الدبر .

واستدل رضوان الله عليه بقوله تعالى ولا تقر بوهن حتى يطهرن وبقوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض وتفسير قوله تعالى في المحيض بزمان الحيض وبما رواه عبيد الله الحلبي عن ابي عبدالله الا في الحائض ما يحل لزوجها منها فقال تا تزر بازار الى الركبتين وتخرج سرتها ثم له ما فوق الازار وبما رواه ابوبصير عن الصادق (ع) قال سئل عن الحائض ما يحل لزوجها منها فقال تا تزر بازار الى

الركبتين وتخرج ساقها وله ما فوق الازار .

واجاب العلامة (قده) عن الاية الاولى ان حقيقة القرب ليست مراده بالاجماع فيحمل على المجاز المتعارف وهو الجماع في القبل لان غيره نادر .

وفيه ان عدم ارادة حقيقة القرب لا اشكال فيه ولم يدع المستدل ارادة حقيقة القرب الا ان عدم ارادة حقيقة القرب لا يدل على تخصيص القرب بالوطى في القبل وعدم شموله الوطى فى الدبر عن الاية الثانية باحتمال ارادة موضع الحيض قال بل هو المراد قطعاً فان اعتزال النساء مطلقاً ليس مراداً بل اعتزال الوطى في القبل.

وفيه ان موضع الحيض وغير موضع الحيض يستفاد من اعتزال النساء فلا يحتاج الى ذكر موضع الحيض فان اعتزال النساء كناية عن عدم الاستمتاع عنها فيكون ذكر موضع الحيض تذكيراً لقوله تعالى شأنه فاعتزلوا النساء يدل على حرمة الاستمتاع عنها بتمام انحائه الا ان الاخبار دلت على ان المراد ليس حرمة جميع انحاء الاستمتاع واجاب عن الحديث انه محمول على الكراهة ولان اباحة ما فوق السرة ودون الركبة لا تقتضى تحريم ما عداه فلا يدل على مطلوبه وفيه ان السؤال في الحديثين عما يحل للزوج منها واجاب الامام (ع) ان ما يحل له فوق الازار ولم ينه عن الاستمتاع عن تحت الازار حتى تحمل على الكراهة فلا يصح حملها على الكراهة.

واحتج هو (قده) بعموم الاذن بقوله تعالى فاتوحر ثكم أنى شئتم السالم عن معارضة النهى المختص في القبل في قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض أي في موضع الحيض وقد مر تفسير السيد رضى الله عنه المحيض بزمان الحيض وهو اولى من تفسيره بموضع الحيض فان اعتزال النساء يعم موضع الحيض وغيره فمفعول اعتزلوا هو النساء وفي المحيض متعلق به فلو كان المقصود الاعتزال عن محل الحيض لا يناسب اتيان كلمة فى فانه حينئذ بدل عن النساء والاعتزال لا يتعدى بفى لانه متعد بنفسه.

والحاصل ان دقيق النظر يهدى الناظر الى ان المراد من لفظ المحيض هو زمان

الحيض لا مكانه كما فسر السيد رضوان الله عليه فلا يختص وجوب الاعتزال بالقبل ف التخصيص زمانى ولا منافات بين عموم الاذن وبين وجوب الاعتزال عنهن في زمان الحيض لعدم التعارض بين العموم والخصوص .

وبما رواه الشيخ (ره) عن عبدالله بن بكير عن بعض اصحابنا عن ابي عبدالله (ع) قال اذا حاضت المرئة فلياتها زوجها حيث شاء ما اتقى موضع الدم و عبدالله فطحى والرواية مرسله وبما رواه عن عبد الملك بن عمرو قال سئلت ابا عبد الله (ع) ما لصاحب المرئة الحائض منها فقال كل شيء ماعدا القبل منها بعينه وفي طريق هذه الرواية منصور بن يونس واسحاق بن عمار (والاول) واقفى (والثاني) فطحى و ما رواه عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله (ع) في الرجل ياتى اهله فيها دون الفرج وهي حائض قال لا بأس اذا اجتنب ذلك الموضع وفي طريقها على بن حسن بن فضال وهو فطحى فهذه الروايات لا يقاوم رواية الحلبي ويؤيدها موثقة عبد الرحمن بن ابي عبدالله قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن الرجل ما يحل له من الطامث قال لا شيء حتى تطهر .

ولك ان تقول باستحباب ما دلت عليه رواية الحلبي وامثالها وبارتفاع الحضر عما دون الفرج كما هو مفاد الروايات المذكورة وامثالها لانها كثيرة كما فعل الشيخ رضوان الله عليه في التهذيب وقال ويجوز ان يكون وردت للمتمتية لانها موافقة لما ذهب اليه كثير من العامة فلانافات بين الروايات .

وهل يجب الكفارة على الوطى في الحيض قولان فذهب بعض الاصحاب الى عدم الوجوب للاصل وصحيحة عيص بن القاسم قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن رجل واقع امرئته وهي طامث قال لا يلتمس فعل ذلك ونهى الله ان يقربها قلت فان فعل اعليه كفارة قال لا اعلم فيه شيئاً يستغفر الله وقوله (ع) لا اعلم فيه شيئاً كناية عن عدم شيء بحسب الواقع ضرورة الملازمة بين وجود الحكم في الواقع وبين علم الامام (ع) فقوله (ع) لا- اعلم فيه شيئاً ابلغ فى نفى الوجوب من قول القائل لا- يجب فيه شيء لأن الكناية ابلغ من التصريح ولا ينافي هذا القول استحباب الكفارة وان كان الاستحباب ايضاً شيئاً لأن السؤال عن الوجوب فالنفى يتوجه اليه

ويدل على عدم الوجوب ايضاً موثقة زرارة عن احدهما قال سئلته عن الحائض ياتيها زوجها قال ليس عليه شيء يستغفر الله ولا يعود واما موثقة ليث المرادي قال سئلت ابا عبد الله عن وقوع الرجل على امرته وهي طامت خطأ قال ليس عليه شيء وقد عصى ربه فلا يدل على المطلوب لان حكم الخطاء لا يجرى في العمدة.

وبعض الاصحاب حكم بوجوب الكفارة على الواطى ففي اول الحيض دينار وفي وسطه نصف دينار وفي آخره ربع دينار استناداً في وجوب الدينار الى صحيحة محمد بن مسلم قال سئلته عن من أتى امرأته وهي طامت قال يتصدق بدينار ويستغفر الله وفي وجوب نصف الدينار الى موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) قال من أتى حائضاً فعليه نصف دينار يتصدق به يحتمل الصحيحة على كون الوطى في اول الحيض والموثقة على كون الوطى في وسط الحيض وفي وجوب الربع الى موثقة عبيد الله بن علي الحلبي عن ابي عبد الله (ع) عن الرجل يقع على امرأته وهي حائض ما عليه قال يتصدق على مسكين بقدر شبعه قال الشيخ في التهذيب المعنى فيه اذا كان قيمته ما يبلغ الكفارة.

والذي يكشف عن ذلك ما اخبرني به الشيخ ايده الله عن احمد بن محمد بن محمد عن ابيه وذكر الوسائط الى ان قال عن عبد الملك بن عمرو قال سئلت ابا عبد الله عن رجل اتى جاريته وهي طامت قال يستغفر ربه قال عبد الملك فان الناس يقولون عليه نصف دينار او دينار فقال ابو عبد الله فيتصدق على عشرة مساكين هذا محمول اذا كان الوطى في آخر الحيض لانه لو كان في اوله او وسطه الماعدل عن كفارة دينار او نصف دينار ما قدمناه ولما كان آخر الحيض وراى ان ما يلزمه من الكفارة ان يفرضه على عشرة مساكين امره بذلك.

ثم قال والذي يقضى على جميع ما قدمناه من التفاصيل ما رواه محمد بن احمد بن يحيى عن بعض اصحابنا عن الطيالسي عن احمد بن محمد عن داود بن فرقد عن ابي عبد الله (ع) في كفارة الطمث انه يتصدق اذا كان في اوله بدينار وفي وسطه نصف دينار وفي آخره ربع دينار قلت فان لم يكن عنده ما يكفر قال فيتصدق على

مسكين واحد والا استغفر الله ولا تعود فان الاستغفارتوبة وكفارة لكل من لم يجد السبيل الى شيء من الكفارة.

وحمل (قده) صحيحة عيص بن قاسم وموثقة زرارة على انه اذا لم يعلم انها حائض والناظر فيهما يقطع بعدم صحة هذا الحمل سيما بالنسبة الى الصحيحة فقله (ع) لا يلتمس فعل ذلك فقد نهى الله ان يقربها لا يلائم الجاهل لان الجاهل لا يلتفت الى النهى وقول الراوى بعد جواب الامام (ع) فان فعل يكشف عن ان السؤال عن العالم بالحضية فان معنى هذا القول ان الواطى وفعل وحينئذ اعليه كفارة ام لا ولو كان السؤال عن الجاهل كان المناسب للمقام قول الراوى هو لا يعلم بالحضية حتى ينتهى عن النهى بل الامام (ع) لا يمكن ان يجيب بهذا الجواب اذا كان السؤال عن الجاهل الأترى الى جوابه (ع) عن سؤال ليث المرادى عن وقوع الرجل على امرئته وهى طامت خطأ حيث قال من اول الامر ليس عليه شيء وموثقة زرارة وان لم تكن نصافى العالم الا انها ظاهرة فيه وفى قول الامام ولا يعود اشعار بكون السؤال عن العالم و من اعجب الامور التوفيق بين موثقة الحلبي الأمر بالتصدق على مسكين بقدر شبعه و بين ما رواه عن عبد الملك بن عمرو الأمرة بالتصدق على عشرة مساكين مع اختلافهما في الموطوءة مع كون الحكم الوجوب فهذه الاختلاف لا يرتفع الا بالحمل على الاستحباب و اما رواية داود بن فرقد فلا يصح ان تكون مفسرة لغيرها لانها مرسله لا يعتمد عليها سيما مع عدم كون المرسل من اصحاب الاجماع .

فالأوفق بقواعد الاستنباط حمل الروايات على الاستحباب فح يرتفع التعارض من البين وبه يحصل الجمع بينها الذى اولى من الطرح مهما امكن والقائل

بالوجوب لا بد له الاطرح ما ينفي الكفارة مع صحته ووثاقته .

ان قلت كيف ترضى بحمل الروايات على الاستحباب والقول بانه اوفق بقواعد الاستنباط مع ذهاب الاساطين من الاصحاب الى الوجوب.

قلت حملهم على القول بالوجوب الاجماع المنقول عن بعض الاعلام الاقدمين

رضوان الله عليهم وما قلنا من كونه اوفق بالقواعد فهو عند من يرى حصر الحجة في الكتاب و السنة سيما مع وجود المخالف للاجماع على ان الشيخ رحمه الله مع كونه ممن استند في بعض كتبه بالاجماع ذهب في الاخر الى الاستحباب وفي المقام كلام للمحقق رضوان الله عليه في المعبر رافع للحيرة والشكوك قال مسألة وفي وجوب الكفارة على الزوج بوطى الحائض روايتان احوطهما الوجوب هو مذهب الشيخ (ره) في الجمل والمبسوط و به قال المفيد (ره) وعلم الهدى رضى الله عنه في المصباح وابنا بابويه وكذا قال احمد في احدى الروايتين وقال الشيخ في الخلاف ان كان جاهلا بالحيض او بالتحريم لم يجب عليه ويجب على العالم بهما واستدل باجماع الفرقة وكذا استدل علم الهدى رضى الله عنه وقال الشيخ (ره) في النهاية يتصدق بدينار في اوله وبنصف دينار في وسطه و بربع دينار في آخره كل ذلك ندبا واستحباباً و يدل على الاول ما رووه عن ابن عباس ان النبي (ص) قال الذي ياتي امرته وهي حائض يتصدق بدينار او نصف دينار والتخير في الواجب لا يتحقق فيلزم التفصيل ومن طريق الاصحاب ما رواه داود بن فرقد عن ابي عبد الله (ع) في كفارة الطمث انه يتصدق اذا كان في اوله بدينار وفي اوسطه بنصف دينار وفي آخره بربع دينار قلت فان لم يكن عنده ما يكفر قال فيتصدق على مسكين واحد والا استغفر الله يعود فان الاستغفار توبة و كفارة لكل من لم يجد السبيل الى شيء من الكفارة

اما احتجاج الشيخ وعلم الهدى رضوان الله عليهما بالاجماع فلا نعلمه وكيف يتحقق الاجماع فيما يتحقق فيه الخلاف ولو قال المخالف معلوم قلنا لا- نعلم انه لا- مخالف غيره ومع الاحتمال لا يبقى وثوق بان الحق في خلافه وقد قال ابن بابويه (ره) في المقنع يتصدق على مسكين وجعل ما رواه المفيد وعلم الهدى رواية و اما ابن عباس فقد رده الشافعي وابو حنيفة ومالك ولو ثبت اصله لم يطرحوه واما خبر داود بن فرقد فمطعون في سنده لان الراوي محمد بن احمد بن يحيى عن بعض اصحابنا عن الطيالسي عن احمد بن محمد عن داود وقد ذكر النجاشي ان محمد بن احمد

هذا كان ثقة في الحديث الا ان اصحابنا قالوا كان يروى عن الضعفاء ويعتمد المراسيل ولا يبالي عمن اخذ وليس عليه في نفسه طعن وفي روايته مقطوعة والطيبالسي ضعيف هو معارض باحاديث عدة نحن نذكرها ويدل على ما ذكره الشيخ في النهاية مارواه احمد بن محمد بن عيسى عن صفوان عن عيص بن القاسم قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن رجل واقع امرئته وهي طامث قال لا يلتمس فعل ذلك ونهى الله ان يقربها قلت فان فعل فعليه كفارة قال (ع) لا اعلم فيه شيئاً يستغفر الله تعالى.

وروى ايضاً عن احمد الحسن عن ابيه عن حماد عن حريز عن زرارة عن احمد الحسن احدهما قال سئلته عن الحائض ياتيها زوجها فقال ليس عليه شيء يستغفر الله ولا يعود ويؤيد ما ذكره الشيخ في النهاية انه مقتضى البرائة الاصلية ولانه ابقاء المال المعصوم على صاحبه مع عدم اليقين بما يوجب انتزاعه ولو قال ما روته عن احمد بن الحسن لا يعمل به لانه فطحي قلنا نحن نقابل به ما روته من الخبر المرسل وما ذكرناه ارجح لان احمد بن الحسن وان كان فطحيًا وهو ثقة والخبر المرسل مجهول الراوى فلا يعلم عدالته ويبقى خبرنا الآخر سليماً عن معارض ثم يؤيد ما ذكرناه ما رواه الحلبي عن ابي عبد الله (ع) في الرجل يقع على امرئته وهي حائض قال يتصدق على مسكين بقدر شعبه قلت والاقدم على تأويل هذه الاخبار تكلف غير سائغ فالاولى الجمع بينها بالاستحباب وعدم الوجوب وهذا له ولي مما تاوله الشيخ فانه تاولها بتاويلات بعيدة لا يشهد لها ظاهر النقل والى هذا المعنى اشرنا بقولنا احوطهما الوجوب لانه يتيقن معه برائة الذمة انتهى كلامه رفع مقامه.

وفيه كفاية للاهتمام الى حقيقة ما بيناه من كون الحمل على الاستحباب اوفق بالقواعد ومن عدم حجية الاجماع مع وجود المخالف وعدم صحة التأويلات المذكورة في المقام وعدم انقطاع الاصل اذ الاصل ينقطع عند الدليل ودلالته وقد عرفت عدم دلالة الاخبار على الوجوب لوجود المعارض .

والحاصل ان القول بالوجوب والفرق بين الاول والوسط والآخر في مقدار الكفارة لا يجتمع مع قول الصادق (ع) في صحيحة العيص لا اعلم فيه شيئاً يستغفر الله

تعالى فالواجب هو الاستغفار والدينار اولى من النصف والنصف اولى من الربع لان الاكثر احب من الاقل.

لا فرق في حرمة وطى الحائض بين الزوجة الدائمة والمتعة والحررة والامة والمملوكة والاجنبية وان كان الوطى فيها اشد حرمة كما لا فرق في استحباب الكفارة بينها ولا فرق بين ان يكون الحيض قطعيا او كان بتعيين المرثة بعد الرجوع الى الروايات واختيارها السبع اوست او كان بالرجوع الى التميز او كان تحيضها في زمان الاستظهار لان الحكم تابع لموضوعه والموضوع متحقق في جميع الموارد المذكورة .

و مقتضى حرمة وطى الحائض وجوب الانفصال اذا حاضت حين المقاربة لان الوطى بعد تحقق الحيض يترتب عليه حكمه لصدق وطى الحائض بعد التحيض.

و يسمع قول المرثة اذا اخبرت بالحيض او عدمه لانه مما لا يستعلم الا من قبلها الا اذا علم كذبها فلا تصدق فلوادعت الحيض فيما يمكن صدق الدعوى تصدق كما اذا اخبرت بالحيض في عشرة ايام ثم بعشرة اخرى مع فصل اقل الطهر بينهما ولا يسمع قولها فيما لا يمكن صدقها.

و يكفي في تحقق الحرمة تحقق مسمى الوطى ولا يتوقف على ما يوجب الجنابة فيكفي ادخال بعض الحشفة لان الموضوع هو الوطى و هو يتحقق بادخال

البعض.

ولو خرج الدم من غير الفرج يحرم الوطى في الفرج الخالي عن الدم لصدق وطى الحائض عليه والثقب الخارج عنه الدم فان صدق على الادخال فيه الوطى فيحرم ايضا لصدق وطى الحائض عليه حينئذ ولو لم يصدق عليه الوطى لم يحرم لعدم الدليل على الحرمة واما الوطى في الدبر فيصدق عليه وطى الحائض فيشكل الحكم بجوازه ومقتضى ما نعية الحيض لصحة الصلوة بطلانها بحدوثه في اثنائها فلو حدث قبل السلام بطلت و اما لو حدث في اثنائها فكذلك ايضا على القول بكونه من الاجزاء الواجبة للصلوة واما على القول بعدم وجوبه فلا والتحقيق في محله.

ص: 570

ولو حاضنت بعد دخول الوقت ومضى منه بمقدار اتيان الصلوة مع الشرائط وجبت عليها قضاء تلك الصلوة مع عدم الاتيان.

ويختلف المقدار باختلاف الاشخاص بحسب السرعة والبطوء وكيفية الصلوة من القصر والاتمام وحصول الشرائط حين دخول الوقت وعدمه .

فلو كانت الشرائط باجمعها حاصلة قبل الوقت وجبت عليها المبادرة الى الصلوة اول الوقت ومع الاهمال يجب عليها القضاء فاعتبار سعة الوقت لتحصيل الشرائط انما هو على تقدير عدم حصولها عند دخول الوقت ويكفى في وجوب الصلوة عليها اذا طهرت في الوقت ادراك ركعة فيه مع احراز الشرائط لقوله (ع) من ادرك ركعة كمن ادرك الصلوة كلها .

فلو علمت بانها تطهر قبل خروج الوقت بما يسع التطهير وركعة دون ساير المقدمات يجب عليها تهيئا قبل الطهر لانها قادرة باتيان الصلوة اداء وكذا اذا علمت بحدوث الحيض بعد دخول الوقت مع سعة اتيان الصلوة فقط قبل الحدوث لقدرتها على اتيان الصلوة في الطهر فمع الاهمال يجب عليها القضاء.

ولو طهرت في السفر وبقيت من الوقت اربع ركعات وجبت عليها الصلوتان الظهر والعصر او المغرب والعشاء لعدم جواز اختيار التمام حينئذ اذا كانت في موطن التخير هذا اذا قيل بالتخير ويجيء في محله انشاء الله ان التخير لا اصل له وان التخير ليس في القصر والاتمام بل في القصد بالنسبة الى الإقامة.

ولو شككت في سعة الوقت والضيق وجبت عليها المبادرة الى الصلوة لان تعلق وجوب وار الصلوة عليها لاشك فيه وان الحيض مانع عن التنجز فالشك في السعة والضيق شك في المانع والاصل عدمه .

ولو قطعت بضيق الوقت فتركت ثم بان السعة وجب القضاء لعدم موضوعية القطع.

واذا علمت في اول الوقت بمفاجاة الحيض وجبت عليها المبادرة الى الصلوة لوجوب اتيانها في الوقت ومع الاهمال يجب القضاء واما في صورة الشك فيستحب

المبادرة ويمكن القول بوجوبها في هذه الصورة ايضاً لتوقف الخروج عن عهدة التكليف عليها.

اذا طهرت وبقى من الوقت الى الغروب بقدر خمس ركعات صلت الظهر والعصر معا واما اذا بقي بمقدار اربع ركعات صلت العصر لعدم سعة الوقت واذا طهرت وبقى من الوقت الى نصف الليل اربع ركعات صلت المغرب والعشاء لا مكان ادراك ركعة من العشاء المنزل منزلة ادراك جميع الصلوة ومن الاصحاب رضوان الله عليهم من حكم باتيان العشاء فقط ولعل نظره رضوان الله عليه الى كون مقدار اربع ركعات من اخر الوقت مختصا بالعشاء بحيث لا يصح وقوع المغرب فيه وليس كذلك لانه حكم بوجوب المغرب والعشاء لوقتي من الوقت مقدار خمس ركعات مع انه يقع ركعتان من المغرب في الوقت المختص بالعشاء ويمكن ان يكون نظره الى ان المغرب في الصورة الاولى اعني بقاء مقدار اربع ركعات لا يقع في وقته شيء لان ذلك المقدار مختص بالعشاء فلا معنى لوجوب المغرب حينئذ .

وفيه ان معنى الاختصاص هو اولوية الوقت بصلوة من الاخرى لاعدم وجوبها وصحتها فيه فكما ان اول الوقت مختص بالمغرب والظهر و يجب العصر والعشاء بالزوال والغروب وكذلك اخر الوقت مشترك بينهما فكما ان اتيان العصر والعشاء في اول الوقت ليس كاتيا نهما قبل دخول وقتها وكذلك اتيان الظهر والمغرب في آخر الوقت ليس كاتيان الصلوة بعد خروج الوقت لما دلت من الاخبار على ان الظهر والعصر يدخلان بالزوال ويبقيان الى الغروب جميعاً والاخبار الدالة على هذا الحكم متظافرة وتتمام الكلام في محله انشاء الله تعالى.

واذا شكت في اثناء الصلوة بحدوث الحيض اوظنت لا يترتب على الشك والظن حكم الى ان تعلم حدوثه ولا يجب عليها الفحص واما مع الفحص والعلم بعد الفحص انصرفت روى عمار بن موسى الساباطى عن ابى عبدالله (ع) في المرئة تكون في لا الصلوة فتظن انها قد حاضت قال (ع) تدخل يدها فتمس الموضع فان رات شيئاً في الموضع انصرفت وان لم تر شيئاً اتمت صلوتها وتدل على هذا الحكم الاخبار

الواردة في عدم نقض اليقين بالشك.

ويستحب لها ان تتوضأ وتستقبل القبلة عند كل صلوة وتذكر الله تعالى روى زرارة في الصحيح عن أبي جعفر (ع) قال اذا كانت المرثة طامناً فلا تحل لها الصلوة وعليها ان تتوضأ وضوء الصلوة عند وقت كل صلوة ثم تقعد في موضع طاهر فتذكر الله عز وجل وتسبحه وتحلله وتحمده كمقدار صلوتها ثم تفرغ لحاجتها.

و محمد بن مسلم في الصحيح عن أبي عبد الله (ع) قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن الحائض تطهر يوم الجمعة وتذكر الله تعالى قال اما الطهر فلا ولكنها تتوضأ وقت الصلوة ثم تستقبل القبلة وتذكر الله تعالى وبهذا المعنى اخبار اخر.

و يجوز لها مناولة الرجل الماء والخمرة لصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال سئلت عن الحائض تناول الرجل الماء فقال قد كان بعض نساء النبي (ص) لسلك عليه الماء وهي حائض وتناوله الخمرة وروى الصدوق قال قال رسول الله (ص) لبعض نساءه ناوليني الخمرة فقالت انا حائض فقال (ص) لها افيضك في يدك وروى منصور بن حازم مثل ذلك بزيادة اسجد عليها بعد لفظ الخمرة والاصل يكفى في اثبات الجواز .

واما الصوم فيبطل ان حدث الحيض في جزء من زمانه ولا ينعقد تحققه مع وتجب عليها قضائه في صورتى البطلان وعدم الانعقاد روى عيص بن القاسم البجلي في الموثق عن ابي عبد الله (ع) قال سئلت عن امرئة طمئت في شهر رمضان قبل ان تغيب الشمس قال تقطر حين تطمئ.

وروى عمار بن موسى الساباطى عنه (ع) في المرثة يطلع الفجر وهي حائض في شهر رمضان فاذا اصبحت طهرت وقد اكلت ثم صلت الظهر والعصر كيف تصنع في ذلك اليوم الذى طهرت فيه قال (ع) تصوم ولا تعتد به والمراد من الصوم هو الامسك لعدم انعقاد الصوم حينئذ ولذا نهى عن الاعتداد به فيستحب الامسك.

وروى محمد بن مسلم في الموثق قال سئلت ابا جعفر (ع) عن المرثة ترى الدم غدوة او ارتفاع النهار او عند الزوال قال تقطر واذا كان ذلك بعد العصر او بعد الزوال

فلتمض على صومها ولتقض ذلك اليوم فالامر بالقضاء لاجل بطلانه واما الامر بالامضاء لابد ان يحمل على الاستحباب .

واما موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله قال اذا عرض للمرئة الطمث في شهر رمضان قبل الزوال فهي في سعة ان تأكل وتشرب وان عرض لها بعد زوال الشمس فلتغتسل ولتعتد بصوم ذلك اليوم ما لم تأكل او تشرب فقال الشيخ رضوان الله عليه فهذا الخبر وهم من الراوى لانه اذا كان رؤية الدم هو المفطر فلا- يجوز ان تعتد بصوم ذلك اليوم وقال صاحب الوسائل ويمكن الحمل على انها تعتد به في حصول الثواب وتعد عبادته وان وجب قضائه اذ ليس فيه حكم بسقوط القضاء انتهى.

وعلى اى حال لا اعتبار لظاهرها لان الصوم لا يبقى مع الحيض لقوله (ع) في رواية عيص بن القاسم تظفر حين تطمئث وروى منصور بن حازم في الموثق عن ابي عبد الله (ع) قال اى ساعة رات الدم فهي تظفر الصائمة اذا طمئت.

واما السؤال عن الفرق بين الصلوة وبين الصوم بعدم وجوب القضاء في الاول ووجوبه في الثاني فقد اجاب عنه مولانا الصادق (ع) حين سئله الحسن بن راشد قال قلت لا يعبد الله (ع) الحائض تقضى الصلوة قال (ع) لا قلت تقضى الصوم قال نعم قلت من اين جاز هذا قال اول من قاس ابلis وروى زرارة عن ابي جعفر (ع) قال سئلت ابا جعفر (ع) عن قضاء الحائض الصلوة ثم تقضى الصيام فقال ليس عليها ان تقضى الصلوة وعليها ان تقضى صوم شهر رمضان ثم اقبل على فقال ان رسول الله (ص) كان يأمر بذلك فاطمة (س) وكانت يأمر بذلك المؤمنات .

وهل يحل لزوجها مسحها بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال مقتضى الاصل نعم لان الزوجة ممن يحل لزوجها مسحها بمقتضى الزوجية و المانع من هذا المقتضى هو دم الحيض الموجب للحرمة فبعد الانقطاع يؤثر المقتضى اثره لارتفاع المانع ولم يثبت مانعية الحدث المنتزع من خروج الدم الذى لا يرتفع الا بالاغتسال كى يتوقف تأثير المقتضى برفعه.

وان قلت الشك في زوال الحرمة لان امر المانع دائر بين سيلان الدم

والحدث المنتزع منه والاول مستفاد من قراءة التخفيف فى يطهرن والثاني من قراءة يطهرن بالتشديد وعلى الثانى لا يرتفع المانع الا بالتطهير وارتفاع المانع بالطهر مبنى على قراءة التخفيف وحيث ان احدى القرائتين ليست باولى من الاخرى فلا يحكم بارتفاع المانع فارتماعه مشكوك والاصل عدمه.

قلت التعارض بين القرائتين يوجب دوران الأمر بين الغايتين النقاء والغسل اعنى التطهير وهو موجب لدوران المانع بين السيلاان والحدث فترمة الوطى باقية ببقاء الامرين ومع فقد احدهما اعنى السيلاان يرتفع اليقين بالحرمة ولا مجال لاجراء الاصل بالنسبة اليها لعدم جريانه مع الشك فى موضوع المانع لانه عبارة اخرى عن اثبات الموضوع باستصحاب حكمه ذلك ان تقول ان التعارض بين القرائتين اوجب اليقين بحرمة الوطى مادام السيلاان والحدث موجودين و اوجب الشك بمانعية الحدث من اول الامر و مقتضى هذا الشك الشك فى امتداد زمان الحرمة وبقائها بعد الطهر فاجراء اصالة بقاء الحرمة عبارة أخرى عن اصالة امتداد زمان الحرمة .

والحاصل ان قراءة التخفيف يفيد حرمة الوطى مادام السيلاان موجوداً وقراءة التشديد يفيد حرمة ما ذكر مع شيء زائد هو ما بين الطهر والتطهير وحيث ان التشديد لم يثبت لا يحكم بمقتضاه .

ولقائل ان يقول ان الامر ليس دائراً بين عليية السيلاان و عليية الحدث لان عليية السيلاان قطعى لا اشكال فيه ولا ريب لان السؤال عن سيلاان الدم لانه هو الظاهر المرئى والسائل ما كان ملتفتاً الى معنى الحدث المنتزع من السيلاان قبل نزول الاية كما ان ظاهر الجواب ايضاً يؤيد كون المسئول عنه هو السيلاان واما الحدث المتواتر معنوى منوط بجعل الشارع السيلاان منشاء لانتزاعه ولا يهندي مثل ابى الاحداح السائل الى هذا الامر المعنوى قبل بيان الشارع كى يسئل عنه فالمحيض الذي هو اذى وامر الرجال بالاعتزال عن النساء عنده هو سيلاان الدم فقراءة التخفيف اولى من التشديد فغاية الحرمة المستفادة من الامر بالاعتزال والنهي عن قربهن يستفاد من

يطهرن بالتخفيف فهي النقاء.

و اما قوله عز وجل فاذا تطهرن فاتوهن من حيث أمركم الله يفيد تقديم التطهر على الاتيان فان كان التقديم واجباً فمعناه عليه الحدث للحرمة ايضاً واما ان كان على وجه الاستحباب فيكون الاتيان قبل التطهر مكروها فليس الحدث حينئذ علة لحرمة الوطى بل هو علة للكراهة.

والاخبار مختلفة فمنها ما يدل على الترخيص ومنها ما يدل على المنع روى محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) في الموثق قال المرنة ينقطع عنها الدم دم الحيضة في آخر ايامها فقال ان اصاب زوجها شبق فلتغسل فرجها ثم يمسه زوجها ان شاء قبل ان تغتسل وفي الامر لغسل الفرج اشعار بان الموجب هو سيلان الدم لا الحدث لارتفاعه بالغسل وعدم ارتفاعه به وفي موثقة عبدالله بن بكير عن ابي عبد الله (ع) قال اذ انقطع ولم تغتسل فلياتها زوجها ان شاء وفي موثقة على بن يقطين عن ابي الحسن (ع) قال سئلته عن الحائض ترى الطهر ايقع بها زوجها قبل ان تغتسل قال لا بأس وبعد الغسل احب الى.

وفي رسالة عبدالله بن مغيرة عن العبد الصالح (ع) في المرنة اذا طهرت من الحيض ولم تمس الماء فلا يقع عليها زوجها حتى تغتسل وان فعل فلا بأس به وقال تمس الماء احب اليه ودلالة هذه الاخبار على الترخيص سيما مع الشيق بمكان من الوضوح فما يدل على المنع يحمل على المنع الضعيف اعنى الكراهة كموثقة سعيد بن يسار عن ابي عبد الله (ع) قال قلت له المرنة يحرم عليها الصلوة ثم تطهر فتوضأ من غير ان تغتسل افلمزوجها ياتيها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل.

وموثقة أبي بصير عن ابي عبد الله قال وسئله امرئة كانت طامئاً فرات الطهر ايقع عليها زوجها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل قال وسلته عن امرئة حاضت في السفر ثم ظهرت فلم تجد ماء يوماً واثنين ايحل لزوجها ان يجامعها قبل ان تغتسل قال لا يصلح حتى تغتسل فالاختلاف لا يرتفع الا بحمل المنع على الكرامة وفي قوله (ع) لا يصلح تائيد للكراهة واما الشيق فيوجب التخفيف في الكراهة وبعض مراتبها

يوجب ارتفاع الكراهة.

ويجوز تعليق التعويد على الحائض لان ابا عبد الله (ع) اجاب في صحيحة منصور بن حازم اذا سئله (ع) عن التعويد يعلق على الحائض بقوله نعم اذا كان في جلد او فضة او حديد والتقييد بكونه في جلد او فضة او حديد للصون عن المس لان ابا عبد الله (ع) قال في جواب داود بن فرقد حين سئله عن التعويد يعلق على الحائض نعم وقال تقرئه وتكتبه ولا يصبه يدها فماروى انها لا يكتب القرآن يحمل على الكراهة لان الكتابة مظنة للمس .

ولو حاضت المعتكفة في اثناء الاعتكاف وجب عليها الخروج من المسجد وبطل اعتكافها لمكان الحيض وبعد الطهر تعود الى المسجد وتقضى اعتكافها قبل ان يجامعها زوجها لموثقة أبي بصير عن ابي عبد الله (ع) قال واى امرئة كانت معتكفة ثم حرمت عليها الصلوة فخرجت من المسجد فطهرت فليس ينبغى لزوجها ان يجامعها حتى تعود الى المسجد وتقضى اعتكافها .

والعود واجب عليها مع وجوب الاعتكاف ومندوب مع ندبه واما الزوج فيكره له ان يجامعها قبل قضائها اعتكافها لان مفاد ليس ينبغى الكراهة .

وظهر مما سبق ان بطلان الطلاق والظهار وحرمة الوطى ووجوب الكفارة او استحبابها على اختلاف القولين يختص بحال الحيض اعنى سيلان الدم لا الحدث المنتزع منه واما الاحكام الاخر فباقية ببقاء الحدث ونهايتها الاغتسال .

والغسل بعد انقطاع الحيض مستحب نفسى لانتزاع الطهارة المطلوبة شرعا منه وواجب بوجوب مقدمى بمعنى توقف جواز العبادات المشروطة بالطهارة وصحتها عليه كالصلوة والطواف وغيرهما ولا فرق بينه وبين غسل الجنابة في الكيفية والاثار وقد ورد في الاخبار ان غسل الجنابة والحيض واحد بل لا تعدد للغسل لانه امر واحد اثره رفع الحدث ويجاد الطهارة بمعنى انتزاعها منه والاضافة الى الجنابة والحيض وغيرهما ليست بمنوعة له لان المزال لا ينوع المزيل مع ان الحدث ايضاً امر واحد لاتعدد فيه واختلاف موجبات الحدث واسبابه لا يوجب اختلاف الموجب

ص: 577

والمسبب ضرورة عدم استحالة اسباب مختلفة لمسبب واحد فما اشتهر من الفرق بين غسل الجنابة وبين الاغسال الاخر بالاجتزاء به عن الوضوء وعدمه بها عنه ليس على ما ينبغي وقد حررنا هذا المبحث فيما سلف واشبعنا الكلام فيه بحيث لا يبقى للمناظر فيه ريب فبالغسل يجوز لها ويصح عنها كل ما كان محرماً عليها وباطلا عنها لان اثر الغسل الطهارة التي هي شرط لصحة العبادة وجوازها ورافعة للحدث المانع عن الصحة والجواز.

وبهذا البيان يظهر ان الغسل الواحد يكفي لرفع حدث الجنابة والحيض اذا حاضت ما اجنبت لانه منشأ لانتزاع الطهارة المنافية للحدث اى حدث كان وليس هذا من باب تداخل الاغسال بل لاجل وحدة معنى الطهارة والحدث و يظهر ايضا عدم الاحتياج الى تعدد التيمم اذا عجزت من الغسل بعدم وجوب الوضوء عليها وحينئذ لا- معنى للمبحث عن تقدم الغسل على الوضوء وتأخره عنه و توسطه الوضوء بين الغسل اذا كان ترتيبياً .

ولو عجزت من الغسل تيممت بدل الغسل وينتزع من التيمم طهارة اضطرارية تكفى بها ما لم يرتفع العذر ولا يزيل هذه الطهارات الحدث الاصغر بحيث يجب الغسل والتيمم البديل منه بل يجب الوضوء في صورة القدرة و التيمم بدل الوضوء مع العجز عنه الى حصول القدرة على الغسل فتغتسل ولو احدث بالحدث الاكبر تجب عليها تجديد التيمم لتحصيل الطهارة الاضطرارية وهكذا الى ان تقدر على الغسل.

وقد مر في مبحث الجنابة ان ماء غسل الزوجة والامة على الزوج والسيد لوجوب نفقتهما عليهما وكون ماء الغسل من النفقة ولا يقاس بدم المتعة لانه ليس من النفقة.

وقيل ان ماء غسل الحيض والنفاس على الزوجة لانه من مؤنة التمكين وبيننا عدم المنافات بين وجوب التمكين عليها ووجوب الماء عليه مع ان توقف التمكين على الغسل في صورة حرمة الوقاع قبل الغسل وبيننا عدم حرمة.

و اما مقدار ماء الغسل هو ما يمكن تحصيل الغسل بذلك المقدار و يختلف باختلاف الاشخاص من حيث عظم الجنة وصغرها وكثرة الشعر وقلته روى محمد بن مسلم في الصحيح عن أبي جعفر (ع) قال الحائض ما بلغ بلل الماء من شعرها اجزئها فرواية الحسن الصيقل عن أبي عبد الله (ع) قال الطامث تغتسل بتسعة ارطال من ماء محمول على الاستحباب او على امرئة لا يكفيها اقل من هذا لمقدار واما ما رواه محمد بن فضيل قال سئلت ابا الحسن (ع) عن الحائض كم يكفيها من الماء قال (ع) فرق فمحمول على الاستحباب والفضل دون الفرض والايجاب كما في التهذيب وفي الوسائل ويمكن حمله على كثرة الشعر والنجاسات والوسخ بحيث يحتاج الى ذلك القدر.

والامر سهل لان اختلاف الاخبار لاجل اختلاف الاشخاص واختلاف الوجوب والاستحباب فالواجب ما يتحقق به مسمى الغسل و الاكثر يحمل على الاستحباب ويجوز لها الخضاب على كراهية لورود النهي في بعض الاخبار ونفى البأس في اخبار اخر فيحمل النهي على الكراهة .

(ومنها) اى ومن مصاديق الحدث الأكبر الناقض للطهارة الكبرى هو بعض مراتب الاستحاضة المنتزعة من خروج دم خاص من الفرج غير دم الحيض ودم القرحة والجروح ودم العذرة.

فالاستحاضة هي الحالة القذرة بقذارة معنوية المنتزعة من خروج الدم لانفس الدم فان الدم وان كان له احكام من النجاسة وشدتها وعدم العفو عنه ونزح مقدار مخصوص من البئر الا انه ليس باستحاضة بل خروجه منشأ لانتزاع الاستحاضة اى الحالة القذرة والكلام فى هذا الدم والمنتزع منه كالكلام فى دم الحيض وما ينتزع منه وقد مر فى اول مبحث الحيض ما يفى الناظر فيه عن البسط ههنا والكلام يقع فى معرفة الدم ومراتب الحالة المنتزعة من خروجه والاحكام المترتبة عليها .

اما الدم فقيل انه يخرج من عرق يقال له العاذل حكى عن الزمخشري والفيروزابادى كما ان العادل يفسر فى اللغة بعرق يخرج منه الدم اى دم الاستحاضة

ومع فرض صحة ما قيل والتفسير لا يفيدان في مرحلة تميز هذا الدم عن غيره لان المرثة لا تعرف هذا العرق ولا تعلم خروج الدم منه بعد فرض المعرفة .

وورد في الأخبار اوصاف لهذا الدم كالصفرة والبرودة والفساد وغيرها لكنها لتخلفها عنه ووجودها في غيره لا يميزه عن غيره تميزاً تاماً فاتصافه بالصفات المذكورة اغلبي لا دائمى فقد يتصف بصفات الحيض كالسواد والحمرة والسخانة وغيرها فلا يحصل القطع يكون الدم المتصف بصفات الاستحاضة من دمها لانصاف غيره بها بل لا بد من دليل آخر سوى الاوصاف كورود النص بكونه منه او القطع بعدم كونه من الدماء الاخر.

ومما لا ريب في كونه من دم الاستحاضة الدم المتجاوز عن العادة اى عادة الحيض اذا تجاوز عن العشرة فانظر الى رواية اسحق بن جرير قال سئلنى امرئة منا ان ادخلها على ابي عبدالله (ع) فاستاذنت لها فاذن لها فدخلت الى ان قال فقالت له ما تقول فى المرثة تحيض فتجاوز ايام حيضها قال ان كان ايام حيضها دون عشرة ايام استظهرت بيوم واحد ثم هى مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلاثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلاثة و يتاخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هودم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد الحديث ترى ان الدم المستمر المتجاوز عن العشرة استحاضة بعد الاستظهار ومنحصر امره بين الحيض والاستحاضة وفى الرواية توصيف المحيض والاستحاضة ولكنه لا- تميز احدهما عن الآخر لوجود وصف كل منهما في الاخر بل اهتدينا الى التميز بينهما بقوله (ع) استظهرت بيوم واحد ثم هى مستحاضة .

واما قوله (ع) تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين الخ فدلالته على تميز الوصف لاجل اختلاط الحيض والاستحاضة اعنى توسط الحيض بين الاستحاضتين اختلاف لون الدم وانحصار امر الدم بين الحيض والاستحاضة ودلالة وصف الحيض على حيضية المتصف به انما هى بعد مراعات التجاوز عن العشرة وعدم

تجاوز المنصف عنها ضرورة عدم امکان اتصاف الدم بوصف الحيض اكثر من عشرة ايام فالزائد عن العشرة ليس بحيض بل المعتادة
حيضها عاداتها وغيرها ترجع الى الروايات لاتحاد لون العشرة وما بعدها.

و تدل على ان الدم المستمر استحاضة سوى ما يحكم بحيضية اعنى المتصف بصفة الحيض صحيحة حفص بن البختری او حسنته قال
دخلت على ابي عبدالله (ع) امرئة فسئلته عن المرئة يستمر بها الدم فلا تدرى احيض هو او غيره قال فقال (ع) لها ان دم الحيض حار عبيط
اسود له دفع وحرارة و دم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلندع الصلوة فحصر الامام (ع) الدم المستمر بين الحيض
والاستحاضة مع ان فى السؤال لا تدرى احيض او غيره و ليس هذا الا لاجل ان الدم المستمر اذا لم يتصف بصفة الحيض استحاضة ولا
يحتمل غيرها.

ويستفاد من مواضع من مرسله يونس ان الدم المستمر استحاضة سوى العادة المحكومة بحيضية الدم او المتميز بوصف الحيضية وسوى ما
تجعله الفاقدة للتميز والعادة حيضاً ان قلت تدل المرسله على ان الحيض هو العادة والمتصف بوصف الحيضية واما ما تجعلها المرأة
حيضاً ليست بحيض بحسب الواقع لقوله (ع) تحيضى في كل شهر في علم الله ستة ايام او سبعة وقول الصادق (ع) ومما هذا يبين قوله (ص)
لها في علم الله وان كانت الاشياء كلها في علم الله فالظاهر منها ان الدم المستمر دم واحد حكم (ص) يجعل المرئة السنة او السبعة منه
حيضاً و الباقي استحاضة فهذا حكم تعبدى لا يكشف عن حقيقة الدم من غير فرق بين الستة او السبعة و بين الزائد عنهما .

قلت التعبد في جعل الستة او السبعة حيضاً لا فى جعل الزائد استحاضة لان كون الزائد استحاضة لا اشكال ولا تعبد لان النبى (ص) و
الامام في مقام بيان احكام المستحاضة وحالاتها لذا ترى الامام (ع) يقول فجميع حالات المستحاضة تدور على هذه السنن الثلث لا يكاد
تخلوا عن واحدة منهن.

واما دم النفاس اذا تجاوز عن عادة الحيض والعشرة فهو بمنزلة دم الاستحاضة

فالمرنة تصنع كما تصنع المستحاضة كاستيضاح في مبحثه.

واما الدم المرئي بعد الياس من الحيض فليس في الاخبار ما يدل على كونه من دم الاستحاضة لان ما ورد في حد الياس من الحيض ناظر الى منع الحيضية لا- اثبات كونه من الاستحاضة فليس فيه من الاستحاضة عين ولا- اثر الا ان تخصيص الياس بالحيض يكشف عن ان الاستحاضة يبقى بعد الياس من الحيض فلو علمت بعدم كونه من القرحة او غيرها تعين كونه استحاضة و مع الشك فالاصل عدم كونه استحاضة لاشتمال الاستحاضة على احكام خاصة و اما الدم المرئي قبل البلوغ فلا دليل على كونه من الاستحاضة الا ان يثبت انحصار الدم على الاستحاضة و الحيض و القرحة والعذرة فبعد ثبوت انه ليس من القرحة والعذرة ينكشف كونه من الاستحاضة.

والحاصل أن الدم المرئي قبل البلوغ و بعد الياس لا ينحصر في الاستحاضة لاحتمال كونه غيرها سوى الحيض فمن يحكم بانحصار الدماء فيما ذكر يحكم بكونه من الاستحاضة بعد ثبوت فقد غيرها ومن لا- يحكم بالانحصار ليس له طريق لتمييز هذا الدم فلا بد ان يرجع الى الاصول كما ان الحاكم بالانحصار ايضاً يرجع الى الاصول اذا لم يثبت فقد غيرها وقد بينا سابقاً انه لا معنى لجعل الدم بعد الحيض استحاضة بحسب الاصل لان خصوصيات الاستحاضة على خلاف الاصل فليس الاصل ثبوت احكام الاستحاضة بعد فقد الحيض لعدم ما يدل على هذا الاصل الا انه لا ينبغي ترك الاحتياط في صورة اشتباه الدم بالاستحاضة وغير الحيض سيما مع اتصافه بصفات الاستحاضة بل غلبة اتصاف دم الاستحاضة بهذه الصفات مما يوجب الظن المتأخم بالعلم فيطمئن النفس بكونه من الاستحاضة ولا مجرى للاصل بعد الاطمينان.

و لك ان تقول ان ظاهر اخبار المستحاضة يمنع عن حصول الظن بكون غير المتجاوز من دم الحائض والنفساء استحاضة لان اكثر الاخبار التي تسئل الامام عن وظائف المستحاضة فيه ذكر عن وظيفة الحائض كما ستسمعها عند ذكر الاخبار لبيان الوظائف.

واما المراتب من الحالة المنتزعة من خروج الدم .

فيظهر من مجموع الاخبار الواردة فى هذا الباب انها منقسمة الى الصغيرة القليلة والمتوسطة والكثيرة للاكتفاء في بعض المراتب بالوضوء لكل صلوة وعدم ايجاب الغسل وايجاب غسل واحد للصلوات الخمس مع الوضوء لكل صلوة وايجاب اغسال ثلاثة فى الليل والنهار والجمع بين الظهر والعصر وكذا بين المغرب والعشاء وتخصيص الصبح بغسل فكل وظيفة من هذه الوظائف ناظرة الى مرتبة من مراتب دم الاستحاضة من حيث القلة والكثرة والمتوسط واختلاف الاخبار في بيان الوظائف لاجل اختلاف حالات المرأة.

فمن الروايات ما تدل على عدم وجوب الغسل والاكتفاء بالوضوء ما لم ينفذ الدم ووجوب الغسل اذا نفذ كموثقة زرارة عن أبي جعفر (ع) قال سئلته عن الطامث تقعد بعدد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين ثم هي مستحاضة فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلى كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسلت وصلت و المراد من النفوذ النفوذ فيما استوثقت به من دون ثقب لما ياتي والمراد من الاغتسال هو الغسل الواحد لما ياتي من وجوب الغسل ثلاث مرات مع الثقب وتحقق الاغتسال بالغسل الواحد واجمال هذه الرواية تبين في الروايات الآخر.

و من الروايات الدالة على لزوم الاغسال الثلاثة مع الثقب والاكتفاء بغسل واحد مع عدمه عدمه صحيحة زرارة المضمرة قال قلت له النفساء متى يصلى فقال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشيت واستشفرت وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم وصلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الدم الكرسف وصلت بغسل واحد قلمت والحائض قال مثل ذلك فان انقطع عنها الدم والا فهي مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء ثم تصلى ولا تدع الصلوة على حال فان النبي (ص) قال الصلوة عماد دينكم فهذه الرواية صريحة في لزوم الاغسال الثلاثة مع التجاوز والاكتفاء بغسل واحد مع عدم التجاوز والمقصود من عدم التجاوز النفوذ من غير تجاوز لما عرفت من الموثقة وهي

ساكنة عن الحالة التي يكفي فيها الوضوء .

ومن الروايات الدالة على الوظائف الثلاثة في الحالات الثلاثة صحيحة حسين بن نعيم الصحاف عن ابي عبد الله (ع) في حديث حيض الحامل قال واذا رات الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل اوفى الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد في حيضتها فان انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل ولتصل وان لم ينقطع الدم عنها الا بعد ما تمضى الايام التي كانت ترى الدم فيها بيوم او يومين فلتغتسل ثم تحتشى وتستشفر وتصلى الظهر.. والعصر ثم تنتظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف عنها فان طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل وان طرحت الكرسف ولم يسل فلتوضأ ولتصل ولا غسل عليها قال وان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صيباً لا يرقى فان عليها ان تغتسل في كل يوم وليلة ثلث مرات و تحتشى و تصلى و تغتسل للفجر و تغتسل للمظهر والعصر و تغتسل للمغرب والعشاء الآخرة قال وكذلك يفعل المستحاضة فانها اذا فعلت ذلك اذهب الله بالدم عنها.

ولا يخفى على احد دلالة هذه الرواية الصحيحة على الحالات الثلاثة ووظائفها فجعل الامام (ع) عدم السيلان مع طرح الكرسف علامة المقللة وجعل وظيفتها معها التوضأ بلا احتياج الى الغسل وجعل السيلان مع عدم الكرسف علامة للمتوسط و وظيفتها معه الغسل الواحد وحيث ان السيلان في حال عدم الكرسف لا يستلزم امسك الكرسف فرق بين الحالين و بين ان السيلان مع السيلان مع الامسك يوجب الاغتسال في كل يوم و ليلة ثلث مرات فالسيلان الموجب للغسل الواحد اذا لم يكن في القوة والشدة بحيث لا يمنعه امسك الكرسف فمع الوصول بهذه المثابة من القوة والشدة لا يكفي غسل واحد فان الاستحاضة حينئذ كثيرة يجب معها الاغسال.

و يقرب من هذه الصحيحة مفاداً موثقة سماعة قال قال المستحاضة اذا ثقب

الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين وللمفجر غسلًا وان لم يجز الدم الكرسف فعلية الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلوة وان اراد زوجها ان يأتيها فحين تغتسل هذا ان كان ده ها عبيطاً وان كان صفرة فعلية الوضوء فان الظاهران المراد بالصفرة هو القلة لان الدم يصفر اذا قل فهي معنى كناية عن الصفرة وهذه الموثقة وان لم يسندها سماعة الى الامام (ع) الا ان قرب مضمونها الى مضمون الصحيحة يوجب الاطمينان بصدورها منه (ع).

فقوله في هذه الموثقة وان كان صفرة فعلية الوضوء بمنزلة قوله (ع) في صحيحة الصحاف وان طرحت الكرسف ولم يسئل فلتوضاً ولتصل ولا غسل عليها فهاتان الروايتان اعني الصحيحة والموثقة جامعتان لجمع مراتب الاستحاضة ووظائفها ولا تنافي بينهما وبين ما يدل على المرتبين ووظيفتهما او على المرتبة الواحدة ووظيفتها ضرورة عدم لزوم بيان تمام المراتب ووظائفها في رواية واحدة فموثقة زرارة تبين المرتبة الاولى والثانية اعني الصغرى والوسطى وصحيحته المضمرة تبين المرتبة الثانية والثالثة اعني الوسطى والكبرى .

وأما صحيحة معوية بن عمار تبين المرتبة الثالثة والأولى فانه روى عن ابي عبد الله (ع) قال المستحاضة تنظر ايامها فلا تصل فيها ولا يقربها بعلها فاذا جازت ايامها ورات الدم يثقب الكرسف اغتسلت للمظهر والعصر يؤخر هذه وتعجل هذه والمغرب والعشاء غسلاتؤخر هذه وتعجل هذه وتغتسل للصبح وتحشى وتستشفر ولا تحبى وتضم فخذيها في المسجد وسائر جسدها خارجاً ولا ياتيها بعلها ايام قرئها وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وهذه ياتيها بعلها الا في ايام حيضها فبين حكم المرتبة الثالثة اعني الاغسال الثالثة وحكم المرتبة الاولى اعني الوضوء لكل صلوة واما المرتبة الثانية فليست بمعلومة لها لان الدم اذا ثقب الكرسف فمرتبة الاستحاضة ثالثة واذا لم يثقب لا يعلم حاله ما لم تطرح الكرسف فالمتيقن هو المرتبة الأولى لعدم العلم بوصول الدم في الكثرة المرتبة الثانية ولا يجب عليها طرح الكرسف لاستعلام حال الدم في القلة والتوسط.

وقد مضى في صحيحة الصحاف فلتغتسل ثم تحشى وتستدفر وتصلى الظهر والعصر ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لايسيل من خلف الكرسف فلمتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف عنها فان طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل فلاننا فى بين الصحيحتين واما وظيفة المرتبة الاولى اعنى الوضوء فلاشبهة فيها لانها القدر المتيقن .

واما حسنة عبدالله بن سنان عن ابى عبد الله (ع) فهى نظرة الى الاستحاضة الكبرى حيث قال (ع) المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر وتصلى الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب وتصلى المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح وتصلى الفجر وليس لاحد التمسك باطلاقها والحكم بوجوب الاغسال الثلاثة لمطلق الاستحاضة لدلالة الروايات على تقييد الاغسال بقيد الكثرة فمن حكم بوجوبها مطلقا فقد اخطأ ويقرب من الحسنه صحيحة صفوان بن يحيى عن ابى الحسن (ع) حيث قال قلت له اذا مكثت المرثة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلثة ايام طاهراً ثم رات الدم بعد ذلك اتمسك عن الصلوة قبل لا هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين صلوتين بغسل ويأتيها زوجها ان اراد .

والحاصل ان كون المستحاضة ذات مراتب ثلثة ولكل مرتبة منهما وظيفة خاصة مما لا يرتاب فيه المتأمل فى اخبار اهل بيت العصمة والطهارة وتخصيص بعض المراتب فى بعض الاخبار ببيان الوظيفة لا ينافي كونها ذات مراتب ثلثة.

والاوفى لبيان المراتب هو رواية الصحاف و مضمرة سماعة بعد كون الصفرة كناية عن القلة فالقلة عبارة عن عدم السيلان مع عدم الكرسف والتوسط عبارة عن السيلان الممنوع من الكرسف والكثرة هي السيلان الذي لا يمنعه الكرسف فكل بيان وارده للمراتب لابد ان يرجع الى مدلول رواية الصحاف لكونه اوضح وابعد من الاشتباه ولو كانت الصفرة سائلة فالاعتبار بالسيلان لا باللون لما عرفت من ان الصفرة كناية عن القلة والمعتبر هو المعنى الكنائى والصدق والكذب يلاحظان بالنسبة الى المعنى الكنائى لا معنى اللفظ المكنى به.

وهل يجب عليها التعرف والاعتبار بعد ما علمت بالحدث لتمييز مرتبة الحدث والالتيان بوظيفة تلك المرتبة او تاخذ بالقدر المتيقن ومع فرض تعرفها و علمها يكونها المرتبة قليلة او متوسطة فهل تستصحب الحالة المعلومة او يجب عليها تجديد التعرف والاعتبار.

مقتضى كون الطهارة عن الحدث من شرائط صحة بعض العبادات وجوب احرازها عقلا ومعنى هذا الوجوب فقد المشروط عند فقد الشرط لا استحقاق العقاب بترك الشرط واحراز الشرط يتحقق ما يرفع مخالفه والوضوء والغسل وان لم يكونا رافعين للحدث لكنهما قائمان مقام الرافع والمستحاضة بعد الوضوء والغسل منزلة منزلة الطاهرة المتطهرة و لذا تصح صلوتها مع بقاء الحدث فوجوب رفع الحدث وتحصيل الطهارة يتوقف على اليقين بالحدث والمتيقن عندها هو المرتبة الاولى او الثانية فالواجب رفع المعلوم من الحدث والمتيقن منه لا المشكوك فيه الجريان الاصل في الزائد عن المتيقن الا- ان هذا الحكم اعنى الاكتفاء بوظيفة المتيقن باق بقاء الجهل بالواقع الذى هو الموضوع لجريان الاصل فمع كشف الخلاف يجب عليها الجبران اداءً أو قضاءً ضرورة انها لم تات بالواقع يقينا والاجزاء انما هو فى صورة عدم كشف الخلاف وامتداد الجهل بالواقع.

ومع فرض وجوب الاعتبار لوانت بوظيفتها الواقعية من دون اعتبار و تعرف ليس عليها شيء لان الاعتبار لتحصيل العلم بالمرتبة لالتيان وظيفتها و هى انت بها فلام وضوعية للاعتبار حتى عند من أوجه.

ولو عجزت لعمى مع فقد المرشد او ظلمة مانعة عن الاعتبار فلا ينبغي الاشكال فى سقوطه وعدم سقوط الصلوة عنها فلواتت باسوء الاحتمالات لتحصيل الفراغ اليقيني ات بوظيفتها بالقطع واليقين ولو تمسكت بالاصل و اتت بالمتيقن لم تعص الا انها بعد كشف الخلاف محكمة بالجبران.

واما الاحكام المترتبة على المراتب فالمشهور الزام ذات القليلة بتغيير القطنة وتجديد الوضوء عند كل صلوة ومستندهم فى الحكم الاول الاجماع المنقول فى عبارات

جمع من الاصحاب قدس الله اسرارهم كعبارة الناصريات والغنية والمنتهى على المحكى وفي التذكرة يجب تغيير القطنه والوضوء لكل صلوة ذهب اليه علمائنا والمحكى عن مجمع البرهان كانه اجماعى وعدم ثبوت العفو عن قليل هذا الدم وكثيره بل عن الغنية دعوى الاجماع على الحاق دم الاستحاضة والنفاس بالحيض في عدم العفو وفي السرائر نفى الخلاف عن ذلك وبعض الاخبار المعتمدة الدالة على وجوب التغيير في الوسطى والكبرى مع عدم تعقل الفرق بل القول بعدم الفرق .

وقال في الرياض انه يتم بالاجماع المركب ومن الاخبار قول ابى الحسن (ع) في خبر صفوان بن يحيى هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنه بعد قطنه و تجمع بين صلوتين بغسل وياتيها زوجها.

اما الاجماع المنقول فقد بينا مرارا انه لا ملازمة بينه وبين الواقع لعدم كشفه عن معتقد المعصوم لا مكان كون الواقع على خلافه واما عدم العفو عن قليل هذا الدم فلا يرتبط بالمقام لان محله بدن المصلى او ثوبه الذى تتم به الصلوة منفردة واما الاخبار الواردة فى الوسطى والكبرى فلا تدل على حكم الصغرى ضرورة امكان خصوصية موجودة فيهما مفقودة فيها والقياس ليس من دين الامامية سيما مع الفارق وعدم تعقل الفرق لا يدل على عدم الفرق والقول بعدم الفرق قول بلا دليل بل قول على خلاف الدليل لوضوح الفرق بين الصغرى وبين الوسطى والكبرى لثبوت المزية لهما وامكان استناد بعض الاحكام اليها والاجماع المركب اوهن من البسيط مع ان في الاخبار ما ينافي الحكم بالوجوب فانظر الى قول أبى جعفر (ع) في رواية اسماعيل الجعفى حيث قال المستحاضة تقعد ايام قرئها ثم تحتاط بيوم او يومين فاذا هي رات طهراً اغتسلت وان هي لم تر طهراً اغتسلت واحتشت ولا تزال تصلى بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فاذا ظهر اعدت الغسل و اعدت الكرسف ترشدك الى ان تغيير القطنه لا يجب مع اليقين بالقليلة بل مع احتمال المتوسط.

وتقرب منها رواية الحلبي عن الصادق (ع) قال قال ابو جعفر (ع) سئل

رسول الله (ص) عن المرأة تستحاض فامرها ان تمكث ايام حيضها لا تصلى فيها ثم تغتسل وتستدخل قطنة و تستشفر بثوب ثم تصلى حتى يخرج الدم من وراء الثوب ويقرب منها قول ابي عبد الله (ع) في صحيحة الصحاح حيث قال فلتغتسل ثم تحتشى وتستذفر وتصلى الظهر والعصر ثم لتنظر فان كان الدم فيها بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف الرواية فانه صريحة في عدم وجوب التغيير قبل طرح الكرسف .

ومما يدل على عدم وجوب تغيير القطة رواية ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله (ع) قال المستحاضة اذا مضت ايام اقرانها اغتسلت واحتشت كرسفها وتنظر فان ظهر على الكرسف زادت كرسفها وتوضأت وصلت والتامل في هذه الاخبار يرفع الريب عن عدم وجوب تغيير القطنة وتمسك صاحب الجواهر بمفهوم قول ابي عبد الله (ع) في رواية عبدالرحمن بن ابي عبدالله المروى عن (مح) التهذيب فاذا ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلى ثم قال كل ذا مع ما في وجوب الابدال في نحوها من المشقة مع عدم ظهور فائدة لذلك اذ بوضع الجديدة تنجس كنجاستها فمن ذلك كان القول بعدم الوجوب لا يخلو من قوة فتراه يقوى جانب عدم الوجوب مع نقله قدس سره ادلة من اوجب فان عمدة ادلتهم هو الاجماع المنقول وهو لا يعارض الاخبار المذكورة.

واما ما ذكر اخيراً من المشقة في وجوب الابدال وعدم ظهور فائدة لذلك لتنجس الجديدة فليس فيه دلالة لان المشقة ليست بمثابة ترفع التكليف او تغيير الحكم واما تنجس الجديدة فلا يمنع من وجوب التغيير كما ان حدوث الحدث و وجوده بعد الوضوء لا يمنع من الغسل في الوسطى والكبرى وتعدد الوضوء في الصغرى ولا نحتاج في منع الوجوب الى هذا النحو من الاعتبارات لان عدم الوجوب موافق للاصل فيكفي في المنع عدم الدليل على الوجوب مع ان الاخبار الدالة عليه مستفيضة واما تغيير الخرقه فيما يقطع بعدم وجوبه بعد التأمل فيما اسلفناه من الاصل وعدم الدليل على الوجوب ودلالة بعض الاخبار على العدم.

وذهب المفيد رضوان الله عليه في المقنعة الى ان عليها تغير القطنة والخرقة قال وان كان الدم قليلا ولم يرشح على الخرق ولا ظهر عليها لقلته كان عليها نزع القطن عند وقت كل صلوة والاستنجاء و تغيير القطن و الخرق و تجديد الوضوء للصلوة.

وظاهر هذا الكلام وجوب تغير الخرق مع عدم وصول الدم اليها وهذا منه عجيب لانه قول بلا دليل .

وقال صاحب الجواهر بعد تقوية القول بعدم وجوب تغير القطنة ومنه يظهر انه ينبغي القطع بعدم وجوب تغير الخرق كما هو ظاهر المصنف وغيره وصريح جماعة خلافاً للمقنعة و(ط) (وثر) (ومع) وغيرها بل نسبه في كشف اللثام الى الاكثر لما عرفته من عدم وصول الدم في القليلة اليها اصالة البرائة وخلو الاخبار عنه لكنه مع قد يقطع بعدم ارادة الوجوب التعبدى حتى لو لم تنجس الخرقه فينزل حينئذ على اتفاق وصول النجاسة اليها ولو على بعض ما تقدم من التفسير للقليلة ما لا ينافي وصول الدم الى الخرقه فحينئذ يتجه وجوب الابدال او الغسل ان لم تقل بالعفو عن مثل ذلك تأمل انتهى وكلام المفيد رضوان الله عليه يا بي عن ذلك لانه صريح في وجوب تغير الخرقه مع عدم رشح الدم عليها وعدم الظهور عليها فالظاهر من هذا الكلام الوجوب التعبدى للتصريح بعدم رشح الدم عليها.

وقوله فحينئذ يتجه وجوب الابدال او الغسل الخ ترديد في الراى و يمكن ان يكون الامر بالتأمل للاهتداء بما عن بعض متأخرى المتأخرين الذي نقل في صدر المبحث عنه من عدم الدليل على بطلان الصلوة بحمل النجاسة مطلقا مع ان الخرقه ما لا تتم الصلوة بها منفردة وكيف كان فالقول بوجوب تغير الخرقه قول

بلا دليل .

واما لو تنجس ظاهر الفرج بهذا الدم فيجب غسله مع التجاوز عن نصاب المعفو واما مع عدم التجاوز فوجوب الغسل وعدمه مبنيان على استثناء دم الاستحاضة مما عفى عنه وعدم استثنائه فعلى الاول يجب وعلى الثانى لا يجب وسيجيء في محله

ص: 590

ان الاستثناء منحصر في دم الحيض والممدرك هو رواية موقوفة على أبي بصير والحق الشيخ رحمه الله دم النفاس الاستحاضة كما ان القطب الراوندى الحق (قده) بهذه الدماء دم نجس العين وتميز الحق من الباطل في محله انشاء الله تبارك و تعالى والمراد من ظاهر الفرج هو ما يبدو منه عند الجلوس على القدمين واما الحكم الثاني اعنى تجديد الوضوء عند كل صلوة فجملة من الاخبار التي مر ذكرها ناطقة به و دلالتها عليه واضحة فقال مولانا الباقر (ع) في موثقة زرارة بعد السؤال عن الطامث تقعد بعدد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين ثم هي مستحاضة فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلى كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ الدم وقال مولانا الصادق (ع) في صحيحة معوية بن عمار وان كان الدم لا يتقرب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء .

وقال (ع) في صحيحة صحاف ثم لتتظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتوضأ وتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف وهذه الاخبار حجة على من حكم بغير ما بيناه سواء اكتفى بوضوء واحد لاكثر من صلوة واحدة او اوجب الغسل في الصغرى او حكم بعدم وجوب شيء من الغسل والوضوء قال في المختلف وقال ابن ابي عقيل يجب عليها الغسل عند ظهور دمها على الكرسف لكل صلوتين غسل يجمع بين الظهر والعصر بغسل وبين المغرب والعشاء بغسل وتفرد الصبح بغسل واما ان لم يظهر الدم على الكرسف فلاغسل عليها ولا وضوء وقال عند الاحتجاج للاقوال احتج ابن ابي عقيل بما رواه ابن سنان عن ابي عبدالله (ع) قال المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر وتصلى الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب فتصلى المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح وتصلى الفجر وترك ذكر الوضوء يدل على عدم وجوبه.

وفيه ان هذه الصحيحة ناظرة الى الاستحاضة الكبرى ولا منافات بينها وبين ما دل على وجوب الوضوء عند كل صلوة في الصغرى والتمسك بترك ذكر الوضوء يصح في قبال من يوجب في الكبرى الوضوء لكل صلوة زائداً على الاغسال الثلاثة

ولا نظر لها الى الاستحاضة الصغرى ولا الى حكمها فالاستدلال بها على عدم وجوب الوضوء الذى من وظائف الصغرى فى غاية الغرابة واغرب منه التردد فى الدعوى بين ظهور الدم على الكرسف وعدمه و التفكيك بين حكمهما مع عدم التردد فى الرواية والاستدلال بهذه الصحيحة لقول من يقول بعدم وجوب الوضوء مع الاغسال اولى وانسب مما سمعت من الاستدلال لدعوى ابن ابي عقيل ولذا قال بعض الاعلام فى حاشية المختلف هذا الكلام لا ربط له بمذهب ابن ابي عقيل اذ ليس الخلاف معه فى عدم وجوب الوضوء مع الغسل وانما ذلك مذهب المرتضى رضوان الله عليه وكانه حصل للممصنف انتقال من احد المذهبين الى الاخر فسيحان من لا يسهو .

نعم يمكن ان يحتج لابن ابي عقيل باطلاق الرواية فى ايجاب الاغسال الثلاثة على المستحاضة وجوابه ظاهر فان المقيد مقدم انتهى فمراد هذا المتكلم ان صاحب سهى عند بيان الاقوال والاحتجاجات فذكر حجة المرتضى رضوان الله عليه لابن ابي عقيل ولا يبعد عن الصواب واما الاحتجاج لابن ابي عقيل باطلاق الرواية يمكن مع كون دعواه (قده) وجوب الاغسال الثلاثة مطلقا لكنه (قده) فصل بين ظهور الدم على الكرسف وعدم ظهوره عليه واوجب الاغسال على الاول ونفى الغسل والوضوء على الثانى فاطلاق الرواية ينافي هذا التفصيل فهو قدس الله سره اخرج ما

لم يظهر على الكرسف من مصاديق الحدث بقوله فلا غسل عليها ولا وضوء .

قال ابن الجنيد (قده) المستحاضة التي يثقب دمها الكرسف تغتسل لكل صلوتين آخر وقت الاولى و اول وقت الثانية منهما وتصليهما وتغتسل للمفجر مفردا كذلك والتي لا يثقب دمها الكرسف تغتسل فى اليوم واللييلة مرة واحدة ما لم يثقب.

والظاهر ان مراده من التفصيل ما بيناه كما ان ما تمسك به اعنى رواية سماعة تدل على ذلك فهو بين حكم الكبرى والوسطى واهمل حكم الصغرى مع ان الرواية مبينة لها لما عرفت من ذيل الرواية ان الحكمين المذكورين فى صورة كون الدم عبيطا وان كان صفرة فعليها الوضوء وبيننا ان الصفرة كناية عن القلة.

(وام) المرتبة الثانية من الاستحاضة المعبر عنها بالوسطى .

فالمستحاضة بهذه المرتبة تغتسل بغسل واحد وتغير الكرسف فارجع الى رواية عبدالرحمن بن ابى عبدالله عن مولانا الصادق (ع) حيث قال فيه فتحتط بيوم او يومين ولتغتسل ولتستدخل كرسفاً فان ظهر عن الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفاً اخر ثم تصلى فاذا كان دمًا سائلاً فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلى صلوتين بغسل واحد تراها صريحة فيما بيناه فالدم الظاهر عن الكرسف من غير سيلان منشاء لانتزاع الوسطى ومع السيلان تنتزع منه الكبرى وحيث الكبرى وحيث صرح بوجود الغسل للصلوتين بغسل واحد مع الكبرى تعلم ان قوله (ع) فلتغتسل وتصلى كرسفاً اخر م ورده الوسطى وان الغسل يجب في كل يوم دفعة ضرورة ان تعدد الاغسال يجب في الكبرى فان كان الواجب في الوسطى التعدد كالكبرى لما فرق (ع) بينهما لقوله فان كان دمًا سائلاً فلتؤخر الصلوة الخ ومثلها رواية الجعفي التي مر ذكرها لقوله (ع) فيها فان هي رات طهراً اغتسلت و ان هي لم تر طهراً اغتسلت و احتشت فلا تزال تصلى بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فاذا ظهر اعادت الغسل واعادت الكرسف فدلالته على اعادة الكرسف والغسل ظاهرة بعد ظهور الدم عليه كما ان دلالتها على عدم وجوب الاعادة قبل الظهور ايضاً واضحة وقد يستدل على الوجوب بما يدل عليه في الكبرى وقد مر في ما اسلفناه بطلان هذا الاستدلال .

ويدل على وجوب الغسل الواحد صحيحة زرارة المضمرة قال قلت له النفساء متى تصلى فقال تقعد بقدر حيضها و تستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد قلت والحائض قال مثل ذلك سواء فان انقطع عنها الدم والا فهي مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء الحديث.

ولا يمنع الاضمار عن الاستدلال بها لان زرارة لا يظمر عن غير المعصوم بل قل ما اتفق روايته عن غير المعصوم ومثلها في الدلالة مضمرة سماعة قال قال المستحاضة

إذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين وللفجر غسلًا وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلوة فلا يمكن اوضح دلالة من هذه المضمرة وقد مر ان توافقها مع صحيحة الصحاف يوجب الاطمينان بصدورها عن المعصوم و مثلهما في وضوح الدلالة على وجوب الغسل الواحد صحيحة الصحاف لقوله (ع) فان طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل و ان طرحت الكرسف ولم يسلم فلتتوضأ ولتصل ولا غسل عليها قال وان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيا لا يرقى فان عليها ان تغتسل في كل يوم وليلة ثلث مرات وتحتشى وتصلى و تغتسل للفجر و تغتسل للظهر والعصر و تغتسل للمغرب والعشاء الآخرة الخ فايجاب الغسل عليها عند السيلان مع طرح الكرسف مع ايجابه عليها ثلث مرات مع السيلان من خلف الكرسف كالصريح في ان المقصود من الغسل مع طرح الكرسف هو الغسل الواحد ضرورة اختلاف حكمى الحاليتين لاختلافهما في الكثرة .

وبما بيناه يظهر مفاد موثقة زرارة عن أبي جعفر (ع) قال سئلته الطامث عن تعدد بعدد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين ثم دى مستحاضة فلتغتسل وتستوثق وتصلى كل صلوة بوضوء ما لم ينقذ الدم فاذا نفذ اغتسلت وصلت ويعلم ان المراد من الاغتسال هو الغسل الواحد في اليوم والليلة لما مر عليك من مضمرة الصحيحة ومضمرة سماعة من وجوب غسل واحد مع عدم تجاوز الدم الكرسف فقوله (ع) في الموثقة فاذا نفذ اغتسلت وصلت في قوة قوله (ع) فان طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل ومع قوله (ع) وان طرحت الكرسف ولم يسلم فلتتوضأ ولتصل ولا غسل عليها يعلم ان الوسطى ينتزع من سيلان الدم الذي يمنع بالكرسف و انقذح من طول المبحث ان ما ذهب اليه صاحب المدارك اعلى الله في الفردوس مقامه من التسوية بين الوسطى والكبرى تبعا للمصنف اعنى المحقق في المعبر وشيخه المعاصر الأردبيلي متمسكا بصحيحة معوية بن عمار وصحيحة عبدالله بن سنان وصحيحة صفوان بن يحيى ليس على ما ينبغي قال (قده) الثانية ان يثقب

الكرسف ولا يسيل وذكر المصنف رحمه الله انه يجب عليها مع غيرها مع ذلك تغير الخرقه والغسل الصلوة الغداة اما تغير الخرقه فالكلام فيه كما سبق واما الغسل لصلوة الغداة والوضوء للصلوات الاربع فقال في المعتبرانه مذهب شيخنا المفيد (قده) في المقنعة والطوسى فى النهاية والمبسوط والخلاف والمرضى رضى الله عنه وابنى بابويه (قدهما) ونقل عن ابن جنيد وابن ابى عقيل (قدهما) انهما سويا بين هذا القسم وبين الثالث في وجوب ثلاثة اغسال و به جزم فى المعتبر فقال والذي ظهر لى انه ان ظهر الدم على الكرسف وجب ثلاثة اغسال و ان لم يظهر لم يكن عليها غسل وكان عليها الوضوء لكل صلوة ورجحه العلامة (ره) فى المنتهى ايضاً.

وذهب اليه شيخنا المعاصر سلمه الله تعالى و هو المعتمد لنا ما رواه الشيخ فى الصحيح عن معوية بن عمار عن ابى عبد الله (ع) قال المستحاضة تنتظر ايامها فلا تصلى فيها ولا يقربها بعلها فاذا جازت ايامها ورات الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلًا تؤخر هذه وتعجل هذه وتغتسل للصبح.

وما رواه الكليني رحمه الله فى الصحيح عن عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله (ع) قال (ع) المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر وتصلى الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب فتصلى المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلى الفجر ولا بأس ان يأتيتها بعلها اذا شاء الا ايام حيضها فيعتزلها زوجها قال وقال ولم تفعله امرئة اجتناباً الا عوفيت من ذلك وهى مطلقة فى وجوب الاغسال الثلاثة خرج منها من لم يثقب دمها الكرسف بالنصوص المتقدمة فيبقى الباقي مندرجاً تحت العموم ومثلها صحيحة صفوان بن يحيى عن ابى الحسن (ع) قال قلت له جعلت فداك اذا مكثت المرئة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلاثة ايام طاهراً ثم رات الدم بعد ذلك اتمسك عن الصلوة قال لاهذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنه بعد قطنه ويجمع بين صلوتين بغسل وياتيها زوجها اذا اراد انتهى.

وليت شعرى كيف رضى باهمال الروايات الدالة على الغسل الواحد والتفصيل

بين الحاليتين ولم يرض (قده) بتقييد المطلق بالمقيد مع انه قال بتقييده بالنسبة الى الوضوء واى مانع منعه من حمل رواية معوية على الكبرى وحمل ثقب الكرسف على السيلان مع ان تقديم المقيد والخاص على المطلق والعام واولوية الجمع من الطرح مهما امكن مما لا ينكره احد و اى شىء حملة على حمل رواية معوية بن عمار على الاعم من الوسطى والكبرى وهو يرى المحقق (قده) يفصل بين المتجاوز عن الكرسف وعدمه عملاً بالروايات فان صحيحة صحاف صريحة في عدم وجوب الاغسال الثلاثة ما لم يسيل الدم من خلف الكرسف لقوله (ع) فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف.

فهذه الجملة ينفى وجوب الغسل الواحد فضلاً عن الاغسال ويدل على الغسل الواحد دون الاغسال قوله (ع) فان طرحت الكرسف عنها وسال الدم وجب عليها الغسل ووحدة الغسل نستفيد من تقابل هذه الجملة مع جملة وان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيلاً لا ترقى فان عليها ان تغتسل في كل يوم وليلة ثلاث مرات.

فالناظر في هذه الصحيحة يقطع بثلاث مراتب الاستحاضة فمرتبة ينتزع من الدم مع عدم السيلان عند طرح الكرسف وهى القليلة ومرتبة ينتزع من الدم مع السيلان في صورة طرح الكرسف الممنوع من السيلان مع الكرسف وهى المتوسطة ومرتبة تنتزع من الدم مع السيلان مع استمسك الكرسف وهى الكثيرة فايجاب الاغسال الثلاثة مع عدم سيلان الدم من خلف الكرسف على خلاف صراحة الصحيحة والعمل باطلاق روايتى ابن سنان و صفوان اهمال لبعض جمالات هذه الصحيحة والروايات الدالة على التفصيل.

ثم قال (قده) احتج المفصلون بصحيفة الحسين بن نعيم الصحاف عن ابي عبد الله (ع) حيث قال فيها ثم تنتظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف فان طرحت الكرسف عنها وسال الدم وجب عليها الغسل وان طرحت الكرسف ولم يسيل الدم

فالتوضأ و لتصل ولا غسل عليها قال و ان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من من خلف الكرسف صيبا لا يرقى فان عليها ان تغتسل في كل يوم و ليلة ثلث مرات و صحيحة زرارة قلت له النفساء متى تصلى قال تقعد قدر حيضها و تستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت و احتشت و استتفرت و وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت و اغتسلت ثم صلت الغداة بغسل الظهر و العصر بغسل المغرب و العشاء بغسل وان لم يجز الكرسف صلت بغسل واحد .

والجواب عن الرواية الأولى ان موضع الدلالة فيها قوله (ع) فان طرحت الكرسف عنها و سال الدم و جب عليها الغسل و هو غير محل النزاع فان موضع الخلاف ما اذا لم يحصل السيلان مع انه لا اشعار في الخبر يكون الغسل للفجر فحمله على ذلك تحكم ولا يبعد حمله على الجنس و يكون تنمة الخبر كما المبين له.

وفيه ان موضع دلالة الرواية على عدم وجوب الاغسال ما لم يسيل الدم من الكرسف هو قوله (ع) فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتوضأ و لتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف فهذه الجملة صريحة في عدم وجوب الغسل اذا لم يسيل مع الكرسف و حيث ان عدم السيلان مع الكرسف اعم من السيلان و عدمه بدون الكرسف بين الامام (ع) ان السيلان الامام ان السيلان مع عدم الكرسف موجب للغسل والاكتفاء بالوضوء في صورة عدم السيلان عند عدم الكرسف والموجب للاغسال الثلاثة هو السيلان مع الكرسف فليس في اخبار الباب اوضح دلالة على المراتب الثلاثة واحكامها من هذه الصحيحة.

ثم قال وعن الرواية الثانية انها قاصرة من حيث السند بالاضمار ومن حيث المتن بانها لا تدل على ما ذكره نصابا فان الغسل لا يتعين كونه لصلوة الفجر بل ولا الاستحاضة لجواز ان يكون المراد غسل النفاس فيمكن الاستدلال بها على المساوات بين القسمين فتأمل انتهى.

وفيه ان الاضمار من مثل زرارة لا يمنع من العمل بالرواية لانه لا يروى عن غير الامام كما لا يخفى على المتتبع في رواياته واما جواز كون المراد غسل النفاس

فلا ينبغي صدوره عن اقل تلامذته فضلا عنه رضوان الله عليه ولذا امر بالتأمل واما عدم كونه متعينا لصلوة الفجر ففي غاية الصحة والامتانة ضرورة عدم تخصيص الفجر بالغسل في رواية من الروايات ففي هذه المضمرة وصلت بغسل واحد وفي موثقة سماعة فعليها الغسل لكل يوم مرة وفي موثقة زرارة فاذا انفذ اغتسلت وصلت في صحيحة الصحاف وجب عليها الغسل فلا يصح تخصيص بالفجر مع خلو الاخبار عنه بل يجب تخصيص الغسل بوقت اول صلوة تصليها المستحاضة بعد انقضاء مدة الحيض او النفاس والاستظهار فلوانقضت مدة الحيض او النفاس والاستظهار قبل صلوة الظهر ولم ينقطع الدم وكان معياره معيار المتوسطة من الاستحاضة ليس لها تأخير الغسل الى الفجر بل يجب عليها الغسل عند صلوة الظهر الا انها تكتفى به الى صلوة الظهر من الغد لعدم وجوب الزائد عن الغسل الواحد في اليوم والليله وكذا اذا انقضت قبل صلوة المغرب ولو اخرجت بطلت اربع صلوة في الفرض الاول وصلواتان في الفرض الثاني ضرورة عدم تأثير الغسل في صحة ما سبق عنه من الصلوة نعم عليها تجديد الغسل قبيل الفجر لتصحيح الصوم بناء على منافات الاستحاضة الوسطى الصوم وحينئذ تكتفى به الى الفجر الاخر ولعل نظر من خص الغسل بالفجر لحفظ صحة الصوم اوالى ان الفجر اول اليوم وفي موثقة سماعة ايجاب الغسل في كل يوم ولكنه بعيد عن الصواب لما في تخصيص بالفجر على الاطلاق من ابطال بعض الصلوات كما عرفت.

ولك ان تقول بعدم وجوب تجديد الغسل عند الفجر لكفاية غسل الظهر او المغرب لليوم والليله لعدم وجوب الزائد عن الغسل الواحد غاية الامر مراعات الفاصلة بين الغسلين بان لا يزيد عن الدور.

واما تغير الخرقه فلا دليل يدل على وجوبه سواء تلتخط بالدم ام لا لانها مما لا تتم به الصلوة منفردا ولا دليل لابطال حمل النجاسة الصلوة على الاطلاق ولا تدل الاولوية بالنسبة الى القطنه لكونها ملحقة بالداخل دونها لانها قياس ليس من مذهب الامامية لانهم بريئون من القياس ولم سلم.

و اما المرتبة الثالثة التي تعبر عنها بالكبرى فيجب على المستحاضة بهذه المرتبة من الاستحاضة الاغسال الثلاثة في اليوم والليله فغسل للظهر والعصر يجمع بينهما و غسل للمغرب والعشاء يجمع بينهما و غسل لصلوة الصبح وعلى هذا الحكم اجماع الطائفة المحقة لا يختلف فيه احد من اصحابنا الامامية وقد مر عليك الاخبار من طريق الخاصة.

فيكيفك للاعتقاد قول رسول الله (ص) لحمنة بنت جحش حين قالت له (ص) انه اى الدم اشد من ذلك انى اتجه ثجا تلجمي وتحضي في كل شهر في علم الله تعالى سنة ايام او سبعة ايام ثم اغتسلى غسلا وصومى ثلثا وعشرين او اربعا وعشرين واغتسلى المفجر غسلا واخرى الظهر وعجلى العصر واغتسلى غسلا واخرى المغرب وعجلى العشاء واغتسلى غسلا ومثل قول النبي (ص) فى الدلالة قول ابي عبد الله (ع) فى صحيحة الصحاف التي ذكرت مرارا حيث قال فان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبياً لا يرقى فان عليها ان تغتسل فى كل يوم وليلة ثلث مرات وتحتشى وتصلى وتغتسل للفجر وتغتسل للظهر والعصر وتغتسل للمغرب والعشاء الاخرة قال وكذلك تفعل المستحاضة.

وقوله (ع) فى صحيحة معوية بن عمار المستحاضة تنظر ايامها فلا تصل فيها ولا يقربها بعلها فاذا جازت ايامها ورات الدم يثقب الكرسف اغتسلت المظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه وتعجل وتغتسل للصبح وتحتشى الى اخر الرواية وفى موثقة سماعة المستحاضة اذا ثقب الكرسف اغتسلت لكل صلوتين والمفجر غسلا .

وقول الصادق (ع) فى صحيحة عبد الله بن سنان المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر وتصلى الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب فتصلى المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلى الفجر .

وقول الكاظم (ع) فى صحيحة صفوان بن يحيى حين سئل هـ-ذه مستحاضة تغتسل و تستدخل قطنة و تجمع بين صلوتين بغسل فالأخبار فوق حد الاستفاضة

وبعد الاجماع لا معنى لتطويل الكلام.

(اما الوضوء) مع الاغسال فقد وقع الخلاف فيه وفي تعدده بتعدد الصلوة . فذهب المفيد قدس سره الى وجوب الوضوء والاكتفاء بوضوء واحد للظهر و العصر معا على الاجتماع و تفعل مثل ذلك في المغرب والعشاء و تفعل مثل ذلك لصلوة الليل والغداة واقتصر الشيخ على ما حكى عنه في النهاية والمبسوط على الاغسال والمعروف من مذهب المرتضى رضوان الله عليه هو الاقتصار ايضا وكذا ابن الجنيد (ره) وابنا بابويه ونقل عن ابن ادريس (قده) انه اوجب على هذه اعنى المستحاضة بالاستحاضة الكبرى مع الاغسال الثلاثة الوضوء لكل صلوة وقال المحقق رحمة الله عليه في المعتمد بعد نقل الاقوال عن الشيخ وعلم الهدى وابنى بابويه وظن غلط من المتأخرين انه يجب على هذه مع الاغسال وضوء مع كل صلوة ولم يذهب الى ذلك احد من طائفتنا وربما يكون غلطه لما ذكره الشيخ (ره) في المبسوط والخلاف ان المستحاضة لا تجمع بين فرضين بوضوء فظن انسحابه على مواضعها وليس على ما ظن بل ذلك مختص بالموضع الذي يقتصر فيه على الوضوء .

ثم قال والذي اختاره المفيد هو الوجه و يظهر من كلام المحقق رحمه الله ان القائل بوجوب الوضوء لكل صلوة في غاية الندرة الى زمانه وقال صاحب المدارك بعد نقل هذا القول عن ابن ادريس (ره) واليه ذهب عامة المتأخرين والحق الحقيق بالذهاب اليه هو مذهب المرتضى (رض) و موافقيه لنا ان المستحاضة المغتسلة بالاغسال الثلاثة في الاوقات الثلاثة في حكم المتطهرة والاغسال في حكم التطهير فلا اثر للدم الباقي بعد الغسل فانه في حكم العدم فالشارع نزل الاغسال منزلة التطهير و اكتفى بها عنه وهذا التنزيل انما يتحقق ترفع الاثر عن الدم الباقي بعد الغسل فهي متطهرة بحكم التنزيل بالنسبة الى الصلوتين و قد مر في ما سلف ان شرط صحة الصلوة هو الطهارة الحاصلة من الغسل و الوضوء المنتزعة عنهما لا فعل الغسل وافعال الوضوء لعدم بقاء الافعال عند الصلوة ووجوب بقاء الشرط الى آخر المشروط.

وبعد تنزيل المغتسلة منزلة المتطهر بتنزيل الغسل منزلة التطهير لا يبقى وجه لوجوب الوضوء ولذا لم يرد في الاخبار الآمرة بالاغسال امر بالوضوء من ان الأمر في مقام بيان وظيفة المستحاضة بالاستحاضة الكبرى وتصحيح الاعمال الصادرة عنها فراجع الاخبار التي أوردناها لاثبات وجوب الاغتسال تراها خالية عن الامر بالوضوء مع كثرتها .

قال صاحب المدارك رضوان الله عليه ويدل على الاجتزاء بالاغسال هنا مضافاً الى العمومات الدالة على ذلك ظاهر قوله (ع) في صحيحة زرارة فإن جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وفي صحيحة ابن سنان تغتسل عند صلوة الظهر وتصلى الخ ولم اقف لمن اوجب الوضوء هنا على حجة سوى عموم قوله (ع) في كل غسل وضوء الاغسل الجنابة وقد تقدم الكلام عليه متناً وسنداً انتهى ومراده من هذا الكلام ما تكلم به عند شرح قول المحقق (قده) في مبحث الحيض اذا ظهرت وجب عليها الغسل وكيفيته مثل غسل الجنابة لكن لا بد معه من الوضوء وفي كلامه كفاية لاثبات عدم وجوب الوضوء مع الغسل .

وظهر من هذا البيان ان القول بوجوب الوضوء مع الغسل ليس على ما ينبغي وقال في المعتبر بعد ما استوجه اختيار المفيد وهو لازم للشيخ ابي جعفر لان عنده كل غسل لا بد فيه من الوضوء الا غسل الجنابة واذا كان المراد بغسل الاستحاضة الطهارة لم يحصل المراد به الا مع الوضوء اما علم الهدى فلا يلزمه ذلك لان الغسل عنده يكفى عن الوضوء فلا يلزمه اضافة الوضوء الى الغسل هنا ويحتج بما رواه معوية وقد قدمنا خبره وبما رواه زرارة عن ابي جعفر (ع) قال الطامث تقعد بعدد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين ثم هي مستحاضة فلتغتسل ولتوثق من نفسها وتصلى كل صلوة بوضوء ما لم ينقذ الدم فاذا نفذ اغتسلت وصلت وهذا التفصيل دليل قطع الشركة وجوابنا ان ايجاب الاغسال ليس بمانع من ايجاب الوضوء مع كل غسل ويتقدير ان لا يكون مانعاً نسلم قوله (ع) كل غسل لا بد فيه من الوضوء

الاغسل الجنابة ومع سلامته تناول موضع النزاع انتهى.

وفيه ان الاخبار ما روى في غوالي المثالي خالية عن لفظ لا بد الذي يدل على لزوم وقوله (قده) واذا كان المراد بغسل الاستحاضة الطهارة لم يحصل المراد ب- الامع الوضوء الظاهر انه على قول الشيخ (قده) وهو لا يفيد فائدة بالنسبة الى الواقع وقوله (قده) (ايجاب الاغسل ليس بمانع من ايجاب الوضوء فيه ان الغسل منشاء لانتزاع الطهارة الكبرى و بعد حصولها تمنع من ايجاب الوضوء بل الاخبار تدل على عدم الجواز لدلائلها على كون الوضوء مع الغسل بدعة وقد مر فيما اسلفنا ان الغسل منشاء لانتزاع الطهارة الكبرى والوضوء منشاء للصغرى وفي المقام الغسل منزل منزلة الطهارة الكبرى لوجود الدم بعده فلا اثر لما هو منزل منزلة الصغرى وخلو الاخبار الآمرة بالغسل عن الأمر بالوضوء مما يوجب الاطمينان بعدم لزومه مع الغسل و آوردنا سابقا الاخبار الدالة على كون الغسل اطهر وانقى من الوضوء حيث قال (ع) اي وضوء اطهر من الغسل و اي وضوء انقى من الغسل و ابلغ وان مرسله ابن ابي عمير لا يزاحم تلك الاخبار سنداً ودلالة.

وظهر هنا امر آخر وهوان الغسل والوضوء مع وجود الدم بعدهما لا يرفعان الحدث لان منشأ انتزاع الحدث باق بعد الغسل والوضوء فصحة العبادة والحال هذه لاجل تنزيل الغسل والوضوء منزلة ما ينتزع منهما اعنى الطهارة فالمرثية بعد الغسل والوضوء متطهرة بالطهارة الصغرى او الكبرى تنزيلا ويعبر في كلمات الاصحاب عن هذا التنزيل بالاستباحة لاباحة العبادة لها مع وجود الحدث و مقتضى التنزيل عدم تأثير الحدث لانه منزل منزلة العدم .

فمن اعتقد على وجوب الوضوء مع الغسل وبنى على اجتماعهما على خلاف التحقيق ليس له التفريق بينهما بجعل الغسل رافعاً للحدث و ايجاب نية الرفع عنده وجعل الوضوء مبيحا للعبادة و ايجاب نية الاباحة معه لعدم ما يدل على الفرق بينهما بما ذكر.

قال في المعبر قال بعض المتأخرين اذا اجتمع عليها الوضوء و الغسل

توضأت للاستباحة واغتسلت لرفع الحدث تقدم الوضوء او تأخر لان على تقدير التقديم يكون حدثها باقياً فلا يصح وضوئها لرفع الحدث لان حدثها باق ببقاء الغسل وعلى تقدير تأخير الوضوء يكون الحدث مرتفعاً بالغسل وهو فرق ضعيف لان الوضوء والغسل ان كانا شريكين فى رفع حدث الاستحاضة فهما سواء فى النية وان كان كل واحد منهما يجب بسبب غير الآخر فكل واحد منهما اثر فى رفع الحدث المختص به انتهى.

وقد اوضحنا فى تضاعيف كلماتنا ان الفرق بين الوضوء والغسل كون الاول منشأ للطهارة الصغرى والثانى للطهارة الكبرى وان الكبرى يجرى عن الصغرى ما لم يلاحظ فيها خصوصية مختصة بالصغرى واما فى المقام فلا يؤثر ان اثر الطهارة الحقيقية بل اثرهما الطهارة التنزيلية فالغسل اذا نزل منزلة الطهارة الكبرى يجرى عن الصغرى لعدم ما يدل على الخصوصية بل لا اثر للوضوء بعد الغسل.

واستدلوا لوجوب الوضوء لكل صلوة بعموم قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الى آخر الاية ولاريب ان الخطاب متوجه الى المحدثين فلا يتوجه الى المتطهر بالطهارة الحقيقية او التنزيلية والمرثية بعد ما اغتسلت متطهرة تنزيلاً .

ولوتوضأت ذات القليلة او المتوسطة للصلوات الاربعة او اغتسلت ذات المتوسطة لبعض الصلوات او الكثيرة فى اول الوقت وصلت فى آخر الوقت لم تجزئها تلك الصلوة لما عرفت من ان الوضوء والغسل لا يرفعان الحدث مع وجود الدم بعدهما بل ينزلان منزلة التطهير والتنزيل لم يقع فى الشرع على الاطلاق بل مع اتصال الصلوة بهما ولذا قال النبي صلى الله عليه وآله لحمنة بنت جحش واغتسلى المفجر غسلاً واخرى الظهر وعجلى العصر واغتسلى غسلاً واخرى المغرب وعجلى العشاء واغتسلى غسلاً.

وقال مولانا الصادق (ع) فى صحيحة معوية بن عمار اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلاً تؤخر هذه وتعجل هذه وفى صحيحة صفوان بن يحيى و تجمع بين صلوتين بغسل وفى رواية عبدالرحمن بن ابى عبدالله

فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلى صلوتين بغسل وفي رواية اسماعيل بن عبد الخالق فلتؤخر الظهر الى آخر وقتها ثم تغتسل ثم تصلى الظهر والعصر وان كان المغرب فلتؤخرها الى آخر وقتها ثم تغتسل ثم تصلى المغرب والعشاء وقال ابو جعفر (ع) في رواية محمد بن مسلم فلتجمع بين الصلوتين فالامر بتأخير الصلوة عن اول وقتها مع كون اول الوقت افضل لاجل ان التنزيل ليس على الاطلاق بل مع عدم الفرجة بين الوضوء او الغسل وبين الصلوة.

وان خفيت على احد دلالة ما احتجنا به على ما ادعيناه لمدقتها وابي ان يعتقد بها يقال له ان مقتضى كون دم الاستحاضة منشأ لانتزاع الحدث ووجوده بعد الغسل والوضوء وحين الاغتسال والتوضأ عدم تحقق الطهارة وبقاء الحدث على ما كان وعدم صحة العبادة الا ان الشارع اكتفى بمنشأ انتزاع الطهارة عنها مع عدم بقاء الافعال وليس هذا الا بتنزيل المنشأ منزلة المنتزع وتنزيل المستحاضة منزلة المتطهرة بعدم الاعتناء بوجود الدم وتأثيره في حدوث الحدث وبقائه والقدر المتيقن من هذ الاكتفاء والتنزيل هو مع عدم الفرجة المعتد بها بين الغسل او الوضوء وبين الصلوة لما رايت من الأمر بالجمع بين الصلوتين واما في صورة الفصل بينهما فيجرب حكم الحدث وتأثيره ومع الشك في بوجوده الشك في الاكتفاء والتنزيل فالاصل هو تأثير الحدث.

والى ما بيناه ينظر كلام شيخ طائفتنا رضوان الله عليه اذا توضأت المستحاضة في اول وقتها ثم صلت لم تجزئها تلك الصلوة واحتج بان الاخبار تدل على انه يجب عليها تجديد الوضوء عند كل صلوة وذلك يقتضى ان يتعقبه فعل الصلوة ولانها مع مقاربة الصلوة تخرج عن العهدة بيقين ومع التأخير لا تخرج عن العهدة الا بدليل وهو منتف فبقوله (قده) ومع التأخير لا تخرج الخ اشار الى ما بيناه من ان الاصل هو تأثير الحدث .

وقال العلامة اعلى الله مقامه فى المختلف بعد نقل دعوى الشيخ رحمه الله وهو اختيار ابن ادريس (ره) وعندى فيه نظر اقر به الجواز.

لنا العموم الدال على تجويز فعل الطهارة فى اول الوقت والعموم الدال على

وفيه ان العموم الدال على تجويز فعل الطهارة في اول الوقت لا- ينفع في المقام لعدم انتزاع الطهارة مع وجود الحدث ودوامه بحسب الحقيقة بل النافع هنا عموم التنزيل والاكتفاء بالافعال عن الطهارة المنتزعة عنها عند عدم المانع والاخبار الامرة بالوضوء والغسل خالية عن عموم التنزيل والاكتفاء.

ثم تصدى (قده) للجواب عن احتجاج الشيخ (قده) فقال والجواب عن الاول بالمنع من دلالة الاخبار على ما ادعاه فان بعضها ورد بقوله فلتوضأ ولتصل عند وقت كل صلاة ولا دلالة في ذلك على ما ادعاه وفي بعضها وصلت كل صلاة بوضوء ولا دلالة فيه ايضاً وفي بعضها الوضوء لكل صلاة وفي الحديث الطويل عن يونس ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلاة ولا شيء من هذه الاخبار يدل على ما قصده الشيخ (ره) و عن الثاني ان الدليل على خروجها عن العهدة قائم وهو الامتثال وانت خبير بان الشيخ ما استدل بهذه الالفاظ المنقولة في كلام المجيب (ره) بل موضع الدلالة في الاخبار هو ما بينا من الجمع بين الصلوتين وتعجيل العصر وتأخير الظهر وتأخير المغرب وتعجيل العشاء مع كون تعجيل الظهر افضل من تأخيره مع ان المدعى لعدم الاجزاء ليس عليه اقامة البرهان على عدم بل على المدعى للاجزاء اقامة البرهان على عموم التنزيل والاجتزاء.

و اما قوله (قده) وعن الثاني ان الدليل على خروجها الخ في-ه ان حصول الامتثال يتوقف على عموم الاذن والتنزيل ولا يستفاد من الاخبار عموم بل ولا اطلاق يمكن الاستناد اليهما بل ظاهرهما لزوم المقاربة للخروج عن العهدة وحيث لا اذن فلا امتثال.

واذا توضأت ذات القليلة للصلوة او اغتسلت ذات الكثيرة او المتوسطة في وجه وقامت الى الصلوة فانقطع الدم قبل الدخول فيها وجب عليها الوضوء او الغسل جديداً لان الاستحاضة حدث يجب الوضوء عند انقطاعها والغسل المكتفى به عند وجود الدم لا يكفي بعد الانقطاع لعدم ارتفاع الحدث به وكذلك الوضوء في موضعه.

واما اذ انقطع الدم بعد تكبيرة الاحرام ودخولها في الصلاة ففيه خلاف قال الشيخ قدس الله سره مضت في صلاتها ولم يجب عليها استيناف الصلاة لانه لا دليل عليه وقال ابن ادريس رحمة الله عليه ان كان انقطاع دمها حدثاً وجب عليها قطع الصلاة واستيناف الوضوء وانما هذا كلام الشافعي اورده الشيخ لان الشافعي يستصحب الحال وعندنا ان استصحاب الحال غير صحيح وما استصحب فيه الحال فبدليل وهو الاجماع على المتيمم اذا دخل في الصلاة ووجد الماء فانا لا نوجب عليه الاستيناف بالاجماع لا بالاستصحاب.

وقال العلامة اعلى الله في الفردوس مقامه والحق ما قاله الشيخ (قده) اما وجوب الاستيناف قبل الدخول فلان طهارتها غير رافعة للحدث على ما قلناه وانما تقييد استباحة الدخول مع وجود الحدث فاذا انقطع الدم وجب عليها نية رفع الحدث لان الطهارة الأولى كانت ناقصة فلهذا اوجبا عليها اعادة الوضوء و اما عدمه مع الدخول فلانها دخلت في صلاة مشروعة فيجب عليها اكمالها بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم انتهى.

فقوله (قده) اما وجوب الاستيناف قبل الدخول الخ ففي غاية المتانة والصحة و تصديق للشيخ بالنسبة الى كلامه السابق لانه اوجب الوضوء لمن انقطع دمه قبل دخول الصلاة وبعد التوضأ و اما قوله واما عدمه مع الدخول الخ فليس بجيد فان الدخول في صلاة مشروعة لا يوجب الاكمال الا مع بقاء مشروعيتها الى الاكمال وليس كذلك لان الطهارة كما انها شرط لافتتاح الصلاة شرط في الاختتام والوضوء المكتفى به للدخول لا يصح الاكتفاء به الى آخر الصلاة لتستدل الموضوع الى موضوع آخر لوجود الدم الموجب للحدث في آن الافتتاح وانقطاعه في زمان قبل الاختتام فالذي دل على مشروعية الدخول لا يدل على مشروعية الاكمال بل الثاني يحتاج الى دليل سوى ما دل على الاول فقول الشيخ (ره) لانه لا دليل عليه جوابه ان الدليل هو ما دل على اشتراط صحة الصلاة بالطهارة فالمحتاج الى الدليل المضى في صلاتها والحال هذه لا الاستيناف لان انقطاع الدم الموجب لعدم الاكتفاء بالوضوء السابق

كاف المدلالة على وجوب الاستيناف لان الصلاة الاولى بطلت لبطلان الوضوء فلا يتوجه خطاب لا تبطلوا اعمالكم الى هذه المرثة لان صلاتها باطلة قبل الابطال.

فلوقيل دليل مشروعيتها استصحاب حال المرثة قبل الانقطاع فجوابه ما قال ابن ادريس ان استصحاب الحال ليس من مذهبنا لانه غير صحيح عندنا وما تراى من العمل على استصحاب الحال كالحكم بعدم وجوب الاستيناف على المتيمم الواجد الماء فى اثناء الصلاة ليس ما يترأى لان تصحيح صلاة المتيمم ليس لاستصحاب الحال لانه اسراء للحكم من موضوع الى موضوع آخر بل الدليل على الصحة هو الاجماع و و كلام ابن ادريس فى ابطال استصحاب الحال و ايجاب الوضوء والصلاة بعده فى نهاية الصحة لا يتصور فوقها لأن استصحاب الحال لا دليل على حجيته لانه استناد الى الحالة السابقة ويظهر من المثال الذى يبحثون فيه انه اسراء للحكم الفاقد للماء الى الواجد و ايجاب الوضوء و استيناف الصلاة مقتضى شرطية الطهارة للصلوة.

ثم ان مقتضى ما تقدم من كون دم الاستحاضة منشأ للحدث وانقسام الحدث الى القليل والمتوسط والكثير انتزاع الحدث من الدم الموجود مطابقا له فى المرتبة سواء استمر الى وقت من اوقات الصلاة اولم يستمر لان الحدث المنتزع يبقى ما لم يتعقبه رافع ل-ه فلوبقى الدم القليل بعد الوضوء ولو بلحظة او الكثير بعد الغسل كذلك ثم انقطع وجب عليها الوضوء او الغسل عند الصلاة وليس وجوب الغسل او الوضوء للانقطاع بل لوجود الدم لان الانقطاع لا ينتزع منه الحدث لانه ارتفاع لمنشأ الحدث ولو بقى ما يوجب الغسل بعده بلحظة ثم قل يجب الغسل لبقائه فى اللحظة وتبدله الى القلة لا يرفع اثر الكثير فيجب عليها الغسل لاول صلاة تصلى بعد التبديل سواء كانت الصلاة للصباح او الظهرين او العشاءين.

واما الدم المتوسط المنشأ للاستحاضة الوسطى فبعد ما اغتسلت للصلاة التى اتصلت بالغسل اى صلاة كانت حسب ما قدمنا فايجابه لغسل آخر للاكتفاء يتوقف بمضى يوم و ليلة من حين الغسل الاول و اما فى صورة الانقطاع قبل اليوم واللييلة

بعد الاول يجب لرفع الحدث المنتزع منه الغسل لعدم صلاحية الوضوء لرفع الحدث المتوسط الذي هو اكبر من الاصغر والاكتفاء بالوضوء بعد الغسل الواحد للصلوات الاربعة لا يدل على الاكتفاء بالوضوء لرفع الحدث الاكبر من الاصغر ولا اثر لكونه اصغر من الاكبر لان الوضوء منشأ لانتزاع الطهارة الصغرى وهى لا ترفع الحدث المتوسط و من لاحظ صحيحة الصحاف حق ملاحظتها يسهل عليه تصحيح ما بيناه حيث قال الامام (ع) ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلمتوضأ و لتصل عند وقت كل صلاة ما لم تطرح الكرسف عنها فان طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل فان الاكتفاء بالوضوء موقوف على عدم السيالان واما مع السيالان فيجب الغسل وعدم السيالان لابد ان يكون في جميع ما بين الغسل للظهر والعصر وبين المغرب فلوسال في لحظة بين الحدين تحقق السيالان ووجب الغسل لان الكل يرتفع بارتفاع الجزء كما ان السالبة الكلية ترتفع بالموجبة الجزئية.

و الحاصل ان دم الاستحاضة حيث انه منشأ للحدث الاصغر تارة و المتوسط اخرى وقد يكون منشأ للحدث الأكبر فكلما تحقق احد المراتب يترتب عليه حكمه ولو كان ظرف وجوده لحظة ولا يتوقف انتزاع الحدث من الدم استمراره الى وقت من الاوقات لان الأثر لوجود الدم وبعد ما اثر لم يرتفع اثره من دون رافع من الوضوء او الغسل وبعبارة اخرى ان هذا الدم كل مرتبة منه سبب بوظيفة من الوظائف عند الصلاة وان لم يستمر الدم الى وقت الصلاة .

فمحصل الاخبار انه متى تحقق الدم لم يجز الصلاة معه الا بغسل ان كان كثيراً ووضوء ان كان قليلا فلو تحقق الاستحاضة بعد صلاة الصبح وارتفعت ظاهراً قبل الظهر برؤية الدم بعد الصبح وانقطاعه قبل الظهر لا تصح صلاة الظهر الا بغسل مع كثرة الدم المنقطع او وضوء مع قلته فلا يتوقف حدوث الحدث باتصال الدم الى الظهر بل يحدث بوجود الدم و يبقى الى ان يرفه الرافع وان انقطع الدم الموجب له لان منشأ انتزاع الحدث وجود الدم لابقائه كما هو الحال في الاحداث الاخر

ولو كثر الدم بعد ما وصلت الصبح بالوضوء ثم قل قبل صلوة الظهر لا تصح الصلوة بالوضوء بقلة الدم حين الصلوة بل يجب الغسل للمحدث المنتزع من كثرة الدم.

وظهر من هذا البيان عدم الفرق بين الانقطاع للبرء والانقطاع للفترة في وجوب الغسل بعد وجود الدم بعد الغسل السابق لان انقطاع الدم لا يوجب الطهارة وليس برافع للحدث وان كان للبرء قال شيخنا الانصاري في كتاب الطهارة.

الثاني قد صرح المصنف (ره) انه اذا انقطع دم الاستحاضة لم يجب عليها الغسل قال في المنتهى انقطاع دم الاستحاضة ليس بموجب المغسل فلو اغتسلت ذات الدم الكثير للصبح وصلت ثم انقطع الدم وقت الظهر لم يجب الغسل واكتفت بالوضوء انتهى وقال في القواعد وانقطاع دمها للمبرء يوجب الوضوء انتهى وقد مر عبارات التذكرة والنهاية والموجز والاظهرانه ان قلنا باعتبار استمرار الكثرة الى اوقات الصلوة حقيقة او حكماً فلا مناص عن الحكم بعدم الغسل لو انقطع للبرء قبل الوقت كما عرفت من تصريح المصنف واما انقطاعه للبرء بعد دخول الوقت فلا يرفع الوجوب المتحقق قبله سواء كانت قد اغتسلت في اثناء هذا الدم ام لا لان المتأخر منها كاف للسببية كما حققه في الذكرى بعد ما حكى عن الشيخ (ره) ان انقطاع دمها يوجب الوضوء وان بعض الاصحاب قيده بالبرء .

قال ويمكن ان يقال ان دم الاستحاضة في نفسه حدث يوجب الوضوء تارة والغسل اخرى فاذا اغتسلت فان كان حال الطهارة منقطعاً واستمر الانقطاع فلا وضوء ولا غسل لانها فعلت موجبه وان خرج بعدهما او في اثنتاهما دم ثم انقطع اما في الاثناء او بعده فان كان انقطاع فترة فلا اثر له لانه يعود كالوجود دائماً وان كان انقطاع برء فالاجود وجوب ما كان يوجبه الدم لان الشارع علق على دم الاستحاضة الوضوء والغسل وهذا دم الاستحاضة والطهارة الاولى كانت لما سلف قبلها من الدم ولا يلزم من صحة الصلوة مع الدم عدم تأثيره في الحدث وهذه المسئلة لم يظفر فيها بنص من قبل اهل البيت (ع) ولكن ما افتي به الشيخ هو قول العامة بناء منهم على ان حدث الاستحاضة يوجب الوضوء لا غير فاذا انقطع بقي على ما كان عليه ولما كان

الاصحاب يوجبون به الغسل فليكن مستمر او على هذا لو لم تغتسل مع الكثرة للصبح مثلاً ثم دخل وقت الظهر فان كان باقياً اجزئها غسل المظهرين لانه رفع ما مضى من الحدث وان كان منقطعاً فالاجود وجوب الغسل وكذا لو اهملت غسلى النهار ودخل الليل ولو اهملت غسل الليل واغتسلت للصبح وصامت اجزاء لانه ياتي على ما سلف وان كان الدم قد انقطع قبله وجب غسله عنه فلو اخلت بطل الصوم والصلوة وفي نهاية الفاضل قرب وجوب الغسل لو انقطع قبل فعله اما لجنونها واما لاخلالها انتهى.

اما تصريح المصنف بعدم وجوب الغسل والاكتفاء بالوضوء بعد انقطاع الدم فلاوجه له لان مرجعه الى انكار كون كثرة الدم موجباً للغسل لان الاغتسال قبل انقطاع الدم لا يرفع الحدث المنتزع بعد الغسل فالحكم بعدم وجوب الغسل مع وجود الكثير بعده انكار لكونه حدثاً والاكتفاء بالوضوء ان كان لاجل الدم مع الكثرة فهو اجراء لحكم القليل على الكثير وان لم يكن للدم فلا يجب الوضوء ايضاً فلا معنى لايجاب الوضوء وعدم ايجاب الغسل .

واما ما حكى عن الشيخ من ان انقطاع دمها يوجب الوضوء فليس له وجه صحة الا ان يقال ان المراد من الدم هو القليل لان الدم الكثير يوجب الحدث الاكبر وهو لا يرتفع بالغسل ولا اثر للانقطاع سوى ارتفاع الحدث بالغسل ارتفاعاً حقيقياً.

واما قول الشهيد قدس الله سره ويمكن ان يقال الى قوله اخرى ليس على ما ينبغي لان التعبير بالامكان ليس فى محله لوجوب القول بما قال (قده) لبطلان غيره ضرورة ان دم الاستحاضة منشبا للحدث قليله وكثيره والاخبار ناطقة بكونه منشأ للحدث مع اختلاف فى قليله ومتوسطه وكثيره فى المنشائية وقد مر عليك الاخبار الدالة على منشائية كل مرتبة من هذا الدم و اختلاف وظائفه من الوضوءات والغسل الواحد والوضوءات والاغسال الثلاثة والتعبير فيها بعبارة عند وقت كل صلوة او عند الظهرين او العشائين او الصبح لاجل ان تأثير الحدث هو ابطال الصلوة ومنع هذا

التأثير يكون بالوضوء تارة وبالغسل اخرى لان الشرع اكتفى بالوضوء والغسل مع وجود الدم وحكم برفع الحدث مع انقطاعه فتخصيص اوقات الصلوات بالوضوء والغسل للاكتفاء بهما مع وجوده في صورة اتصال الصلوة بهما وهذا معنى وراء اشتراط استمرار الدم الى اوقات الصلوة في حديثه فليس لدم الاستحاضة خصوصية زائدة على ما يعتبر في اسباب الحدث الاصغر او الاكبر فمنشأ انتزاع الحدث لا يعتبر في منشائية البقاء الى وقت معين بل حدوثه كاف للانتزاع ولا يرتفع المنتزاع بارتفاع المنشأ وقوله وهذه المسئلة لم يظفر منها بنص من قبل اهل البيت (ع) المسئلة المشار اليها ان الانقطاع يوجب الوضوء او لغسل "

وفيه انه لا- يجب في كل مسئلة ورود نص خاص لتلك المسئلة بل يكفي في هذه المسئلة ما دل من الاخبار على كون دم الاستحاضة منشأاً للحدث المانع من صحة العبادة وكونه ذا مراتب ثلثة من القلة والتوسط والكثرة وان كل مرتبة منهما يؤثر مقداراً من التأثير فما يؤثر الحدث الاكبر المرتفع بالغسل المكتفى به عند كل صلوة لا يمكن رفع اثره بالوضوء الذي هو رافع للاصغر ويكتفى به لصحة الصلوة مع وجود الدم القليل او المتوسط في وجهه.

وقوله ولكن ما افتي ب-ه الشيخ هو قول العامة بناء منهم على ان حدث الاستحاضة يوجب- يوجب الوضوء لاخير مطابق للمواقع الا ان الشيخ (ره) ما افتي لبنائهم فانه اجل شأناً من ذلك فلا يصح قوله الامع كون المراد بيان حكم القليل قوله .

وعلى هذا لولم يغتسل مع الكثرة المصبح مثلاً- ثم دخل وقت الظهر الى قوله فالاجود وجوب الغسل فيه ان وجوب الغسل للظهرين لا يتوقف على عدم اغتسالها للصبح لانه يكتفى في الوجوب وجود الكثرة في آن من آتات ما بين الصبح والظهر سواء اغتسلت للصبح املا و سواء بقى الى وقت وجوب الظهر ام لا واما قوله وكذا لو اهملت غسلى النهار ودخل الليل علم مفادها من قوله مثلاً فلاحاجة الى التشبيه فاهمال الغسل فى النهار لا اثر له فى الوجوب فى الليل الا اذا انقطع واهملت ولم يغتسل ودخل الليل بدون عود الدم فحينئذ يصح ان يقال يجب عليها الغسل لاهمالها

في النهار بمعنى انها لو كانت مغتسلة في النهار مع عدم العود لم يجب الغسل عليها وهذا الكلام من قبيل اظهار الواضحات واما مع وجود الدم بين الصبح والظهر مثلا ولو آناً من الانات يجب الغسل عليها من دون فرق بين الالهمال والاعتسال في الصبح لوجود الحدث بعد الصبح وقبل الظهر.

ثم قال الانصاري قدس الله سره فحاصل الكلام في مسئلة الانقطاع ان الدم المنقطع ان كان في نفسه سبباً للطهارة فلا يسقط حكمه بالبرء وان كان استمراره سبباً سقط حكمه فالدم الكثير الموجود قبل الوقت لما كان بنفسه سبباً للغسل بعد الوقت عند من لم يعتبر اوقات الصلوة لم يسقط حكمه وعند من اعتبر الاوقات لما كان استمراره سبباً سقط حكمه لعدم الاستمرار و اما الموجود بعد الوقت فالوجه ما حققه في الذكرى من عدم سقوط حكمه بالانقطاع للبرء انتهى ضرورة انه لو سقط حكمه بالانقطاع للبرء رجع الامر الى سلب منشأته للحدث لان معناه حينئذ حصر اثر بطلان الصلوة بوجود الدم فقط وعدم انتزاع الحدث منه الذي يبقى مع زوال الدم.

وهذا المعنى هدم لاساس اسباب الحدث لان الدم بنفسه ليس من الاحداث لانه من الاعيان و الحدث من الاوصاف والاعراض المنتزعة الباقية بعد زوال المنشأ للانتزاع .

والحاصل من طول المبحث ان الدم بعد ما تعين كونه دم الاستحاضة ينقسم الى القليل والمتوسط والكثير والكاشف عن القلة وجوده مع عدم السيلان في صورة فقد الكرسف وعلى المتوسط سيلانه مع عدم الكرسف وعلى الكثرة سيلانه مع استمسك الكرسف وحيث ان الدم موجب للحدث والحدث ينتزع من وجوده ويبقى بعد زواله فلا معنى لاعتبار استمرار الدم الى وقت الصلوة لان المانع من صحة الصلوة هو الحدث الباقي عند وقت الصلوة وتبدل احد المراتب الى ما فوقه يوجب تبدل الوظيفة واما التبدل الى ما هو دون يتوقف تبدل الوظيفة الى جبران ما حدث قبل التبدل فلو كثر الدم في زمان ثم قل بعد ذلك الزمان ينقلب الوظيفة الى الوضوء

بعد رفع ما اثر الكثرة بالغسل فلا يتمسك بالقلّة للاكتفاء بالوضوء ما لم يرتفع اثر الكثرة ويرتفع الاثر بغسل واحد ولا يعتنى بما قيل بانه متى تحققت كثرة الدم في وقت ما كفى ذلك في وجوب الاغسال الثلاثة وان انقطع بعد ذلك لعدم ما يدل على ذلك فهذا لقائل أفرط في ايجاب الاغسال لان الكثرة تبدلت بالقلّة اثرها ارتفع بالغسل ولا معنى لبقاء الاثر مع وجود الرفع له.

ثم ان الجمع بين الصلوتين والاكتفاء بثلاثة اغسال في اليوم والليله هل هو على وجه الرخصة وتسهيل الامر عليها فلا مانع لها من الاغتسال لكل صلوة بانفرادها فيجوز لها الاغتسال باغسال خمسة او على طريق الوجوب فلا يجوز لها التجاوز عن الثلاثة مقتضى كون المستحاضة محدثة بعد الغسل وان الأمر بالاغتسال و الجمع بين الصلوتين تنزّل لها منزلة المتطهر عدم وجوب الجمع بحيث لا يجوز الغسل لكل صلوة لان الغسل لا يرفع الحدث ولا يوجب الطهارة حتى يقال الغسل الثاني لافائدة له وبعد ما لم يرد امر به لا يتصور وجه للجواز بل يمكن ان يكون تشريعاً محرماً بل اثره تنزل المرثة منزلة المتطهر وحينئذ لا مانع من كون الغسل الثاني كالاول منزلاً منزلة المتطهر لكن ظاهر الاخبار الأمرة بالجمع بين الصلوتين عدم جواز التخطي عن هذا الطريق لان الغسل بعد ما لم يكن رافعاً للحدث ولا موجباً للتطهير كان لغواً ما لم يرد في الشرع امر به باق على ما كان عليه والغسل الاول صار مشروعاً بامر الشارع والثاني ليس بمأمور به فليس بمشروع الا ان في بعض الاخبار اشعار بجواز اغسال خمسة كمرسلة يونس الطويلة وفي بعض الاخبار الموثقة تغتسل عند كل صلوة وقيل ان المنساق من اخبار الجمع كونه رخصة للارفاق بحالها لاعزيمة فمن يرى لهذه الاخبار دلالة على جواز الاغسال الخمسة يحكم به والا فالاصل عدم الجواز ولا- يدل قوله(ع) الطهر على الطهر عشر حسنات على استحباب الغسل الثاني لانه يوجب الطهارة كالاول ولكن الانصاف ان الشرع ليس في مقام تضيق امر المرثة المستحاضة بل في مقام العلاج لتصحيح عبادتها والغسل للصلوة الواحدة قد ورد في الشرع كالغسل للصلوة الصبح والغسل لمن استحاضت بالاستحاضة الكثيرة

بعد اتيان الظهر او المغرب فانه يجب الغسل للعصر و العشاء اذا رات دما كثير اسائلا والغسل لصلوة العصر و العشاء منفرداً اذا منعها مانع عجزت عن وصل العصر بالظهر والعشاء بالمغرب والغسل لمن استحاضت في حال الصغر بناء على كون دمها استحاضة وبلغت بعد الظهر ولم يبق للوقت ما يسع الغسل والظهر والعصر معا بل بقى بمقدار فعل الغسل و العصر و الغسل مشروع في اصل الشرع لتحصيل الطهارة الكبرى و وجود المانع من ترتب الاثر لا يمنع من مشروعيته والاخبار الآمرة بالخمس لا يعارضها يدل على الثلثة لا مكان كون الثلثة واجباً والخمس جائزة ولا تعارض بين الجواز والوجوب اذا اختلف موضوعهما .

فالاقوى جواز الاغتسال لكل صلوة بل الوجوب في بعض الموارد كمورد العجز عن وصل العصر بالظهر والعشاء بالمغرب .

ثم انك قد سمعت من الاخبار التي مر ذكرها الاحتشاء والاستنفار والتلجم ومعنى الاحتشاء ان تحشو فرجها شيء قطن او خرقة والتلجم تفعل من اللجم وهو على ما حكى شيخنا الانصاري (قده) عن الذكرى ان تشد على وسطها خرقة كالتكة وتأخذ خرقة اخرى مشقوقة الرأسين تجعل احدهما قدامها والاخر خلفها وتشدهما بالنكة وفسر في التذكرة التلجم بان تشد على وسطها خرقة كالتكة وتأخذ خرقة اخرى مشقوقة الرأسين تجعل احدهما قدامها والاخرى ورائها وتشدهما بتلك الخرقة والاستنغار الظاهرانه التلجم .

وفي رواية الحلبي فسر به بان تجعل مثل ثغر الدابة وفي موثقة زرارة التعبير بالاستيثاق حيث قال (ع) وتستوثق من نفسها والظاهر من الاخبار وجوب الاحتشاء والتلجم قال في التذكرة بعد تفسير التلجم وهذا واجب الا مع التضرر بالشد لقول النبي (ص) لحمنة بنت جحش احتشى كرسفا قالت انه اشد من ذلك انى اتجه تجأ فقال اتخذى ثوبا وقول الصادق (ع) تحشى وتستنفر .

وقال شيخنا الانصاري (قده) الظاهر من الاصحاب كما ادعاء بعض المعاصرين تبعاً للمحكي عن الكفاية والحداثق وجوب الاستظهار على المستحاضة في منع الدم

من الخروج بحسب الامكان ما لم يتضرر بحبسه وعليه تدل جملة من الاخبار الآمرة بالاحتشاء والتلجم مع عدم الاحتباس بدونه

ثم قال بعد تفسير الاحتشاء والتلجم ويدل على وجوبه مضافا الى ما ذكر وجوب التحفظ نجاسة الدم مهما امكن لكنه لا يوجب الا التحفظ ان الزائد عن على ما لا يمكن والا فلا يتأثر المحل النجس بمثل نجاسته واضعنف من هذا الاستدلال عليه بكونه حدثاً لا بد من التحفظ منه بقدر الامكان لانه انما يتم اذا تمكنت من حبس الحدث بحيث لا يخرج بعد الشروع فى الغسل الى تمام الصلوة والا فالتحفظ عنه بقدر الامكان لا ينفع بعد خروج شيء منه لا بالاختيار الا ان يقال ان الخارج منه لغير الاختيار مسوغ للضرورة وقول صاحب الجواهر (قده).

ومنها انه يجب على المستحاضة الاستظهار في منع خروج الدم بحسب الامكان كما اذا لم تتضرر بحبسه بحشو الفرج بقطن او غيره بعد غسله فان انحسب والافبالتلجم والاستنفار بان تشد وسطها بالتكتة مثلا وتأخذ خرقة اخرى مشقوقة الراسين تجعل احدهما قدامها والاخر خلفها وتشدهما بالنكة كما هو صريح جماعة وظاهر آخرين بل لم اجد فيه خلافاً بل لعله تقضى به بعض الاجماع السابقة في تغير الخرقة ونحوها ويدل عليه مضافا الى ما دل على اشتراط ظاهر البدن في الصلوة ووجوب تقليل النجاسة فى اقوى الوجهين المعتمدة المتفيسة حد الاستفاضة وقد يقدم اكثرها في مطاوى الباب انتهى.

ومرجع هذا الوجوب الى ما نعية النجاسة عن صحة الصلوة وشرطية الطهارة عن الاحداث لها فحيث ان نجاسة الدم مانعة من صحة الصلوة يجب ازلتها عن الثوب والبدن عند وجودها يجب دفعها ايضاً عند احتمال الوجود وكذا شرطية

الطهارة عن الحدث فيجب رفعها مع الحدوث ودفعه عند احتمال الوجود غاية الامر ان بالنسبة الى دم الاستحاضة حيث انه دائم الوجود او غالب الوجود يكون دفعه منعه من الخروج ولا يعتبر في هذا المنع خصوصية زائدة على ما يكفى للمنع من الخروج ولا كيفية خاصة من جنس ما يحتشى به او كيفية الاحتشاء والشد لان

المطلوب هو المنع من الخروج وما ورد في الاخبار من كيفية المنع وجنس ما يمنع به لاجل كونه اسهل وامنع واقل اضراراً فلو منعت من الخروج بغير ما ورد جنساً وكيفية ليس عليها شيء لعدم موضوعية لهما وهذا الوجوب مشروط بعدم التضرر بمعنى ان الضرر يمنع من العمل به.

ثم ان هذا العمل يؤثر بالنسبة الى الخبث ما لم يخرج بالغلبة لان الخبث مانع اذا وجد في ظاهر البدن واما بالنسبة الى الحدث فتأثيره في الكثيرة في صورة عدم خروج الدم واما مع الخروج فان كان لتقصير في الشد يبطل الصلوة به وان كان لغلبة الدم وكثرته بحيث لا يمكن المنع من الخروج فصلوتها صحيحة لتعذر المنع وان امكن مع التعسر الشديد فهو كالتعذر واما بالنسبة الى القليلة فلا اثر للاستظهار لعدم سيلان الدم فيها ولومع عدم الكرسف.

واما المتوسطة فلخرج الدم بعد الاستظهار فان كان الخروج للتقصير في الشد يجب عليها الغسل او الوضوء قطعاً واما لو كان لانتقال الدم من التوسط الى الكثرة فكذلك يجب الغسل ان كان تطهيرها الوضوء واما ان كان تطهيرها الغسل فوجهان من ان الانتقال الى الكثير بمنزلة حدوث الحدث ولا- اثر للغسل السابق عليه في دفعه فيجب ومن ان الغسل المتعقب كالسابق على الحدث لا يرفع الحدث فلا دليل لايجاب تعدد الغسل فلا يجب والاول احوط و اقوى لان الغسل المتعقب بمنزلة التطهير عن الحدث الجديد ولا يتوقف وجوبه على رفع الحدث تحقيقاً بل رفع الحدث التنزيلي يكفي في وجوبه فان اغسال الاستحاضة قبل الانقطاع للبرء كلها لرفع الحدث التنزيلي .

واما ما قيل من وجوب تقديم الاستظهار على الوضوء في القليلة وغير الغداة في المتوسطة فلاجل ان خروج الدم في اثناء الوضوء حدث يجب دفعه مع مع الامكان ويندفع بتقديم الاستظهار فالموجب للاستظهار موجب لتقديمه على الوضوء فانه لا يمنع منه ويمنع من الخروج.

فما دل من الاخبار بوجوب الاستظهار دل بوجوب تقديمه على الوضوء على

التقرير المذكور والعطف في كثير من الاخبار لا يمنع من وجوب التقديم مع ان في بعضها العطف بثم والدليل على وجوب التقديم هو ما بينا من وجوب رفع الحدث ودفعه مهما امكن فعلى المستحاضة صون الدم من الخروج من اول الشروع في الوضوء الى آخر الصلوة حتى يقوم الوضوء مقام التطهير الحقيقي هذا مع احتمال خروج الدم في اثناء الوضوء اما لو قطعت بمهلة الدم في الخروج الى الاستظهار فلا يجب التقديم لان التقديم انما هو لدفع الخروج وليس الوجوب وجوبا تعبيراً كما ان وجوب نفس الاستظهار ايضا كذلك فمع القطع باتساع زمان الفترة للتطهير والصلوة لا- يجب الاستظهار لان وجوبه ليس وجوباً نفسياً يستتبع تركه العقاب بل وجوبه وجوب مقدمي للصيانة من انقلاب الطهارة الى النجاسة او الطهارة من الحدث اليه حاصلة وهي مع اتساع الوقت واما تقديم الاستظهار على الغسل فكالوضوء ان امكن لها الاغتسال مع تقديمه ولكنه غير متصور ومع فرض التصور يجب ومقتضى كون الاستظهار للتوقى عن الخروج والدفع عن النجاسة جواز المتوقى لغير ما ذكر من الاحتشاء والاستشفار والتلجم ولذا ورد في موثقة زرارة التعبير بالاستيثاق فاذا منعت من الخروج والنجاسة بشيء آخر غير ما ذكر ليس عليها شيء.

واما الاستذفار بالذال المعجمة فان كان معناه التطيب والاستحمار فمن المندوبات لعدم تأثيره في تحقق الطهارة او تنزيل الوضوء والغسل منزلة الطهارة وان كان عبارة اخرى عن الاستشفار فالامر واضح و لكن الظاهر ان تفسير اللفظين من الكليني رضوان الله عليه كما ان الاظهر ان الاستذفار بالذال اشتباه من الراوى والاصل هو الاستشفار.

واما المسلوس والمبطون فقد بينا حكميهما في مبحث الوضوء بان المسلوس يتخذ الكيس و يجعل ذكره فيه وان الكيس نزل منزلة الباطن والمرئة تتخذ الكيس بحيث ترد قطرات البول والدم في الكيس واما المبطون فان اتسع الفرج بين الحدثين للوضوء والصلوة ولو بحذف المندوبات يتوضأ ويصلى ومع عدم الوسعة يتوضأ بعد الحدث ويبنى على صلوته و اجراء حكم المستحاضة فيهما قياس لا يجوز

الذهاب اليه لجواز وجود خصوصية فيها مفقودة فيهما وبالعكس كما ان الشرع فرق بين المسلوس و المبطون فى الحكم وجعل لكل واحد منهما حكماً غير ما جعل فى الاخر.

واما تغيير الكيس المتنجس فليس ما يدل على وجوبه فى الاخبار وهو مما لا يتم الصلوة بانفراده وليس حمل النجس على الاطلاق مبطلا للصلوة فالاقوى عدم وجوب تغييره الا ان حسن الاحتياط فيه وفى تغيير الخرقه لا يخفى على احد ولو اجنبت ذات القليلة فاغتسلت للجنابة كفى عن الوضوء للظهر والعصر ثم تتوضأ للمغرب والعشاء ولو اغتسلت المغرب والعشاء تتوضأ للصبح او للصبح تتوضأ للمظهر والعصر بلاخلاف لان غسل الجنابة يجزى عن الوضوء عند الكل .

واما لو مست الميت وقلنا بوجوب الغسل للمس فاغتسلت عند الظهر كفى عن الوضوء بناء على ما هو التحقيق من عدم الفرق بين الاغسال فى الاجزاء عن الوضوء واما عند الاكثر فيجب الوضوء للصلوة.

ولو اجنبت فى اثناء الغسل للاستحاضة استأنفت غسلا واحداً لهما ولا يجب تعدد الغسل لان غسل الجنابة يكفى عن جميع الاغسال عند الجميع و اذا حدثت الكبرى فى اثناء الغسل للوسطى يجب عليها استيناف الغسل لان التكثر ابطال غسل الوسطى لانه حدث زايد على الوسطى .

بقى فى المقام امور لا بد من بيان حكمها:

منها دخول المساجد والظاهر انه جازى لها لعدم دليل على حرمة وحرمة على الجنب والحائض لا تدل على حرمة عليها لاختلاف احكامها مع احكامهما وليس فى المقام عموم يدل على ان كل حدث يوجب حرمة دخول المحدث المسجد والاصل يقتضى الحل حتى تثبت الحرمة.

منها وطئها ولا دليل على حرمة لان خلو المرثة من الحدث ليس شرط لحيية وطئها ولا الحدث بمانع منها سوى الحيض و بعد ارتفاعه لا يمنع من الجواز شيء عموم قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الاعلى از واجهم او ما ملكت ايما نهم

كاف للحكم بالحلية .

وفي صحيحة عبدالله بن سنان ولا بأس بان يأتيها بعلمها الا ايام حيضها فيعتزلها زوجها وليس لاحد ان يقول ان قوله (ع) ولا بأس بالخ بعد قوله (ع) المستحاضة الله تغتسل عند صلوة الظهر الى قوله تصلى الفجر فلا يصح الحكم بالجواز على الاطلاق بل يجب تقييده بما بعد الاغتسال لان استثناء عدم البأس بايام الحيض يهدينا الى ان المانع من الجواز هو الحيض لاغير واشتراط صحة الصلوة بالاغتسال لا يدل على اناطة الحل اليه ويقرب من هذه الصحيحة صحيحة صفوان بن يحيى عن أبي الحسن (ع) حيث قال لا هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين صلتين بغسل ويأتيها زوجها ان اراد فان الظاهران جملة يأتيها زوجها معطوفة على تغتسل فكانه (ع) قال هذه مستحاضة يأتيها زوجها ان اراد ويدل على الجواز صحيحة معوية بن عمار لانه (ع) وهذه يأتيها بعلمها الا في ايام حيضها واما قول الامام (ع) في رواية فضل وزرارة فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها فمعناه اذا حلت لها الصلوة بخروجها من الحيض وارتفاعه عنها لان المانع من الغشيان هو الحيض فيرتفع المانع بارتفاعه.

واما الاغتسال المأمور به في رواية مالك بن اعين قال سئلت ابا جعفر (ع) عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها قال (ع) ينظر الايام التي كانت تحيض فيها وحيضتها مستقيمة فلا يقربها في عدة تلك الايام من ذلك الشهر ويغشاها فيما سوى ذلك من الايام ولا يغشاها حتى يامرها فتغتسل ثم يغشاها ان اراد فالظاهر انه الاغتسال من الحيض لا الاستحاضة ويكفي في منع الوجوب احتمال كونه من الحيض وكذا ما ورد في رواية سماعة واما رواية اسماعيل بن عبد الخالق وان كان لها ظهور في كون الغسل للاستحاضة الا انها لا تكافؤ رواية ابن سنان لضعفها وصحتها مع انها لاتايب عن

الحمل على الاستحباب .

فالحاصل انه ليس في الروايات ما يدل على حرمة وطى المستحاضة ويمكن تخصيص عموم الاية به .

ص: 619

ومنها مس كتابة القرآن واسماء الله واسماء ابنائه من الانبياء (ص) واوصياء الانبياء سلام الله عليهم ويكفى في حرمة قبل الوضوء والغسل قوله عز من قائل لا- يمسه الا- المطهرون فلا ينبغي لاحد الارتياح في حرمة قبل التطهير اعنى الوضوء والغسل انما الكلام في جوازه بعد الوضوءات او الاغتسال ومقتضى النظر الدقيق حرمة بعد الاغسال والوضوءات كما انه يحرم قبلها لان الغسل والوضوء لا يرفعان الحدث في نفس الأمر بل يكتفى بهما في فعل بعض الواجبات تنزيلا لهما منزلة التطهير كما مر ويتبع هذا التنزيل فيما سمي من العبادات في اخبار اهل بيت العصمة والطهارة ولم اجد في الاخبار المنقولة عنهم عليهم السلام ما يدل على تجويز المس لها بسبب الوضوء والاغتسال والاكتفاء بهما عن الطهارة الواقعية خصوصا ولا عموما

يشمل المس.

فالحكم بحلية المس لها لا- يخلو عن التجري في الافتاء ولا اظن احداً من اصحابنا الامامية رضوان اعلينهم المنكرين لحجية القياس والاستحسان القائلين بتوقيفية الاحكام الشرعية يبادر الى الفتوى بجوازه مع ثقافته الى ما بيناه من فقد الدليل على التنزيل والاكتفاء بصورة التطهير عن الطهارة الواقعية و ان صدر عن بعضهم قدس الله اسرارهم صدر الغفلة مع عن حقيقة الحال او لاطلاعه على ما خفى علينا من الدليل واما الاستبعاد من تجويز الصلوة والطواف مثلا مع شدة الاهتمام بهما وعدم تجويز المس فهو من شعب القياس

ومنها قراءة العزائم وليس فيما بايدنا من الاخبار ما يدل على حرمتها والاصل يقتضى الجواز فالأوفق بالقواعد عدم المنع عنها على الاطلاق سواء فعلت ما تفعله المستحاضة من الغسل في الكثيرة والمتوسطة والوضوء في المتوسطة والقليلة ام تفعل فقراءة العزائم كقراءة ساير القرآن لانها منه فهي باقية على استحبابها ما لم يتوجه اليها المنع وانما منع منها الجنب والحائض و اما المستحاضة فلم يمنعها مانع ك- كما انه لم يرد ما يدل على اشتراط الوضوء والغسل في جوازها عليها ووروده الصلوة والطواف لا يستلزم الورود في القراءة مع انا بينا ان الوضوء والغسل لا يرفعان

حدث الاستحاضة مادام دمها موجودا ولا يفترق الحال بعدهما بحسب الواقع وانما نزل المنشأ للانتزاع منزلة الامر المنتزع الذي لم ينتزع والتطهير الاقتضائي منزلة تطهير الفعلي مع وجود المانع وليس هذا لتنزيل على الوجه العام في جميع العبادات ليشمل مثل القراءة .

فلو فرض كون الحدث مطلقا حتى حدث الاستحاضة مانعاً عن جواز القراءة موجبا لحرمتها يبقى عدم الجواز على حاله ولا يرتفع الحرمة بالوضوء والغسل لعدم ارتفاع الحدث تحقيقا او تنزيلا الا ان ما نعية حدث الاستحاضة عن الجواز وايجابته الحرمة لم يردا في الشرع بالنسبة الى القراءة فهي باقية على استحبابها قبل ما فعلت افعال المستحاضة قال بعض افاضل العصر بعد كلام له (قده) في المقام .

(و بالجمله) ان الدليل على عدم لزوم تجديد وضوء ولا غسل للامور المذكورة بعد ما فعلت الافعال المعهودة هو ما مر من الاصل وعدم الدليل والاجماع المحكية كما عرفت عن المعتمد والتذكرة والغنية بل في كلام المصاييح وما نقل عن محشى التحرير وشارع النجاة وغيرهم من الاجلة بل لا يبعد دعوى جواز الدخول في الامور المذكورة وان لم تفعل الافعال المعهودة للاصل وعدم الدليل عليه كما هو ظاهر المدارك والذخيرة والمحكى عن الروض وظاهر المجمع ومعالم الدين حيث جو زقراءة العزائم من دون غسل واختاره في الرياض تبعا لاستاده الوحيد البهبهاني في شرح المفاتيح حيث استظهر الجواز مطلقا للاصل .

واحتج اليه شيخنا النجفي في جواهر الكلام حيث نقل هذا القول عن بعض من نقلناه عنه قال وربما استدل بخبر زرارة عن أبي جعفر (ع) ان اسماء بنت عميس نفست بمحمد بن ابي بكر فامرها رسول الله (ص) حين ارادت الاحرام من ذى الحليفة ان تغتسل وتحتشى بالكرسف وتهل بالحج فلما قدموا ونسكوا المناسك سئلت النبي (ص) عن الطواف بالبيت والصلوة فقال (ص) منذ كم ولدت قالت منذ ثمانى عشر فامرها رسول الله (ص) ان تغتسل وتطوف بالبيت وتصلى ولم ينقطع عنها الدم ففعلت ذلك ثم قال ولكنه كما ترى لادلالة فيها على ذلك نعم هي دالة على جواز

ادخال النجاسة المسجد ما لم تتعد فالعمدة حينئذ الاصل مع عدم دليل معتد به مخرج عنه انتهى النقل .

ويظهر منه انه ليس في المقام دليل يدل على حرمة القراءة على المستحاضة وان لم تدل قضية الاسماء على جوازها وجواز الاصل في المساجد واللبث فيها فان المستدل استدل على جواز هذه الامور فيكفي في عدم الحرمة عدم الدليل مع كون الاصل الجواز والاستحباب .

ومنها الصوم ويظهر من كلمات الاصحاب عدم بطلان الصوم باخلال شيء من افعال المستحاضة من تغيير القطننة وتغيير الخرقه والوضوءات الواجبة وانه ينحصر الابطال بالاخلال بالاغسال فمنهم من اوجب في صحة الصوم الاتيان بجميع الاغسال ومنهم من اوجب الاغسال النهارية ومنهم تردد في الأمر ومنهم من توقف في الحكم .

والأصل في هذا الحكم هو رواية علي بن مهزيار المضمرة المكاتبه الصحيحة المروية في الكافي والفقهاء والتهديب قال كتبت اليه (ع) امرئة طهرت من حيضها او نفاسها من اول شهر رمضان ثم استحاضت وصلت وصامت شهر رمضان من غير ان تعمل ما عمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين فهل يجوز صومها وصلوتها ام لا فكتب تقضى صومها ولا تقضى صلوتها ان رسول الله (ص) كان يامر فاطمة (س) والمؤمنات من نسائه بذلك.

وليس في الفقيه اسم وذكر من فاطمة (س) وناقش بعضهم في الرواية بانها مشتملة بامور موجبة لضعفها (الاول) الاضمار لعدم اليقين بان المكتوب اليه هو الامام (ع) (والثاني) ذكر الصديقة الطاهرة سلام الله عليها لتنزهها عن ذلك (والثالث) الفرق بين الصلوة والصوم بايجاب قضاء الثاني دون الاول وهذه الامور من مضعفات الرواية

واجيب عن الاول بان علي بن مهزيار ليس ممن يروى عن غير الامام سيما بالمكاتبه وعن الثاني بان في الفقيه ليس اسم وذكر للصديقة الطاهرة كما ان الصدوق رواها في العلل ايضا بلا ذكر منها سلام الله عليها مع احتمال كون فاطمة

المذكورة في الرواية هي بنت ابي جيش وعن الثالث بوجهه ففى التهذيب قال محمد بن الحسن (قده) لم يأمرها بقضاء الصلوة اذا لم تعلم ان عليها لكل صلوتين غسل اولا تعلم ما يلزم المستحاضة فاما مع العلم بذلك والترك له على العمد يلزمها القضاء وانت خبير بان هذا التوجيه غير وجيه ولا- يليق بالامام (ع) لانه لا- يفرق بين الموضوعين في الحكم مع اتحاد حكميهما بقصد ان حكم احدهما مع جهل المكلف بالحكم ونقل صاحب المدارك عن شيخه رضوان الله عليهما انه حملها على ان المراد انه لا يجب عليها قضاء جميع الصلوات لان منها ما كان واقعا في الحيض ولا يرضى هذا الحامل ان ينسب اليه ما نسب الى الامام (ع).

وقال شيخنا الانصاري قدس الله سره وقد ذكروا في توجيه الرواية وجوها لا يخلوا بعضها عن برودة يقشعر منها الجلود .

نعم قد يحتمل ان يكون تقضى فى الموضوعين لصيغة المجهول ويراد بالقضاء الاداء كما في قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم فالمراد ان الصوم يؤدى مع الاخلال بالغسل والصلوة لا- يؤدى وهو وان كان خلاف الظاهر من وجوه الا انه اولى من طرح جزء من الرواية لكن الانصاف عدم الاعتناء بهذ الاحتمال .

وقال (قده) قبل ذكر التوجيه لا يقدح اشتمالها على نفي قضاء الصلوات عليها مع ما علم من الاجماع وجوب قضائها لان عدم العمل بجزء من الرواية لمخالفته بظاهرة للاجماع لا يوجب سقوط الرواية عن الحجية في غيره و ما اشبهه بالعام المخصص وتبعه بعض تلامذته (قدهما) حيث قال فلان التحقيق ان فقرات الرواية الواحدة بمنزلة الروايات المتعددة وكما ان عدم حجية بعض الروايات لا ينافي حجية باقيةا كذلك عدم حجية بعض الفقرات لوهم الراوى فيه واشتباهه في الاستماع وغير ذلك لاسيما في مثل الكتابة هي مظنة ذلك لا ينافي حجية باقيةا ومثله العام المخصص حيث ان خروج بعض الافراد بالدليل لا يضر بحجتيه وهذا من الواضحات لدى ذوى الالباب انتهى.

وانت خبير بان المجانب للهوى لا يقنع بهذه الاعتبارات في مرحلة الاستنباط

فبعد ما تحقق ان الاختلاف في فقرات الرواية مستند الى وهم الراوي و اشتباهه لا يمكن تعيين الاشتباه والحكم بظاهر بعض الفقرات لجواز ان يكون التوهم والاشتباه على نحو يمنع من الحكم بالظاهر مع كون المدرك لهذ الحكم منحصرأ في هذا الظاهر فلم لا يجوز ان يكون الاشتباه في النفي والاثبات و تبديل احدهما بالآخر بان يكون متن الجواب تقضى صلوتها ولا تقضى صومها فاشتبه الأمر على الراوي المستمع فاثبت المنفى ونفى المثبت وتكون الاستحاضة غير مانعة من صحة الصوم ومانعة من صحة الصلوة ضرورة عدم استلزام المنع عن صحة الصلوة المنع عن صحة الصوم فما ارتكب هذا المحقق من سلب الحجية عن فقرة لمخالفة الاجماع واثبات مفاد الفقرة الأخرى انما يحسن اذا كان للاثبات مدرك آخر سوى هذه المضمرة واما مع انحصار المدرك في الصحيحة لا يجوز المبادرة الى الفتوى بمفادها لجواز ان يكون الاشتباه في النفي والاثبات.

ويؤيد ما بيناه ما رواه سماعة بن مهران قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن المستحاضة قال فقال تصوم شهر رمضان الا ايام كانت تحيض فيهن ثم تقضيها بعده من غير ان يفصل بين المراتب وان يوجب الغسل عليها وان كان تأييداً ضعيفاً.

وإذا تتبعنا في اخبار الباب لم تر رواية تدل على اشتراط صحة الصوم بالاغسال مع كثرتها سوى هذه المضمرة المشتهة مفاداً واما الاجماع المنقول لا يجوز الاستناد اليه مع صحة النقل لان المستند الواقعي هو هذه المضمرة .

وقال المحدث العاملي في الوسائل بعد نقل هذه الرواية ذكر صاحب المنتقى وغيره ان الجواب هنا عن حكم ايام الحيض والنفاس لا الاستحاضة وذكروا قرائن تدل على ذلك ولعل السؤال عن حكم الحيض السابق او الحادث في شهر رمضان فانه يحكم فيه على عشرة ايام او ما دونها بانها حيض او لعل السؤال عن اليوم الأول والعدول عن ذكر حكم الاستحاضة للتقية فانها عند بعض العامة حدث اصغر والله اعلم انتهى.

ولو تم هذا الكلام لم يبق لحكم صوم المستحاضة واشتراط صحته بالطهارة

مدرك فما بين (قده) من العدول عن ذكر حكم الاستحاضة لا يخلوا من قوة لان المذكور فى الرواية هو حكم الحيض لان وجوب قضاء الصوم وعدم وجوب قضاء الصلوة من احكام الحائض ويزيد قوته قوله (ع) لان رسول الله (ص) ما كان يأمر المؤمنات من نسائه بذلك وقد مر فى قضاء الصوم والصلوة ووجوبه وعدم وجوبها على الحائض حسنة زرارة بل صحيحته قال سئلت ابا جعفر (ع) عن قضاء الحائض الصلوة ثم تقضى الصيام قال (ع) ليس عليها ان تقضى الصلوة وعلينا ان تقضى صوم شهر رمضان ثم اقبل على فقال ان رسول الله (ص) كان يامر بذلك فاطمة (س) كانت تامر بذلك المؤمنات وفى نسخة كان يامر بذلك فهذه الجملة المنسوبة الى رسول الله (ص) واردة فى مقام بيان قضاء الحائض الصوم ووجوبه عليها دون الصلوة وذكر الأئمة هذه الجملة من رسول الله لاجل استبعاد الناس الفرق قضاء بين الصوم وقضاء الصلوة وايجاب الاول وعدم ايجاب الثاني ولم يعهد من الأئمة نسبة حكم من احكام المستحاضة الى الرسول (ص) كي تكون قرينة المقام .

والحاصل ان جواب الامام (ع) فى هذه المكاتبة اجنبى عن السؤال والقرائن شاهدة على عدوله (ع) عن بيان حكم الاستحاضة الى بيان حكم قضاء الحائض لمصلحة من المصالح هو (ع) اعلم بها فلا دلالة فيه على ما راموا اثباته وليس فى ---هم او اشتباه من الراى فلا يلزمنا امر بالتفريق بين فقرات الرواية وسلب الحجية عن بعضها واثباتها للاخر وحينئذ فلا دليل يدل على وجوب الغسل او الاغسال على المستحاضة لتصحيح الصوم .

وكون بعض مراتب الاستحاضة الحدث الاكبر لا يستلزم وجوب الاغتسال عليها لان معنى الحدث الاكبر عدم ارتقاعه الا بالغسل الذي منشأ للطهارة الكبرى واما ايجابه لبطلان الصوم فيتوقف على دليل سوى كونه حدثاً على انك عرفت مما مر ان الوضوء والغسل لا يرفعان حدث الاستحاضة ما لم ينقطع الدم للبرء .

فلو فرض كونه مانعاً من صحة الصوم يجب الحكم ببطلانه ما لم يرد التنزيل كما ورد الصلوة فالمسئلة قوية الاشكال فما احسن من توقف فيها ولم يبادر بالافتاء

بما افتوابه لاین التوقف اولى مما اشتهر من بطلان الصوم بالاخلال بالاغسال او الاغسال النهارية كما ان الرجوع الى الاصل اولى من التوقف الا ان ما ذهب اليه الاصحاب اقرب الى الاحتياط الذى هو طريق النجاة فمقتضى الاحتياط الاغتسال بالاغسال النهارية وتقديم غسل الصبح على الفجر دفعاً لوقوع الصوم في حال الحدث وتجديد الغسل للصبح مع الفصل المعتد به او الاغتسال قريباً الى الصبح ليكفي عن الصلوة والصوم معاً.

و اما غسل الليل للمغرب والعشاء فلا يرتبط بالصوم لانقضاء وقت الصوم بدخول المغرب هذا في الاستحاضة الكبرى واما الوسطى فمقتضى الاحتياط الاغتسال بالغسل الواحد واحوط منه تجديد الغسل قبل الفجر ان لم تغتسل فيه لان الحدث الاكبر. بر على ما بيناه هو ما يجب فى رفعه الغسل فحدث الوسطى بهذا المعنى يكون اكبر واما الصغرى فلم يقل احد بابطالها الصوم مع الاخلال بالوضوءات .

ومنها الطواف والمستفاد من الاخبار انه كالصلوة فى لزوم الغسل لرواية الفضلاء اعنى محمد وفضيل وزرارة كلهم عن ابى جعفر (ع) ان اسماء بنت عميس نفست بمحمد بن ابى بكر فامرها رسول الله (ص) حين ارادت الإحرام من ذي الحليفة ان تغتسل وتحتشى بالكرسف وتهل بالحج فلما قدموا ونسكوا المناسك سئلت النبي (ص) عن الطواف بالبيت والصلوة فقال لها منذكم ولدت فقالت منذ ثمانى عشر فامرها رسول الله صلى الله عليه وآله ان تغتسل وتطوف بالبيت وتصلى ولم ينقطع عنها الدم ففعلت ذلك .

ولرواية حمران بن اعين قال قالت امرئة محمد بن مسلم وكانت ولوداً أقرء ابا جعفر (ع) وقلت له انى كنت اقعد في نفاسى اربعين يوماً وان اصحابنا ضيقوا على فجعلوها ثمانية عشر يوماً فقال ابو جعفر (ع) افتاها بثمانية عشر يوماً من قال قلت الرواية التى رووها فى اسماء بنت عميس انها نفست بمحمد بن ابى بكر بنى الحليفة فقالت يا رسول الله (ص) كيف اصنع فقال لها اغتسلي واحتشى واهلى بالحج فاغتسلت واحتشت ودخلت مكة ولم تطف ولم تسع حتى تقضى الحج فرجعت

الى مكة وانت رسول الله (ص) فقالت يا رسول الله (ص) احرمت ولم اطف ولم اسع واله وسلم فقال لها رسول الله (ص) لكم لك اليوم فقالت ثمانية عشر يوماً فقال (ص) اما الان فاخرجى الساعة فاغتسلى واحتشى وطوفى واسعى فاغتسلت وطاقت وسعت واحلت.

فقال ابو جعفر (ع) انها لو سئلت رسول الله (ص) قبل ذلك واخبرته لأمرها رستان بما أمرها به قلت فما حد النفساء قال (ع) تقعد ايامها التي كانت تطمئ فيهن ايام قرئها فان هي طهرت والا استظهرت بيومين او ثلاثة ايام ثم اغتسلت و احتشت فان كان انقطع الدم فقد طهرت وان لم ينقطع الدم فهي بمنزلة المستحاضة تغتسل لكل صلوتين وتصلى انتهت الرواية.

فترى ان مفادها وحدة حكم الصلوة والطواف فان رسول الله (ص) امر بالاغتسال والطواف وقال ابو جعفر تغتسل لكل صلوتين وتصلى وفي رواية الفضلاء فامرها رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ان تغتسل وتطوف بالبيت وتصلى جمع صلى الله عليه وآله بين الطواف والصلوة .

فالحاصل من طول المبحث ان كون دم الاستحاضة منشاء للحدث الاكبر فى بعض المراتب لا يستلزم مانعيته من صحة جميع العبادات التي يمنع من صحتها الأحداث الاخر من الحيض والنفاس والجنابة كما انه لا ملازمة بين منع هذا الحدث من صحة عبادة وبين قيام الاغسال مقام التطهير بالنسبة الى صحة تلك العبادة كما بينا فى جواز مس كتابة القرآن وعدمه انه لا دليل على ايجاب الغسل او الوضوء جواز المس .

والحاصل ان حدثية الاستحاضة اضعف من الجنابة والحيض ولذا لا تمنع من جواز الصلوة والغسل وجودها يقوم مقام الطهارة فصرف كون الاستحاضة حدثاً لا يوجب المنع من صحة جميع العبادات كما ان تنزيل الغسل منزلة الطهارة فى بعض الموارد لا يدل عليه في مورد آخر فكل من المانعية والتنزيل لا بد ان يدل عليه دليل في جميع الموارد كما ان كونها ذات مراتب ثلاثة ورد به النص وكذا حدود القلة

والتوسط والكثرة فامر الاستحاضة عجيب لانها برزخ بين الحدث الصرف والطهارة المحض حيث ان العبادة تصح مع وجودها بوضوء والغسل المنزليين منزلة الطهارة والتنزيل لم يرد في جميع الموارد وكما ان ما نعيته لم ترد في جميع الموارد.

فما اشتهر بين الاصحاب من ان المستحاضة اذا فعلت جميع ما يجب عليها كانت بحكم الطاهر فيصح منها ما تصح من الطاهر ليس على اطلاقه لان هذه القضية وان كان في اكثر المتون بل الشروح الا انه لم يرد نص يدل لعمومه هذه القضية بل كل مسألة منها وردت في رواية اوروايات وبعض المسائل لم يرد فيه خبر .

قال المحقق في المعبر و اذا فعلت ذلك صارت طاهراً مذهب علمائنا اجمع اذا الاستحاضة حدث يبطل الطهارة بوجوده فمع الاتيان بما ذكره من الوضوء ان كان قليلا او الاغتسال ان كان كثيرا يخرج عن حكم الحدث لا محالة ويجوز لها استباحة كل ما تسيبه من الطاهر من الصلوة والطواف ودخول المساجد وحل وطؤها ولولم تفعل ذلك كان حدثها باقيا ولم يجز ان تستيح شيئاً مما يشترط فيه الطهارة ولو صامت والحال هذه قال في المبسوط روى اصحابنا ان عليها القضاء وهل يحرم على زوجها وطؤها او ما الاصحاب الى ذلك ولم يصرحوا ومضى ما قالوه ويجوز لزوجها وطؤها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة قال ابن الجنيد و بمعناه قال المفيد و علم الهدى والشيخ ولا ريب انها اذا فعلت ما يجب عليها حل للزوج وطؤها اما لو اخلت فهل تحرم فيه تردد والمفيد (ره) يقول ولا يجوز لزوجها وطؤها الا بعد فعل ما ذكرناه من نزع الخرق وغسل الفرج بالماء.

فيظهر من ابطال الاستحاضة الطهارة والخروج عن حكم الحدث بالغسل والوضوء ان الاستحاضة برزخ بالمعنى الذي سبق وقوله (قده) يخرج عن حكم الحدث ظهر فيما اسلفناه انه ليس على اطلاقه يعنى في جميع العبادات وعرفت فيمس كتابة القرآن عدم الجواز لعدم ورود التنزيل فيه كما انها لا تبطل الطهارة بحيث يبطل الصوم ولذا ترى المحقق (قده) نقل وجوب القضاء عن المبسوط والشيخ لم يحكم بالقطع واليقين بل قال روى اصحابنا و اشار الى رواية على بن مهزيار وحيث ان

الرواية مضطربة المتن نقل عن الاصحاب رواية وجوب القضاء.

ومقتضى وجوب الجمع بين الصلوتين بالغسل بطلان الصلوة بالا خلال ب-ه فلو اخل بالغسل قبل الظهر ولم يبق من الوقت ازيد من فعل العصر يجب عليها الاغتسال المعصر سواء كان الا خلال نسيانا او عصيانا وكذا الحال في المغرب والعشاء.

ويجب عليها الاغتسال بعد الانقطاع لرفع الحدث واقعاً للكثيرة والمتوسطة لان المتوسطة توجب الغسل فهي كبيرة والحدث المنتزع منها حدث اكبر وان كانت الكثيرة أكبر منها".

ولو اغتسلت المكثيرة او المتوسطة بالغسل المنزل منزلة الطهارة اى الغسل الاكتفائي واتفق عدم خروج الدم من بدو الشروع فى الغسل وظهر انقطاعه كفى لرفع الحدث لانه وقع بعد الانقطاع وحقيقة الغسل منشأ للطهارة المنافية للحدث.

ولو علمت بالانقطاع مع اتساع الوقت للغسل والصلوة اخرجت الى زمن الانقطاع وكذا لورجت الانقطاع مع بقاء الوقت.

ومقتضى كون الوضوء او الغسل مما يكتفى بهما في العبادة جواز قضاء الفوائت لها الا ان التنزيل ورد في مورد الاداء والاصل في الحدث ان يكون ما نعتاً من صحة العبادة والاكتفاء بالغسل أو الوضوء لدفع العبادة عن الفوت فبعد ما فاتت العبادة وامكن لها الاتيان بها متطهراً بالطهارة الحقيقية لا مجوز للاكتفاء بالطهارة التنزيلية .

ولو عجزت عن الوضوء والغسل تيممت ولكل وضوء وغسل تيمم فيتعدد بتعدد المبدل منه فعلى ما ذهبنا اليه يجب للقليلة خمس تيممات وللمتوسطة كذلك لان التيمم من الغسل اسقط التيمم عن الوضوء كما ان الغسل يسقط الوضوء وفي الكثيرة عليها تيممات ثلاثة للأوقات الثلاثة وعلى القول بوجوب الوضوء مع الغسل يجب عليها التيممات الخمسة فى القليلة ويزيد واحد للمتوسط للغسل فتصير سنة وفي الكثيرة يزيد ثلاثة فتصير ثمانية وحيث ان التيمم منشأ للطهارة الاضطرارية على نحو ما مر في مبحث الوضوء فيجب تأخرها الى آخر الوقت لان الاضطرارية تصح بعد العجز

عن الاختيارية ولا يتحقق الاية ولا يتحقق الا بعد العجز في تمام الوقت ويمكن ان يجب على صاحبة المتوسطة او الكثيرة خمسة اغسال كما اذا رات احد الدمين قبل صلوة الفجر ثم انقطع ثم راته قبل صلوة الظهر ثم انقطع ثم راته قبل العصر مع الانقطاع وقبل المغرب والعشاء كذلك وحينئذ فيجب عليها في اليوم والليله تيممات خمسة بدل الاغسال الخمسة ومع وجوب الوضوء ايضاً تكون عليها عشرة الا ان تقدر على الوضوء مع العجز عن الغسل فتتوضأ خمسا وتيمم خمسا.

(ومنها) اي من الاحداث التي يناقض الطهارة الكبرى هو الحدث المنتزع من خروج دم النفاس وهو دم الولادة وليس نفس الدم من الاحداث وان كان خروجه منشأ للحدث فليس موضوع الاحكام هو الدم وان كان له احكام كالنجاسة وشدتها وحرمة تناول منها.

واما التعبير بالنفاس من هذه الحالة فلاجل وجود النفس في خارج الرحم بها فكون المولود نفساً في خارج الرحم يكون بالولادة ولذا يقال له المنفوس وفي الحديث المنفوس لا يرث شيئاً حتى يصيح وفي القاموس النفاس بالكسر ولادة المرثة فاذا وضعت فهي النفساء وحكى مثله عن الصحاح وقد يطلق على الحيض ايضاً كما في القاموس ومعناه حينئذ اخراج النفس بمعنى الدم في الخارج او الاعم من الدم الولد وفيه وقد نفست كسمع وعنى وولد منفوس حاضت وعن الهروي يقال نفست و نفست بضم النون وفتحها مع كسر الفاء وفي الحيض بفتح النون وقيل النفساء يجمع النفاس والنفاس والنفس كجياذ ودخان وكتب وقد يجمع على نفاوس و نفساوات وعن القاموس ليس فعلاء يجمع على فعال غير نفساء وعشراء.

وكيف كان فموضوع الاحكام في المقام و الحدث المنتزع من خروج دم الولادة والتعريف لابد ان يكون للموضوع فما اشتهر من التعريف بدم الولادة لا يخلو عن مسامحة والمنشأ لانتزاع الحدث هو الدم الخارج عقيب الولادة او مع الولادة دون الخارج قبلها سمي بدم الولادة ام لا واذا كان التقدم عنها بما يمنع من صحة الاطلاق عليه فلا اشكال في عدم ترتب الاحكام عليه و اما اذا لم يكن بهذه المثابة

فالتخصيص لغير المقدم لا بد ان يكون لاجل دليل يدل عليه ولذا استدلوا بالاصل وبالاجماع المحكى فى المنتهى والمستند والرياض والمدارك والذخيرة وبالاخبار الكثيرة .

كموثقة عمار المروية فى الكافى عن مولانا الصادق (ع) فى المرئة يصيبها الطلق اياماً او يوماً او يومين فترى الصفرة اورماً قال صلى ما لم تلد ومرسلة الفقيه عن عمار بن موسى الساباطى عن ابى عبدالله (ع) قال سئلته امرئة اصابها الطلق اليوم واليومين واكثر من ذلك ترى الصفرة اودماً كيف تصنع بالصلوة قال صلى ما لم تلد فان غلبها الوجع صلت اذا برئت وخبر السكونى عن جعفر عن ابىه عن النبى (ص) ما كان الله يجعل حيضاً مع حبل يعني اذا رات الدم وهى حامل لا تترك الصلوة الا ان ترى الدم على رأس الولد اذا اخذ بها الطلق ورات الدم تركت الصلوة بناء على ظهور كون التفسير اما من النبى (ص) او من الامام (ع).

و خبر زريق بن الزبير الخرقاني المروى عن مجالس الشيخ (قده) قال سئل رجلا عن الصادق (ع) عن امرئة حامل رات الدم فقال (ع) تدع الصلوة قال فانها رات الدم وقد اصابها الطلق فراته وهى تمخض قال صلى حتى يخرج راس الصبى فاذا خرج راسه لم يجب عليها الصلوة وكلما تركته من الصلوة فى تلك الحال لوجع اولما هى فيه من الشدة والجهد قضته اذا خرجت من نفاسها قال جعلت فداك مالفرق بين دم الحامل ودم المخاض قال ان الحامل قذفت بدم الحيض وهذه قذفت بدم المخاض الى ان يخرج بعض الولد فعند ذلك يصير دم النفاس فيجب ان تدع فى النفاس والحيض فاما ما لم يكن حيضاً ونفاساً فانما ذلك من فتق الرحم اما الاصل فقد انقطع بالاطلاقات كقوله (ع) النفساء تكف عن الصلوة ايامها التى كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة.

روى زرارة عن احدهما (ع) وقول ابى جعفر (ع) حين سئل زرارة النفساء متى تصلى تقعد قدر حينها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت الحديث وقول ابى عبد الله (ع) فى رواية زرارة تقعد النفساء ايامها

التي كانت تقعد من الحيض وتستظهر بيومين وقول ابي عبدالله (ع) في رواية يونس بن يعقوب تجلس النفساء ايام حيضها التي كانت تحيض.

اما الاجماع فمستندة الاخبار المذكورة واما الاخبار فموثقة عمار و مرسله الصدوق فلا تظمن النفس بهما لاعوجاج عمار في المذهب فانه من الفطحية وفي الادراك لما عرفت من كونه معوجاً في فهمه جاعلا ما فهمه جزءاً للرواية واما رواية السكوني فمع ضعفه وعدم تحقق كون التفسير من النبي (ص) او الامام (ع) دلالة فيها على مقصود النافي على الاطلاق على ان التفسير لا يطابق المفسر لان مفاد قوله (ص) ما كان الله تعالى ليجعل حيضاً مع حبل منافاة الحيض الحبل بحسب الطبيعة والخلقة ولا ربط له بالتفسير ولو تم المفسر صدوراً دل على استحالة اجتماع الحيض مع الحبل وتكرر الحيض والحبل يدل على عدم اجتماع فرد من الحيض مع فرد من الحبل واين هذا المعنى من توقيت ترك الحامل الصلوة على ان هذه الرواية معارضة رواية زريق في بعض الوجوه لانها تنفى اجتماع الحيض الحبل وهي صريحة في جواز الاجتماع ووقوعه واما رواية زريق فالمانع من العمل بها ضعف سندها ولكنها بحسب المتن قوته كمال القوة فان مفادها اجتماع الحيض مع الحبل وانقسام دم الحامل التي تنفس الى اقسام ثلاثة قبل عروض الطلق وبعد العروض وقبل خروج الرأس اى بين العروض و الخروج وبعد خروج رأس الولد فقبل عروض الطلق لا مانع من كون الدم حيضاً وبعد العروض يعنون الدم بعنوان دم المخاض وهو عنوان دماء الحيض والنفاس وبعد الخروج يتبدل عنوان الدم ويعرض عليه عنوان دم النفاس لتحقق عنوان الولادة بخروج الرأس وحيث ان دم المخاض لا يؤثر اثر الحيض والنفاس قال (ع) تصلى حتى يخرج رأس الصبي واذا خرج لم يجب عليها الصلوة.

فيظهر من الرواية ان طرو عنوان الولادة انما هو بخروج الرأس فكون الدم دم النفاس انما هو بعد خروج الراس فالاطلاقات التي بينا لا تقطع الاصل لا تنظر الى ما قبل خروج الرأس فهي ليست بنفساء ما لم يخرج رأس الصبي فارتفع النزاع

من البين لان من يحكم بترتب الاحكام قبل خروج الولد يعتقد كون الدم قبل الخروج معنونا بعنوان دم النفاس والمستفاد من الرواية ان العنوان يطرد بالخروج فكان النزاع فى تحقق الموضوع وعدمه.

والحاصل ان متن رواية زريق فى كمال المتانة والقوة وبعض فقراتها يطابق فقرات الموثقة والمرسلة.

وقال المحقق رضوان الله عليه فى المعتبر بعد نقل موثقة عمار وهذه وان كان سندها فطحية لكنهم ثقات فى النقل ولا معارض لها ويؤيد مفاد الروايتين اى رواية زريق وموثقة عمار رواية مالك بن اعين عن أبي جعفر (ع) حيث جعل مبدء النفاس وضع الولد على الارض حيث قال (ع) بعد سؤال مالك عن غشيان الزوج نعم اذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر ايام عدة حيضها فيحصل من جميع ما بيناه اطمينان بصدور رواية زريق ويخرج القلب من الاضطراب عند العمل بمضمونها.

وتبين من الرواية بل الروايات عدم الثالث للقبل والبعء لان خروج الرأس آنى ليس له امتداد يسمى جمع الولادة فما لم يخرج شيء منه لم تتحقق الولادة وبخروج شيء منه تتحقق البعدية فلا معنى للنزاع في كون الدم مع الولادة نفاناً أمه لان المعية تتوقف على الامتداد المفقود في المقام .

قال المحقق فى المعتبرة ثم لا يكون الدم نفاساً حتى تراه بعد الولادة او معها هذا مذهب الشيخين قال فى الخلاف وما يخرج مع الولادة عندنا نفاس وكذا قال فى المبسوط وقال علم الهدى النفاس هو الدم الذي تراه المرثة نقيب الولادة وهو اختيار ابي حنيفة والتحقيق ان ما تراه مع الطلق ليس بنفاس وكذا ما تراه عند الولادة قبل خروج الولد واما ما يخرج بعد ظهور شيء من الولد فهو نفاس انتهى.

ولقد عرفت ان النفاس آنى الحصول فقبل الحصول لا يجرى عليها حكم النفاس وبعد الحصول يجرى عليها وليس للحصول امتداد حتى يكون مع الولادة.

ثم ان النفاس وان لم يكن نفس الحيض ولكن له شباهاة بالحيض فللمغايرة آثار وللمشابهة آثار اخر واما مغايرته للحيض فمن آثارها انه ليس لقليله حدمعين بحيث

لا يكون اقل منه لانه في القلة ينتهى الى لحظة من الزمان فان الاقل من اللحظة هو العدم فلو لم ترد ما لم يكن بها نفاس وكذا ليس لكثيره حد يقطع بعدم التجاوز منه لان الخارج بعد خروج رأس الولد دم نفاس يترتب عليه آثاره مع ان مبدء النفاس هو وضع الولد وخروجه بتمامه والعشرة تعد من آن وضع الولد بتمامه ويمكن ان يكون بين خروج الرأس وبين خروج الولد بتمامه ايام وهى تزيد على العشرة وحيث ان عدد الايام مجهول يسرى الجهل في عدد ايام النفاس الى ايام ما بين خروج الرأس وبين آخر العشرة .

و ما قيل من ان ايام النفاس اى اكثرها عشرة ايام يراد به ايام بين وضع التمام وبين انقطاع الدم والعلم بعدد هذه الايام لا يرفع الجهل عن مقدار زمان تمام النفاس لان العلم ببعض من الكل لا يرفع الجهل عن الكل ما لم يعلم البعض الاخر و من آثارها انه لا يتميز عن غيره باللون من الحمرة والسواد لانه مميز بكونه من الولادة فبعد خروج رأس الصبي يكون الدم دم النفاس الى زمان عينه الشارع ونبين ان مدة دم النفاس عشرة ايام بعد الوضع باي لون كان .

ومنها انه لا يشترط في الطهر الواقع بين النفاسين مقدار مخصوص من الزمان لان النفاس الثانى منوط بخروج رأس الولد الثانى فقد يتصل بانقضاء الاول وقد يتحقق في اثناء مدت الأول فتعد العشرة من اول تحقق الثانى ويتداخلان فيما بقى من الاول الا ان يتأخر الثانى عن الأول بما يزيد عن العشرة وحينئذ فان استمر الدم من وضع الاول الى خروج رأس الثانى يكون العشرة نفاساً للاول و الزائد استحاضة وبعد خروج رأس الثانى يتجدد نفاس آخر وان انقطع بالعشرة فالعشرة نفاس وبين العشرة والثاني طهراً ولورات قبل الثانى وبعد العشرة دماً يكون دم الاستحاضة ولو خرج الولد قطعة بعد قطعة فالدم المرئى بعد ظهور القطعة الاولى نفاس فلو لم يكن الفواصل بين القطعات ازيد من العشرة فلا اشكال في كون الدم أول ظهور القطعة الاولى الى آخر انقطاع الدم بعد القطعة الآخرة نفاساً ما لم يزد بعد القطعة الآخرة عن العشرة ومع الزيادة فينقطع النفاس بالعشرة

و يكون بعد العشرة استحاضة و ومع ازدياد الفواصل ووجود الدم مستمراً فالعشرة المتصلة بالقطعة المتقدمة نفاس ان لم تكن ذات عادة ومعها فالنفاس العادة وبعدها او بعد العشرة الى ظهور القطعة الثانية ان قلنا استحاضة ان قلنا يتعدد النفاس بتعدد القطعات بوحدة النفاس التفات الى وحدة القطعات فيكون الدم باجمعه تفاساً .

ولوا تقطع الدم بين القطعات فالنقاء الواقع بين الدم والقطعة الثانية ظهر على التعدد والدم ان لم يزد عن العشرة فنفاًس مطلقاً وان زاد فالعادة نفاس والباقي استحاضة وعلى الوحدة فالمجموع نفاس ان لم يصل النقاء الى العشرة ومع الوصول فالنقاء طهر و يحتمل ان يكون النقاء طهراً مع الزيادة و النقصان و التساوى لعدم دليل يدل على عدم تخلل الطهر بين الدمين في النفاس مع كونهما نفاساً واحداً ولو طال زمان خروج الولد كثيراً فالدم الخارج بعد الظهور نفاس في طول الزمان ومبدء العشرة وضع التمام فلو انقطع وحصل النقاء ذممع كونها العشرة طهر و مع النقصان فالمجموع نفاس و يحتمل كونها طهراً مع النقصان ايضاً لعدم الدليل على عدم تخلل الطهر في اثناء النفاس الواحد .

و اما آثار الشبابة فمنها كون النفاس كالحيض في عدد ما يجب قعود المرئة من الايام بعد وضع التمام فالنفاس كالحائض تترك العبادة من الصلوة والصوم والطواف وغيرها مما يشترط جوازه او صحته بالطهارة بعد ما ترى الدم بعد ظهور راس الولد واذا وضعت تمام الولد عدت من الايام بمقدار قعودها في الحيض فان انقطع الدم والا استظهرت الى عشرة ايام فان انقطعت فنفاًسها يكون مجموع العشرة وان جازت عن العشرة فالنفاس هو عاداتها في الحيض والباقي استحاضة.

روى المفيد (ره) باسناده عن يونس قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن امرئة ولدت فرات الدم اكثر مما كانت ترى قال فلتتعد ايام قرئها النبي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام فان رات دماً صبياً فلتغتسل عند وقت كل صلوة وان رات صفرة فلتوضأ ثم تصل والمراد من الاستظهار بالعرش هو الاستظهار بما يتم به العشرة كما بينا في مبحث الحيض .

وروى زرارة عن أبي جعفر (ع) قال قلت له النفساء متى تصلى قال تقعد قدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشيت واستنشرت وصلت والاستظهار بيومين محمول على من كان قدر حيضها ثمانية ايام.

وروى زرارة ايضاً عن احدهما (ع) قال النفساء يكف عن الصلوة ايامها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة.

وروى يونس بن يعقوب قال سئلت ابا عبدالله (ع) يقول تجلس النفساء ايام حيضها التي كانت تحيض ثم تستظهر وتغتسل وتصلى.

وقال المفيد رضوان الله عليه في المقنعة جئت اخبار معتمدة في ان اقصى مدة النفاس مدة الحيض وهى عشرة ايام.

وروى زرارة ايضاً عن ابي عبدالله (ع) قال تقعد النفساء ايامها التي كانت تقعد في الحيض وتستظهر بيومين .

وروى مالك بن اعين قال سئلت ابا جعفر (ع) عن النفساء يغشاها زوجها وهى في نفاسها من الدم قال نعم اذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر ايام عدة حيضها تستظهر بيوم فلا باس بعد ان يغشاها زوجها يأمرها فلنغتسل ثم يغشاها ان احب والاخبار في هذا المعنى بحد التظافر بل يقرب من التواتر فيجب العمل بها ولا يجوز التجاوز عنها ولا يرتاب احد في صحة مداليلها الا ان فى هذه المسئلة اخبار اخر بظاها مخالفة للاخبار الماضية فلا بد من ذكرها وبيان وجهها.

وروى زرارة عن أبي جعفر (ع) ان اسماء بنت عميس نفست بمحمد بن ابي بكر فامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم حين ارادت الاحرام من ذي الحليفة ان تحتشى بالكرسف والخرق وتهل بالحج فلما قدموا مكة وقد نسكوا المناسك وقد اتى لها ثمانية عشر يوماً فامرها رسول الله (ص) ان تطوف بالبيت و تصلى ولم ينقطع عنها الدم ففعلت ذلك.

ولا يخفى على الناظر في هذا الخبر عدم دلالة على تحديد مدة قعود النفساء بثمانية عشر يوماً فان الامر صدر عن رسول الله (ص) وقد اتى لها ثمانية عشر يوماً

وليس هذا الامر تحديداً لمدة النفاس بل صدر في اليوم الثامن عشر وسيجيء ان السؤال وقع في ذلك اليوم .

وروى الفضلاء كلهم عن أبي جعفر (ع) ان اسماء بنت عميس نفست بمحمد بن ابي بكر فامرها رسول الله (ص) حين ارادت الاحرام من ذي الحليفة ان تغتسل و تحتشى بالكرسف وتهل بالحج فلما قدموا ونسكوا المناسك سئلت النبي (ص) عن الطواف بالبيت والصلوة فقال (ص) لها منذ كم ولدت فقالت منذ ثماني عشرة فامرها رسول الله (ص) ان تغتسل وتطوف بالبيت وتصلى ولم ينقطع عنها الدم ففعلت ذلك وهذه الرواية ايضاً لاتدل على التحديد فانها لم تسئله (ص) قبل هذه المدة بل في عدم الدلالة اوضح من سابقها .

روى محمد بن مسلم عن ابي عبد الله (ع) قال قلت لابي عبد الله (ع) كم تقعد النفساء حتى تصلى قال ثمان عشرة سبع عشرة ثم تغتسل وتحتشى وتصلى وهذه الرواية محمولة على التقية لانها موافقة لبعض العامة و لان هذا الراوى روى عن هذا الامام (ع) رواية مخالفة لهذه الرواية قال تقعد النفساء اذا لم ينقطع عنها الدم ثلاثين او اربعين يوماً الى الخمسين .

وروى ايضاً محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال سئلت ابا جعفر (ع) عن كم تقعد النفساء فقال ان اسماء بنت عميس امرها رسول الله (ص) من ان تغتسل لثمانية عشرة ولا باس بان تستظهر بيوم او يومين فترى اختلاف هذه الروايات مع وحدة الراوى وليس هذا الاختلاف الا لاجل انها صورة تقية وحيث ان جميعها مع اختلافها مخالفة للاخبار المتظافرة فصدور جميعها يكون تقية .

وبعض روايات اسماء بنت عميس لا تدل على التحديد بل اتفق السؤال في ذلك اليوم ويدل على هذا روايات كمرفوعة ابراهيم بن هاشم قال سئلت امرئة ابا عبد الله (ع) فقالت انى كنت اقعدي في نفاسى عشرين يوماً حتى افتوني بثمانية عشر يوماً فقال ابو عبد الله (ع) و لم افتوك بثمانية عشر يوماً فقال رجل للحديث الذي روى عن رسول الله (ص) انه (ص) قال الاسماء بنت عميس حيث نفست

بمحمد بن ابي بكر فقال ابو عبد الله (ع) ان اسماء سئلت رسول الله صلى الله عليه وآله وقد اتى لها ثمانية عشر يوماً ولو سئلته (ص) قبل ذلك لامرها ان تغتسل وتفعل ما تفعل المستحاضة.

ومثل هذه الرواية في الدلالة على انه اتفق السؤال في ذلك اليوم ما روى الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين في المتقى نقلاً من كتاب الاغسال لاحمد بن محمد بن عياش الجوهري مسنداً عن حمران بن اعين قال قالت امرئة محمد بن مسلم وكانت ولوداً اقرء ابا جعفر (ع) وقلت له انى كنت اقعد في نفاسي اربعين يوماً وان اصحابنا ضيقوا على فجعلوها ثمانية عشر يوماً فقال ابو جعفر (ع) من افتاها بثمانية عشر يوماً قال قلت الرواية التي رووها في اسماء بنت عميس انها نفست بمحمد بن ابي بكر بذي الحليفة فقالت يا رسول الله (ص) كيف اصنع فقال (ص) لها اغتسلي واحتشى واهلى بالحج فاغتسلت واحتشت ودخلت مكة ولم تطف ولم تسع حتى تقضى الحج فرجعت الى مكة فات رسول الله فقالت يا رسول الله (ص) احرمت ولم اطف ولم اسع فقال لها رسول الله (ص) وكم لك اليوم فقالت ثمانية عشر يوماً اما الآن فاخرجي الساعة فاغتسلي واحتشى وطوفى واسعى فاغتسلت وطافت وسعت واحلت فقال ابو جعفر (ع) انها لو سئلت رسول الله (ص) قبل ذلك واخبرته (ص) ان لامرها ال العمل بما امرها ب--ه قلت فما حد النفساء قال (ع) تقعد ايامها التي كانت تطمئث فيهن ايام قرئها فان هي طهرت والا استظهرت بيومين او ثلاثة او ثلثة ايام ثم اغتسلت واحتشت فان كان انقطع الدم فقد طهرت وان لم ينقطع فهي بمنزلة المستحاضة تغتسل لكل صلوتين وتصلى انتهى الرواية ودلت على ان مدة قعود النفساء عن العبادة هي عاداتها الطمئث وانها تستظهر بعد العادة وان اسماء بنت عميس لم تسئل النبي (ص) قبل ثمانية عشر يوماً وانها لو سئلت قبل ثمانية عشر يوماً لامرها بما امرها ودلت لطريق الالتزام على عدم صحة ما ورد في المقام على خلاف مدلولها ومدلول الروايات الدالة على ان قعودها كقعود الحائض بحسب المقدار .

فظهر حال الروايات الدالة على ان مدة قعودها عشرون او ثلثون او اربعون

يوماً كرواية على بن يقطين قال سئلت ابا الحسن الماضي (ع) عن النفساء وكم يجب عليها ترك الصلوة قال تدع الصلوة ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلثين يوماً فاذا رق وكانت صفرة اغتسلت وصلت ومنتها ايضا يكشف عن ان الامام (ع) لم يجب بما هو الواقع ولذا جمع ما بين الدم العبيط وثلثين يوماً للقعود ورواية حفص بن غياث عن جعفر عن ابيه عن على (ع) قال النفساء تقعد اربعين يوماً فان طهرت والا اغتسلت وصلت وياتيها زوجها وكانت بمنزلة المستحاضة تصوم وتصلى ورواية اعمش عن جعفر بن محمد (ع) في حديث شرايع الدين قال والنفساء لا تقعد اكثر من عشرين يوماً الا ان تطهر قبل ذلك فان لم تطهر قبل العشرين اغتسلت واحتشت وعملت عمل المستحاضة.

وفي المقنع روى انها تقعد ثمانية عشر يوماً قال وروى عن ابي عبد الله الصادق (ع) انه قال ان نسائكم ليس كالنساء الاول ان نسائكم اكثر لحما واكثر دماً فلتقعد حتى تظهر وقد روى انها تقعد ما بين اربعين يوماً الى خمسين يوماً.

وهذه الاخبار كما ترى في غاية الاختلاف حتى بعضها تدل على عدم حد للنفساء ومنشأ هذه الاختلافات هو اختلاف اراء اهل الخلاف ولكن الخبر لا يخفى عليه ان الرجوع الى العادة اقرب الى الواقع وما دل عليه من الاخبار اولى بالاعتماد عليه لانه ابعد من اراء اهل الخلاف وما ذهب اليه العامة الذين امرنا بالاخذ بما خالفهم ولان هذه الاخبار اكثر مما ورد في هذا الباب وروايات اسماء و ان كانت كثيرة الا ان الامام (ع) بين انها لو سئلت قبل ثمانية عشرة لامرها بما امرها وقول النبي فاخرجي الساعة يدل على انقضاء زمان الاغتسال والاحتشاء وجميع ما ورد من الاخبار الدالة على ثمانية عشر والازيد ظهر بطلانه من قوله (ص) فليس لاحد ان التجاوز عن قدر العادة اذا تجاوز الدم عن العشرة ومع الانقطاع عليها جعلت تمام العشرة نفاسا وبعد ما كان المعيار العادة فلولم تر الدم في العادة اصلا ليس لها نفاس وان رات بعدها وقبل العشرة تجعلها استحاضة فضلا عما بعد العشرة وجل الاصحاب جعل بين العادة والعشرة نفاساً ولا دليل عليه بل مقتضى كون المتبع هو العادة

عدم كون الدم بعد العادة نفاساً نعم كون العادة عشرة يوجب الحكم بكون الدم نفاساً.

ومبدء العدد وضع الولد لقول النبي (ص) منذ كم ولدت وقول ابيجعفر (ع) في رواية مالك بن اعين اذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر ايام عدة حيضها فيعد العدد من الوضع لا من الرؤبة فلورات الدم فى اليوم الرابع من الوضع واستمر الى العاشر وكانت عاداتها السبعة فإن انقطع فى العاشر جعلت تمام الدم نفاساً وان تجاوز عن العاشر كان نفاسها الى السابع فيكون اربعة ايام وبعد السابع استحاضة والبياض السابق عن الدم طهر وبعضهم قال باتمام العادة الى العشرة ومعناه جعل مبدء العدد الرؤبة.

ولولم يكن لها عادة عدت العشرة من الوضع فان انقطع فهو ومع استمرار الدم اليها جعلت ايام العشرة نفاساً والزائد عنها استحاضة .

وان رات الدم متصلاً بالوضع الى العشرة وانقطع فى العاشر تمام الدم نفاس سواء كانت ذات عادة عشرة او اقل اولم يكن لها عادة.

وهل تعتمد على العادة المتحصلة لها من نفاسات متعددة اذا نفست مرارا وكان نفاسها في كل مرة عدة ايام سواء ظاهر صحيحة محمد بن يحيى الخثعمي ان عليها الاتباع حيث قال سئل ابا عبدالله (ع) عن النفساء فقال كما كانت يكون مع ما مضى من اولادها و ما جربت قلت فلم تلد فيما مضى قال بين الاربعين الى الخمسين ولا ينافى اشتمالها على ما يوافق العامة لان اشتمال الرواية على جملة للتقية لا يمنع من العمل بها بالنسبة الى غير هذه الجملة.

و يؤيدها موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) قال (ع) النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة مكثت مثل ايامها التي كانت تجلس قبل ذلك و استظهرت بمثل ثلثى ايامها ثم تغسل وتحشى وتصنع كما تصنع المستحاضة وان كانت لا تعرف ايام نفاسها وابتليت جلست بمثل ايام امها او اختها او خالتها واستظهرت بثلثى ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضة تحشى و تغسل و اما الاستظهار بثلثى ايامها فلا ينافى الروايات

الآخر فانه محمول على كون الايام ستة وقد سبق ان الاستظهار لابد ان يكون الى عشرة ايام بل يظهر من هاتين الروايتين والروايات الامرة برجوعها الى عادة حيضها ان العادة المتحصلة من النفاس متحدة مع المتحصلة من الحيض لاتفاق الحيض والنفاس في مدة الجلوس عن العبادة وبعد اتحاد العادتين بحسب المدة فالرجوع الى كل واحد منهما رجوع الى الاخر و مع فرض الاختلاف فالاولى الرجوع الى عادة الحيض لكثرة ما دل على الرجوع اليها.

وحينئذ فلا- اثر لاتباع عادة النفاس لانها مع توافقها لعادة الحيض لا يختلف الحال ومع تخالفها معها تتبع عادة الحيض وحيث ان الموثقة اشتملت على الرجوع الى عادة نسائها احتمل شيخنا النجفي في الجواهر رجوع خصوص المبتدئة الى نسائها لهذه الموثقة قال (قده) .

نعم يحتمل في خصوص المبتدئة الرجوع الى نسائها لقول الصادق (ع) في الموثق وان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست مثل ايام امها او اختها او خالتها واستظهرت بثلى ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضة الحديث و اشتماله على ما نقول به من الاستظهار مع امكان فرضه مما لا ينافي المختار غير قادح في الحجية والظاهر أن مراده لقوله ايام نفاسها ايام حيضها كما يشعر به اوله والا فلا رجوع لها الى ايام النفاس كما صرح به غير واحد وان اشعر بذلك خبر حمد بن يحيى الخثعمي لكنه شاذ بل لعل الاول ايضاً كذلك كما سمعته سابقا من المصنف في المعبر ولعله لظهوره في غير المبتدئة وهي لا- ترجع الى ذلك في الحيض فضلا عن النفاس والاقوى ما يقدم انتهى ومقصوده مما تقدم تحيض المبتدئة والمضطربة الى العشرة .

والمانع من ذهابه (قده) الى رجوعها الى ايام النفاس هو تصريح غير واحد به مع اشعار خبر محمد بن يحيى الخثعمي فحيث انه (قده) رأى تصريح الاصحاب حكم بشذوذ الروايتين ولكن مقتضى النظر الدقيق دلالة الروايتين على رجوع المبتدئة والمضطربة الى عادة النفاس اذا تحققت لهما لعدم ما يمنع من الرجوع وعدم ما يدل على خلاف ذلك ولا تعارض بينهما و بين ما دل على الرجوع بعادة الحيض لانهما

ايستا من ذوات العادة ورجوعهما الى العشرة بعد ان لم يكن لهما عادة النفاس ولا للمبتدئة اقارب ولا تجوز لطرح هاتين الروايتين واهمالهما مع وجود مورد يحملان عليه ويعمل بهما فيه على ان العادة مما يوجب الاطمينان بما اعتادت عليه من غير فرق بين عادة الحيض وعادة النفاس فلا- فرق بين العادتين في وجوب الاتباع و انما قدمنا عادة الحيض على عادة النفاس في صورة الاختلاف لكثرة الروايات الواردة في الاولى وقتلتها في الثانية واما مع عدم الاختلاف وعدم المعارضة فلا مانع من العمل بما دل على الرجوع إلى عادة النفاس فانها ايضاً عادة يطمئن النفس بها فلاشذوذ في الروايتين ولا مانع من العمل بهما في غير مورد ذات العادة في الحيض فرجوع المبتدئة والمضطربة الى العشرة انما هو مع عدم عادة النفاس.

و اما التفصيل بين ذات عادة الحيض وبين المبتدئة برجوع ذات العادة الى العادة والمبتدئة الى ثمانية عشر يوماً فمما لا دليل عليه ولا شاهد لحمل ما دل على ثمانية عشر يوماً على المبتدئة على ان الدال على ثمانية عشر تبين حاله فلا حاجة الى حمله على المبتدئة فان الامام (ع) صرح بانها لو سئلت قبل هذه المدة لامرها بما أمرها.

قال العلامة (قده) في المختلف والذي اخترناه نحن في اكثر كتبنا ان المرثة ان كانت مبتدئة في الحيض نفست بعشرة ايام فان تجاوز الدم فعلت ما تفعله المستحاضة بعد العشرة وان لم يكن مبتدئة وكانت ذات عادة مستقرة تنفست بايام الحيض و ان كانت عاداتها غير مستقرة فكا المبتدئة والذي نختاره هنا انها ترجع الى عاداتها في الحيض ان كانت ذات عادة وان كانت مبتدئة صبرت ثمانية عشر يوماً ثم شرع في الاستدلال واستدل لذات العادة بالروايات الواردة فيها.

ثم نقل احتجاج من قال بثمانية عشر وذكر صحيحى محمد بن مسلم وصحيح ابن سنان ثم قال و الجواب انه محمول على المبتدئة في الحيض جمعاً بين الادلة وهو الذي اخبرناه في الحكم الثانى من ان المبتدئة تجلس ثمانية عشر يوماً انتهى. فترى انه (قده) حمل روايات ثمانية عشر على المبتدئة للجمع بين الادلة .

وانت خبير بان الجمع بين الادلة انما هو فيما اذا لم يكن احد الدليلين وارداً للتقية وقد ثبت ان الدال على ثمانية عشر ورد مورد التقية وان اسماء سئلت عن النبي (ص) وقد مضت لها هذه المدة مع ان كون اسماء مبتدئة الى نفاسها بمحمد بن ابي بكر في غاية البعد على ان الروايتين المذكورتين دلتا على ان المبتدئة ترجع الى عادة النفاس ولا مانع من العمل بهما لانهما روايتان وردتا في مورد خاص من دون معارض فيجب العمل بهما.

فذلك الجمع يعطى منصب الدلالة لما ليس له وي طرح الدليل الغير المعارض لدليل آخر عن العمل.

وقد ظهر فيما سبق ان الروايات الواردة في اسماء بنت عميس لا حجية فيها فلا معنى للجمع بينها وبين غيرها بل من بعضها استفاد كون امر النفساء في قعودها اقل مما ورد في اسماء والاقل منطبق على العشرة فما دون و من هنا يظهر ان الاحتياط بثمانية عشر في غير محله لان الاحتياط مورد خفاء الواقع واما بعد ظهور الحق فلا معنى للاحتياط وان كان منشأ الاحتياط ذهاب بعض الاساطين الى هذا القول فقد حكى من ابن ادريس انه قال ان المفيد والمرضى رضوان الله عليهما قد رجعا من القول بثمانية عشر الى القول بالعشرة.

بقى الكلام في الدم المرئي قبل النفاس وقد عرفت من رواية زريق ان دم الحامل يحكم بالحوضية ما لم يصبها الطلق وبعد ما اصابها يعنون بعنوان دم المخاض فان رات قبل اصابة الطلق وما ولم يمنع من حوضية مانع يحكم بالحوضية واما مع المانع فقبل الطلق استحاضة واما دم المخاض فالظاهر انه غير دمء الثلثة من الحيض والنفاس والاستحاضة بل هو دم مخصوص بزمان الطلق اما عدم كونه من الاولين فالخبر نص فيه واما عدم كونه من الثالث فان الامام حكم بانها تعملى الى رؤية الدم على رأس الولد من دون ان يشير الى فعل من افعال المستحاضة ولا ان يسمى الدم بدم الاستحاضة وليس في الاخبار ما يدل على ان الاستحاضة من فتق الرحم ولا يجب ان يكون كل دم خارج عنها حدثا ويجوز ان يكون هذا الدم مثل دم القرحة والعدرة

في عدم كونه من الاحداث .

وهل يعتبر تخلل اقل الطهر بين الحيض المقدم على النفاس وبينه الظاهر عدم الاعتبار فان النفاس وان كان موافقا للحيض في اكثر الاحكام الا انه ليس بحيض حقيقة ولذا يكون في بعض الاحكام مخالفاً له فاعتبار تخلل اقل الطهر بينهما يحتاج الى دليل خاص غير ما دل على اعتباره بين الحيضين على ان اعتبار التخلل يؤثر في الاغلب في تميز الدم الثاني والدم الثاني في المقام معلوم الحال لا يحتاج الى التمييز لان بعد الولادة لا يشتبه حال الدم ولذا لا يقاس بالدم المرئى بعد النفاس لانه يتميز بتخلل اقل الطهر بمعنى ان عدم التخلل يكشف عن عدم الحيضية ومع التخلل حيض ما لم يمنع مانع آخر فلا ملازمة بين التخلل والحيضية .

واما المولود المعبر عنه بالمنفوس فظاهر الاصحاب انه يكفي فيه كونه مبدء نشو الأدمى وان لم يكن تام الخلقة فالسقط والعلقة والمضغة مما يترتب عليه الاحكام ويستفاد من روايتى عمار الساباطى اعتبار صدق التولد عليه لقوله (ع) فيهما تصلى ما لم تلد الا ان يقال انهما محمولان على الغالب فيكفي في ترتب الاحكام كونه مبدء نشو الأدمى وان لم يصدق عليه التولد وفي خبر السكوني الذي مر ذكره لا يدع الصلوة الا ان ترى على رأس الولد ومن المعلوم ان العلقمة وما قبلها لا يطلق عليها الولد مع صدق منشأ الأدمى عليهما ويمكن حمله على الغالب مع ان خبر السكوني مطروح غير معمول به .

ومع الشك في اصل التولد او كون الخارج عنها مبدء نشو الأدمى فالاصل عدم التولد وعدم كونه منه.

واما الاحكام فالظاهر عدم الاختلاف بينه وبين الحيض في حرمة الصلوة و بطلان الصوم وحرمة دخول المسجد مع الاختيار في الحرمين وحرمة اللبث في ساير المساجد وقراءة العزائم على المعنى الذي مر ذكره في بحث الحيض وحرمة الوطى وشدة كراهته بعد النقاء وقبل الغسل.

واما استحباب الكفارة او وجوبها على الواطى فحيث انهما ل-م يدل عليهما

دليل لا نقول باحدهما و اما التوضأ والجلوس على المصلى والاشتغال على التسييح والتحميد وان لم يرد عليه دليل كما ورد في الحيض الا- ان التسييح والتحميد ممدوحان لان ذكر الله حسن على كل حال فيكفي في حسنهما عدم المنع عنهما. وكل ما ذكرنا من احكام النفاس انما لدالة الدليل عليه لا لاجل ان الاصل في النفاس ان يكون حكمه كحكم الحيض لان هذا الاصل لا اصل له لما عرفت سابقا من ان النفاس مغاير مع الحيض وان كان مشابهاً له والاصل في المغاير ان يكون مغايراً في الحكم.

ص: 645

الحمد لله والصلوة على رسوله محمد صلى الله عليه وآله المعصومين.

فهذا كتاب قيم في فقه اهل البيت والطهارة ، الفه مؤلفه المحقق آية الله العلامة ، الشيخ محمدرضا السمناني السرخه اى طاب ثراه ، فهو نتيجة اشتغاله وتحقيقه ومطالعه في مدة سبعين سنة ، وقد اخذ جل المطالب ورؤوس المسائل من مكتب محقق عصره وعلامة زمانه وفريد اوانه الشيخ محمدهادى الطهراني الغروي افاض الله عليه شتايب رحمته ، المتوفى سنة 1321 هـ بالغري .

اساتذته

وكان عمدة تلمذه واستفادته من حوزة درس المرحوم آية الله العظمى السيد محسن الكوه كمرى الكركرى التبريزي، وهو اعلم وارشد تلامذة العلامة الشيخ الطهراني . يقول شيخنا العلامة في الذريعة : الامامة - للسيد محسن بن محمدتقى الكوهكمرى النجفى المعاصر من اجلة تلاميذ الحجة الشيخ هادى الطهراني والمتوفى بعده بسنين . و يقول آية الله السيد على البهبهاني الرامهرمزي حجة الاسلام الشيخ عبد الحسين المنكرانى نزيل سمنان (دامت ايام افاضاته) : استفسار ترجمه مرحوم حجة الاسلام والمسلمين آقاى شيخ محمدرضا فيض را از حقير فرموده بوديد، در اوان تحصيل كه در نجف اشرف مشرف بودم در خدمت ايشان بودم، آن مرحوم از مبرزين حوزة درس آية الله في العالمين آقا سيد محسن آقا كوه كمرى بود ، و تقرير درس را بسيار خوب مينوشت.

تأليفاته

وكان العلامة المؤلف مشتغلا بالتدريس ونشر الحقائق والأمر بالمعروف والتأليف مدة اقامته في بلدة سمنان، ومن تأليفاته القيمة هذا الكتاب المطبوع فى جزئين فى باب الطهارة و هو يكشف عن مقام

ص: 646

تحقيقه الاعلى وفكره الثاقب ونظره الاسنى الادق ، ولعمري قل ما يوجد له من نظير فى مؤلفات اهل التحقيق والنظر فى اعلى المباحث
الفقهية الاستدلالية .

تأليفاته : رسالة : رسالة فى توارث الزوجين اذا مات احدهما قبل الدخول فى 21 صفحة . ومنها رسالة فى بيان اوقات النوافل فى 10 صفحة
 . ومنها رسالة فى بيان حقيقة الملك والفرق بينه وبين الحق فى 36 صفحة . وما تمت ومنها رسالة فى الصلوة فى 50 صفحة ، وما تمت .
 وهذه الرسائل موجودة عند سبطه الشاب الصالح الآقا ابراهيم السماوى الساكن فى سمنان ، ومنها رسالة مبسطة فى الارث ، وقد كتب لذا
 سبطه المعظم : انه ليس لنا اليه سبيل .

محل نشأته

وقد تولد رحمه الله سنة 1299_هـ فى قرية سرخه وهى من قرى سمنان من جانب الغرب على اربعة فراسخ ، وكان ابوه رجلا صالحا من
 اهل الفلاحة اسمه الكربلائي احمد على ، وبعد ان توفى والده انتقل فى سنة 1319 - هـ الى النجف الاشرف ثم رجع الى مسقط رأسه فى
 سنة 1326 - هـ ، وهو خريت فى فنيه والبارع فى الاصول والفروع والقدوة فى المعقول والمنقول .

ثم تحول منها الى سمنان فى سنة 1360 - هـ ، واشتغل بالتعليم والتدريس هناك حتى توفى سنة 1380 - هـ .

عقبه

وله من الاولاد بنتان عفيفتان ، ويكفى فى مقام كمال نجابتهما وعفتهما وتقويهما : اقدامهما مع كمال الاخلاص والميل والعلاقة ان يباع
 ميراثهما من ابيهما وهو الدار والمسكن الخاص للفقير العلامة و ان يصرف ثمنه فى مصارف طبع هذا الاثر القيم فجزاهما الله تعالى بمنه و
 فضله احسن ما يجزى للمحسنين والمحسنات ، وذلك باهتمام بليغ من سبطه المذكور الصالح الموفق (وفقه الله لما يحب ويرضى)
 حيث انه كان قد استكشف ان لجده العلامة المؤلف علاقة بارزة لطبع هذا المؤلف .

ص: 647

اجازاته

و للمؤلف المغفور له اجازات من علماء عصره و فقهاء زمانه كالعلامة النائيني والفقيه السيد ابي الحسن الأصبهاني ، و نختم مقالتنا هذه بذكر صورة اجازة آية الله الفقيه الأصبهاني طاب ثراه تبركا و تميما للفائدة ، ونسئل الله عز وجل ان يوفقنا بتوفيقه الخاص وان يؤيدنا بتأييده الكامل انه ولي التوفيق وهو حسبي وعليه توكلت.

ع 1 سنة 1383 - طهران

حسن المصطفوى

عكس

اجازاته و للمؤلف المغفور له اجازات من علماء عصره و فقهاء زمانه كالعلامة النائيني والفقير السيد ابي الحسن الاصبهاني ، و نختم مقالنا هذه بذكر صورة اجازة آية الله الفقيه الاصبهاني طاب ثراه تبركا و تميما للفائدة ، و نسئل الله عزوجل ان يوفقنا بتوفيقه الخاص وان يؤيدنا بتأييده الكامل انه ولي التوفيق وهو حسبي و عليه توكلت .
 • ١٤ سنة ١٣٨٣ - طهران

حسن المصطفوي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على خيرنا الانبياء و آله و سلمين محمد و آله الطيبين
 الطاهرين المعصومين و بعد فان ضباب العالم العلامة نفع الاسلام
 الشيخ محمد رضا الشيرازي ادام الله تعالى ثابته من العلماء الكبار
 الذي هم الاعتماد و قد بلغ مرتبة الاجتهاد و فله العمل بما يستنبط
 على النهج المألوف بين الاعلام و له التصدي لما ينصده الحكام
 و لنا حزن له ان يروى عن صاحب لي روايته بطريق المفرد للشمسية
 الى اهل بيت العصمة عليهم السلام و اوصيه ما اوصاه به مشايخي
 العظام و سائدي الكرام من سلوك اجانب الضياع و الرجاء
 ان لا ينس في من صالح الدعاء حرره الاصفهاني الحسن المصطفوي
 الاصبهاني



تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

