



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه  
صلى  
عليه  
وآله  
وسلم

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir

# كتاب الطهارة

فهو استدلال بطريق جديد مختصر

تأليف

العلامة المحقق المصنف

الشيخ محمد رضا العفيض التستلي الشيرازي

طبعة

تطلب من مكتبة

مركز نشر الكتاب ببلقان

١-٢

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
9	كتاب الطهارة فقه استدلالى بطرز بديع خاص
9	هوية الكتاب
9	المجلد 1
9	تمثال مبارك مؤلف
11	فهرس كتاب الطهارة للسمناني
13	مقدمه
18	في الحقيقة الطهاره
28	في كفايه اغسال الوارده عن الوضوء
46	اشتراط كون المسح من الماء
52	الترتيب بين الاجزاء
60	الموالاة في الطهارة
72	الترتيب في الابعاض
83	في غسل اليدين
90	في المسح
145	في الكعب
177	وجوب المسح على البشرة
193	في النية والإرادة
665	اجزائه
667	المجلد 2
667	هوية الكتاب
667	الفهرست
672	المقدمة

- 681 ..... قطعة المبانة
- 683 ..... عظم الموجود
- 689 ..... ومنها اى ومن الاحداث التي تناقض الطهارة الكبرى الحدث المنتزع من الموت
- 693 ..... العوذات المأثورة
- 694 ..... الاستغفار
- 699 ..... سهولة النزح
- 699 ..... استقبال القبلة
- 705 ..... واستحباب تغميضه و شد لحييه و تغطيه
- 705 ..... الوصية
- 706 ..... التعجيل للتجهيز
- 707 ..... ويجب التأخير
- 709 ..... يستحب الاسراع
- 710 ..... تغسيل الميت
- 712 ..... مستند القول بنجاسته
- 712 ..... مستند القول بعدم نجاسته
- 718 ..... التغسيل واجب كفائي
- 723 ..... عند فقد الولي
- 724 ..... عند غيبة الولي
- 727 ..... الزوج والزوجة
- 733 ..... واما المحارم من الاقارب
- 734 ..... عند فقد المماثل والمحرم
- 736 ..... ولا يعتبر التماثل
- 737 ..... واما التماثل في الاسلام
- 749 ..... والشهيد

758	والمحرم .....
775	ولو تعذر من غسل الميت .....
779	وان ماتت المرنة .....
783	في التكفين .....
795	الرابع مأخذه .....
797	الخامس في جنسه .....
813	واما تشييع الميت .....
823	واما الصلوة على الميت .....
837	واما القيام في الصلوة .....
865	واما الدفن .....
875	واما النازل في القبر .....
901	واما الاغتسال المندوبة .....
913	واما التيمم .....
935	السبب الثالث المعجز .....
936	المقام الثاني في كيفية التيمم .....
962	المقام الثالث فيما يتبه هم به .....
981	واما الطهارة عن الخبث .....
1000	منها الميتة من الحيوان ذى النفس العائلة .....
1022	ومنها الكلب .....
1026	ومنها الخنزير .....
1031	منها المسكرات .....
1061	منها الكافر .....
1103	واما ولد الزناء .....
1106	في المسوخ .....
1109	وما قبل بنجاسة المرق من الجنابة اذا كانت من حرام .....





## كتاب الطهارة فقه استدلالی بطرز بدیع خاص

### 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

### المجلد 1

### 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

لورات 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 والمبطون

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 عالیله انسانی بازداشته و ریشه درخت معنویت بخشکی گرائیده 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 تقوی 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 آقاشیخ 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 بفرا 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 الفتاح 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 در جه 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 یک 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 آية الله فيض مدت هفت سال شب و روز در نجف اشرف بتحصيل علوم و فنون سرگرم بود اما بر اثر اصرار و خواهش مادر پيرش كه در سرخه اقامت داشت ناچار عليرغم ميل باطني خويش براي ديدار مادر بسرخه آمد ، بهنگام مراجعت امالي از بازگشت او جلوگيري كردند و ايشان خواه ناخواه در سرخه رحل اقامت افكندند (1226 هـ. ق).

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

اما گروهی از مردم آنطور كه لازم بود مقام شامخ اين عالم رباني را بدرستي شناختند و موجبات آزرديكي خاطرش را فراهم ساختند .

بر اثر اين رنجش شديد در آذر ماه 1320 شمسي از سرخه بسمنان مهاجرت كردند. و از سال 1322 تا 1333 در مسجد سلطاني سمنان حلقه تشكيل دادند و بتدريس پرداختند چون ضعف پيري و نفاهت مجال رفت و برگشت را نميداد در منزل مجلس درس و بحث را تشكيل و ادامه دادند و اوقات فراغت را بتأليف كتب صرف ميفرمودند .

مرحوم آية الله فيض تا لحظات آخر عمر بتدريس و تعليم سرگرم بودند و سرانجام در سحرگاه روزه 1 محرم الحرام سال 1380 مطابق با نوزدهم تير ماه 1339 دعوت حق را لبیک اجابت گفتند و عالم تشيع را داغدار و ما تمزده كردند .

آرامگاه آن مرحوم در ايوان امامزاده يحيی زيارتگاه صاحبان اخلاص و ارادت است.

مرحوم فيض در مدت هشتاد سال عمر دمی از خدمت خلق نياسود، كليه اعمال و حرکات و سكنات اين عالم رباني بر نهج عدل و موافق رضای خدا بود ، احكام الهی را در نهايت شهامت و با كمال صراحت تبليغ ميفرمود ، بحقيقه دنوي بی اعتنا بود بهمين جهت وقتی از طرف وزير دادگستري وقت بايشان پيشنهاده شد كه رياست دادگاه آستان قدس رضوی را بپذيرند ضمن اظهار تشكر از قبول كار دولتي 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 فرهنگپور 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

## ففي الحقيقه الطهاره

كتاب الطهاره

يبحث عن فقه مسائل الطهاره 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 ظاهرية محسوسة كالوسخ المعبر عنه بالدرن او معنوية مجهولة بجعل الشارع كالحدث والخبث فانهما صفتا رئاسة جعلهما الشارع بنظره فهو رأى بعض الاعيان نجسا خبيثا فرؤيته موجبة لتحقق هذه الصفة فحيث انه 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 صفتى 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 محمولة 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 والمسحنتين 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 مصادقين الحدث والخبث و حيث ان الطهارة خلو الشيء عن هذه الصفة فيكون الخلو اى النزاهة منهما طهارة لا محالة .

وبعبارة اخرى يترتب على جعل الحدث والخبث مصادقين 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 حكماً من الاحكام وهذا النحو من التصرف ايضاً ليس من قبيل

وضع الالفاظ وهكذا الأمر فى ساير الموضوعات المخترعة كالصلوة والزكوة 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 فى الصوم والزكوة .

وملخص ما بيناه هو ان الشارع ما وضع لفظ الطهارة المعنى من المعاني حتى يكون للطهارة معنيان لغوى وشرعى بل بعد ما جعل للدراسة المقابلة للطهارة مصداقاً كالحدث او الخبث يكون النزاهة عن هذا المصداق مصداقاً للطهارة ثم يجعل لكليهما اعنى الطهارة والدناسة احكاماً فالطهارة الشرعية ليست فى 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 للحدث فالاستعمال 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 فى طهارة الشيء ونجاسته فالاصل هو الطهارة لما عرفت من كون الطهارة عن الخبث امراً عدمياً لا يقبل الجعل وكون النجاسة امراً 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 فى الشيء؛ ولا اثر لها حتى تحتاج الى تبين تحققها ثم الحكم بترتيب آثارها فلا تحقق لها ولا اثر .

فالطهارة عن الخبث لكونها امراً عدمياً لا تحتاج الى دليل لانها ليست الاعدم الخبث واما الخبث لكونه امراً وجودياً مجعولاً بالجعل يحتاج فى ترتب الآثار عليه الى الاحراز والعلم بتحقيق فعاله يعلم نجاسة شيء لم يحكم بترتيب الأثر عليه وهذه قاعدة عقلية يستقل فى 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 وللشريع أن يمنع الأخذ بمقتضاها في بعض الموارد النظر من الانظار والتحقيق في محله وما ورد في الشريع من الحكم بالعمل يفادها 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 بتحصلها وترتيب ذلك الأثر عليها الى احراز تلك الخصوصية بخلاف النجاسة لانها دناسة مجعولة في الشريع 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 الكلبي الا بعد تعين 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 شكنا 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 المناط في جريانه هو ما عرفت من كونه اخزاً بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع و اما 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 الملاقي للنجس فلا يمكن الحكم بالطهارة لان القلة ليست امراً وجوديا 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 الملاقي 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 فاكتماب النجاسة هو اتخاذ الملاقي والملاقي 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 الملاقي مع الملاقي .

فانظر إلى رواية رواها على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر 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 الملاحظات .

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

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

فلا- يخفى على المتأمل 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 قذارة 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 لا صرف 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 الحدث فليست بصفة وجودية يترتب عليها الاحكام وما يتراى من ترتب بعض الاحكام عليها فهو بحسب الواقع من احكام الحيث فاستحباب النزاهة عن الخبث يرجع الى كراهة التلطح بالخبث كما ان الطهارة عن الوسخ المعبر عنها بالنظافة ايضا 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 ايضا امر علمي لا يكون موضوعاً للاحكام واما الرفع لكونه امراً وجودياً قابلاً 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 اشتغال 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 او في 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 الاستنجاء 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 تأثير 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 الموضع المغسول كتابة القرآن حتى يتم امر الغسل اعنى غسل جميع البدن وكذلك الأمر في الوضوء فلا يتطهر وجه المتوضؤ اويده اليمنى واليسرى قبل اتمام الوضوء .

وبالجملة 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 حقيقتيهما 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 الخصوصية المفقودة في الاكبر فما لم تلاحظ تلك الخصوصية في الطهارة المنتزعة عن الوضوء تحكم باجزاء الطهارة المنتزعة عن الغسل عنها انها 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 يزيل لحدث من الاحداث الكبرى او لم يكن لان اختلاف الجنابة وغيرهما . من الأحداث في الحقيقة لا يوجب اختلاف الاغسال المزيل 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 بنائير الجنابة التي أمر مناقض للطهارة فيها ضرورة ان الغسل اثره الطهارة الاغسال ولا فرق بين غسل الجنابة وغيره الا ان المزال حاصله 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 ايضاً 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 قال الغسل يجزى عن الوضوء وأى وضوء اطهر من العسل فترى انه حكم باجزاء الغسل عن الوضوء من دون تقييده بكونه مزيلا للجنابة وعلل الحكم يكون الغسل اطهر من الوضوء وهذا التعليل من أقوى 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 .

### في كفايه اغسال الوارده عن الوضوء

في كفايه اغسال الوارده عن الوضوء

ما كتب ابوالحسن الثالث في جواب محمد بن عبدالرحمن الهمداني از اسئله عن الوضوء للصلوة في غسل الجمعة فكتب الا وضوء للصلوة في غسل يوم الجمعة وغيره فهو صريح تمام الصراحة في 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 اطهر من الغسل.

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

منها موثقة عمار الساباطى قال سئل ابو عبد الله الهلال عن الرجل اذا اغتسل من جنابة او يوم جمعة او يوم عيد هل عليه الوضوء قبل ذلك او بعده فقال ل لا ليس عليه قبل ولا بعد قد اجزاه الغسل والمرئة مثل ذلك اذا اغتسلت من حيض او غير ذلك ليس عليه الوضوء لاقبل ولا بعد فدا جزاها 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 الا 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 مقرر لما هو مقتضى اتحاد معنى الطهارة فلامقاومة للاخبار المثبة للوضوء كونها موافقة للتقية .

ولوقيل باستحباب الوضوء قبل غسل الجنابة او غيره بحيث تكون بينه وبينه

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

روى عبید الله بن علی الحلبي عن الامام جعفر بن محمد الصادق قال سئل ابو عبد الله عن الرجل اينبغي له ان ينام وهو جنب فقال يكره ذلك حتى يتوضأ فالوضوء مخفف لكراهة 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 ازالتها 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 للكراهة 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 موجباً لالغاء الغسل عن اثر الاجزاء ليس ببدعة .

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

وكذلك الرواية لاتدل الا على اشتراط الطهارة لصحة الصلوة و لاندلان 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 الآيه او عموم الرواية . وبتقرير آخر ان ما يدل عليه الآيه 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 الاشراف فلا مانع 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 فعلايان من الافعال فيمكن ترتب الاثر والحكم عليهما واما النظافة بمعنى النزاهة عن الوسخ اعنى الدرر فهي ايضاً امر لا يترتب عليه حكم من الاحكام .

فما هو الموضوع للحكم بالوسخ واستحباب النظافة يرجع الى كراهة الدرر والتلطف بالوسخ واما التنظيف الذي هو اذهاب الوسخ فلكونه امراً وجودياً قابل للموضوعية للحكم فحيث ان الدرر مبغوض في الشرع فازها به محبوب ومبغوضية الدناسة بمعنى الدرر ومحبوبية التنظيف فمع كونهما من المستقلات العقلية التي لا ينكرها احد من احاد البشر من اى ملة كان بل من ليس داخلاً في ملة من الملل لوقيل بوجوده من البديهييات الشرعية وكلما ورد في الشريعة المطهرة من ذم الدرر 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 ويكفي في الاعتناء لشأن التنظيف ما ورد من تشبيه الصلوة بالنهر وتشبيه الذنوب بالدرر وتشبيه الزكاة الممنوعة عن اهل البيت 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 فالمقن جعل الغسلتين والمسحيتين 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 فالبحت 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 لاتنقض 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 الوضوء على الوضوء نور على نور لان العدمى ليس بنور .



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

واجاب قده بانه لا يدل 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 وجودى وحكم الفقهاء على وجوبه لا يكون دليلاً مثبتاً حتى يستدل به على كونها امراً وجودياً .

ومن البراهين على كونها امراً وجودى شرطاً لصحة الصلوة قوله الا الاصلوة 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 وجودى يتفرع عليه لزوم الوضوء اذا شك بين المتأخر من الحدث والوضوء لان عدم الحدث لا يكفى فى صحة الصلوة بل تحتاى الى احراز الشرط .

واما وجوب الغسل فى صورة الشك فى المتأخر من الغسل والجنابة فلا وجه 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 بتحقيق 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 في 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 افراذه 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 يشبث بمنزلة شيء مع شيء آخر فقولك على مرون محمد الله مفاده ان منزلة على بالنسبة الى محمد كمنزلة هارون بالنسبة الى موسى فهو عبارة اخرى عن قوله 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 في معناه الحقيقي ويضاف الى ما يضاف اليه .

فظهر ان تقسيم الماء الى المطلق والمضاف مما لا معنى له اصلاً 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 البطيخ ليس سوى البطيخ هل يشك احد وان للبطيخ 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 يخرجه 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 لالتخصيصه بخصوصية مخصوصة غاية الامر ان الانتفاء بحسب العرف لا يحسب الحقيقة ولو كان المناط هو الحقيقة لكانت الاراضى الرطبة مطهرة لكل متنجس اذا كانت اجزاء المائية فيها بمقدار يبلغ الكرف في صورة التجزية وبطلان التالى 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 مائته لا مجال 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 بالاغتسال والتوضأ بما الورد ليس من باب التقية وليس الخبر من الاخبار الشواذ الغير المعموله لان المقصود من ماء الورد الوارد في السئوال هو الماء الممتزج باجزاء الورد لا المعصر 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 مضافاً وما يطلق عليه المضاف ليس بماء واستدل صاحب الجواهر قده على عدم كون المضاف مطهراً .

بقول الصادق في خبر أبي 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 خير 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 اننا لم نقف للمصدوق على دليل غير قول ابي الحسن في 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 في التهذيب انه خبر شاذ شديد الشذوذ وان تكرر في الكتب والاصول فانما اصله يونس عن ابي الحسن ولم يروه غيره وقد اجمعت العصابة على ترك العمل لظاهره انتهى ولا يخفى على المتأمل فيما قدمناه انه ليس للخبر ظاهر مخالف للقواعد لاشتهار استعمال ماء الورد على الممتزج به قبل سلب المائبة عنه وعدم رواية غير يونس لا يقدح بروايته واجتماع العصابة على ترك العمل لظاهره انما هو لاجل ظهوره عندهم في المعتصر من الورد فلا يحتاج الى الجهل بماء الذي وقع فيه الورد ولم يسلبه الاطلاق وبالمجاور للورد او حمل التوضأ والاعتسال 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 في اثباته بعد عزل اللحاظ عن كونه من البديهيات في الشريعة المطهرة قوله تبارك وتعالى فلم تجدوا ماءً ماءً بعد الامر بالغسل والمسح المنتزح 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 برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين وان كنتم جنباً فاطهروا وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لمستتم النساء فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً 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 للشيء استفادة ذلك الشيء منه فالمركز للطهارة لا بد من استفادتها منه وهكذا الحال في جميع المواد المتهيئ بهذه الهيئة مع فرق في خصوصياتها فالمركز للصبر والوقار هو ما يبرز منه هذان الوصفان فاستفادة كل شيء 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 عبر ناه 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 لامن ناحية المادة التي هي لازمة لا تعدية فيها ولاجل خفاء هذه الدقيقة على ابي حنيفة استشكل على من استدلل بالاية المذكورة على مطهريّة الماء بان لفظ الطهور لا يفيد معنى المطهر لان الفعول لموضوع 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 .

ومايترا اى 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 الفعول 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 يستفاد ان 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 في التعدية على ان استعماله في عدم كونه موضوعاً لها لا بد ان يكون بطريق المجاز والمادة ليست مستعمله الا في معناها الحقيقي لان المقصود منهما هي 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 والمفعول وغيرهما وليست صيغة الفعول من تلك الصيغ وليس للفعول معنى اسماً وراء معنى الوصفية لانه مشتق من المشتقات والمشتق لا تكون الا الوصف وما ترى 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 و ليس هذا لكون الوقود اسما 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 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 للاية 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 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 المعتمد قال له 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 قال ان الله جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً وقول ابي جعفر في رواية رواها زرارة قال له 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 و بالله 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



وقوله 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 ينفىها عنه بل يكفى في نفيها عنه الاصل و اطلاق 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 ل سئل عن الكوز والائاء يكون قدرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال يغسل ثلث 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 الا عن سئوال كيفية الغسل بصب الماء فيظهر من هذا الجواب ان مفهوم الماء مستفاد من مفهوم الغسل وحيث ان السئوال 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 الا انه سئل عن رجل ليس معه الا ثوب ولا تحل الصلوة فيه وليس يجد ماء يغسله كيف يصنع قال تيمم ويصلى فاذا اصاب

ماء غسله واعاد الصلوة فهى صريحة فى عدم اجزاء غير الماء اعنى المضاف فى التطهير فلو يمكن التطهير به لحكم بالتطهير به بعد فرض السائل بانه ليس يجدماء وليس هنا مقام السكوت او الاهمال لانه الحكم بالصلوة من دون تطهير الثوب وهو يكشف كشافاً تاماً عن ان الغسل بالماء لازم وقوله لها فى 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 فى 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 مائع آخر ولا يمكن حملة على صورة فقد جميع المايعات لعدم الدليل على هذا الحمل وليس المقام مقام الاهمال لانه فى مقام بيان الحكم فلو كانت النجاسات مختلفة فى هذا الحكم بمعنى انه يمكن التطهير بغير الماء من البعض دون الاخر.

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

والحاصل ان اطلاق الامر بالغسل لا يدل على اجزائه فى الازالة ولو كان بغير الماء لما عرفت من لزوم الماء فى الغسل وعدم جواز الغسل بغيره فى 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 فى الخلاف وهو المشهور نقلاً وتحصيلاً شهرة كادت تبلغ الاجماع بل هى اجماع المعلوماتية نسب المخالف ان اعتبرناه و انقراض خلافهما للاستصحاب وتقييد الغسل بالماء فى بعض النجاسات كقوله الا لا يجزى من البول الا الماء وقوله فى فضل الكلب اغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء وقوله

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

وقوله الا في بول الصبي يصب عليه الماء قليلا ثم يعصر و يعصر وفي آخر عليه الماء وقوله 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 ماء يغسله غسله كيف يصنع قال تيمم ويصلى فاذا اصاب ماء 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 ماء 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 بفساد 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 المخصوصة 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 اتفاق 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 وعدم 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 حبوا بمدوحاً فى الشرع الانور لا يرتبط بالمقام لان الكلام فى حصول الطهارة بالازالة بغير الماء وعدمه 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 والتقشير 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 ان 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 الصيرى فى النافية للبأس 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 ارتقاع 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 فى 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 ينافي .

ما اجاب الامام عن سئوال كيفية تطهير الاناء والكوز يانه يصب فيه الماء ضرورة ان زوال القذر عن الاناء والكوز لا ينحصر سببه 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 التى 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 اتفقان 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 لا بد ان يكون بالماء المطلق ولا يجوز بالمضاف لانه ليس من افراد الماء فلا يزيل حدثا كما انه لا يزيل خبثا .

## اشترط كون المسح من الماء

اشترط 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 و بعض خصوصيات متن خبر معمر بن خلاد يشهد بكونه في مقام التقية فانه قال سئلت ابا الحسن عله الا الله عن مسح الرأس قلت امسح بما على يدي من الندى رأسي ايجزى الرجل ان قدميه بفضل رأسه .

فقال له 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 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 الله ان یجیب بان المقصود من التصدیق هو الغسل بقرینة قول السائل ابماء جدید والمراد من قوله قدہ العامه هو اصحاب المذاهب الاربعه لا ما یقابل الخاصة ویمكن ان ینقی الامام الا 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 قدہ وكيف كان فالذي یخطر ببالی ان التقیة انما هی فی جواب السئوال الثاني وان ایماه برأسه فی الاول لم یکن جواباً عن السئوال بل كان نهياً لمعمر بن خلاد عن هذا السئوال لئلا یتفطن المخالفون الحاضرون فی مجلسه.

فظن معمر انها نهاه عن المسح ببقیة البلل فقال بماء جدید فسمعہ الحاضرون فقال الی براسه نعم انتهى وصحة هذا الحمل یتوقف علی امکان كون التصدیق بالنسبة الی الغسل بقرینة قول السائل بماء جدید مع بلة الید الكافیة للمسح

والحاصل ان الاخبار الدالة علی وجوب الماء الجدید و عدم الاكتفاء بالبله الباقیة وردت فی مقام التقیة .

واما رواية ابی بصیر التي رواها عن ابی عبد الله الا فلا یجری فیها ما قلنا فی خبر ابن خلاد لانه قال سئلت اباعبدالله عن مسح الرأس قلت امسح بما علی یدی من الندی رأسی قال الاول 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 المذکور من عدم قول العامه اعنی اصحاب المذاهب الاربعه بالمسح فی الرأس وعدم تقیة الائمة لا عن غیرهم من الزیدیة وغیرهم فلا یتوجه الحمل الا علی التقیة

واما رواية جعفر بن ابی عمارة عن أبی عبد الله لا فلا اشكال فی كونها فی مقام التقیة لانه قال سئلت جعفر بن محمد الالم امسح رأسی ببلل یدی قال خذ لک أسک ماء جدیداً فان مسح الرأس لا یختص به احد من طوائف العامة

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

ثم قال قال ابو جعفر سئل رجل امير المؤمنين عن وضوء رسول الله فحكى له مثل ذلك فترى ان الرواية دلت ثلثا على المقصود و كمرسلة صدوق (قده) حيث قال ومسح على مقدم رأسه وظهر قدميه ببله بقيه مائه. وكرواية رواها زرارة وبكير عن ابى جعفر حيث قال فيها ثم مسح رأسه وقدميه ببلل كفه لم يحدث لهما ماءً جديداً وكرواية بكير بن اعين عن ابى جعفر الا حيث قال في آخرها ثم مسح بفضل يديه رأسه ورجليه ورواية عمر بن اذينة عن ابى 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 كعبيك.

وكرواية زرارة عن أبي جعفر ل ورواية محمد بن مسلم عنه وروايات كثيرة بحيث لا يبقى على الناظر فيها ريب ولا شك والحاصل ان اخرى لا تكاد تحصى لزوم كون المسح عن بقيه البلل من بديهيات الشرع و ضروريات الدين و مقتضى لزوم كون المسح من فضل الندى وبقيه 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 بقيه 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 قال من نسى رأسه ثم ذكر انه لم يمسح رأسه فان كان فى لحيته بلل فيأخذ منه ويمسح رأسه وان لم يكن فى لحيته بلل فلينصرف 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 ابي عبد الله الا انه قال الله ان نسيت مسح رأسك فامسح عليه وعلى رجلك من بلة وضوئك فان لم يكن بقى فى يدك من نداء وضوئك شي . 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 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 الا 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 استلزم بطلان الوضوء فى صورة عدم تحقق ما هو لازم فى الصحة سيما مع ملاحظة النهى عن اخذ الماء الجديد .

روى ابو بصير عن ابي عبد الله له 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 في زمان دخول الصلوة ولذا ترى حكمه 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 لا ريب 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 ابي عبد الله قال سئلته عن رجل توضا ونسى ان يمسح رأسه حتى قام في صلوته قال ينصرف ويمسح رأسه ثم يعيد والمقصود من الاعادة اعادة الصلوة ورواية ابي الصباح ايضا صريحة على بطلان الصلوة قال سئلت ابا عبد الله عن رجل توضا فنسى ان يمسح على رأسه حتى قام في الصلوة قال فلينصرف فليمسح على رأسه وليعد الصلوة واشمل من هاتين الروايتين.

رواية سماعة عن ابي عبد الله 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 في صورة وجود البلة واعادة الوضوء في صورة الجفاف .

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

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

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

وقول الامام الاتحاد الصلوة الا من خمسة الطهور الحديث كاف في اثبات هذا الحكم اعني وجوب اعادة الصلوة ضرورة ان الطهارة لا تنتزع من بعض افعال الوضوء.

روى محمد بن علي بن الحسين الصدوق باسناده عن زيد الشحام والمفضل بن صالح جميعاً عن ابن عبد الله في رجل توضا ونسى ان يمسح على راسه حتى قام في الصلوة فليصرف فليمسح براسه وليعد الصلوة ودلالة هذه الرواية ايضاً 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 لا تنتزع من الوضوء الناقص وكذلك لا تنتزع من الغسل اذ نقص منه شيء.

روى علي 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 اعد 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 صورة نسيان جزء من اجزاء الغسل واختصاصها بصورة تركه رأساً لما عرفت

من عدم الفرق بين الصورتين في عدم تحقق الطهارة وبقاء الحدث وكونها امراً وجدانياً بسيطاً لاجزاء لها حتى يمكن التجزية 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 و عدم 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 اعني 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 ينوي 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 اليميني على اليسرى

فانظر الى رواية رواها منصور بن حازم عن ابي عبد الله في الرجل يتوضا فيبدء بالشمال قبل اليمين قال يغسل اليمين ويعيد اليسار وما رواها ابن ابي يعفور عنه 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 ماتوهم انه تدل على الوجوب .

كحسنة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله الا 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 أحدكم للصلوة فليبدء باليمين قبل الشمال من جسده وما روى عن النبي انه كان اذا توضأ بدء بيمينه و انت اذا تأملت حق التأمل عرفت ان هذه الروايات لا تنافى ماقلنا 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 الله انه كتب اليه يسئله عن المسح على الرجلين بايهما يبدء باليمين او يمسخ عليهما جميعاً معاً فأجاب يمسخ 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 ودلالته على جواز المسح جميعاً معاً لا تنافى مدليل 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 وفي قوله في الحسننة و امسح على القدمين وابتداء بالشق الايمن لا ايها لطيف على جواز المعية ووجوب الابتداء في صورة التعاقب .

واما رواية عبدالرحمن فليس فيه ذكر عن مسح الرجلين ويمكن ان يكون المراد من قوله اليمين قبل الشمال اليد دون الرجل و اطلاقها لا يكفي في اثبات وجوب التقديم بعد ما دل على جوار المعية كما ان الاستدلال باطلاق الآية 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 اي لاطلاقها الى خصوصية من الخصوصيات من التقديم والتأخير والمعية وليس لها معارضة مع ما يدل على خصوصية مخصوصة كالتوقيع الدال على وجوب التقديم في صورة التعاقب وعدم وجوب اصل التعاقب كما انها ليس لها معارضة 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 في صورة فقدان المعية اوجه في المقام لما عرفت سابقاً ان تقديم اليمنى على اليسرى من مقتضيات الطبع في صورة تقدم احديهما واما جواز المعية في 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 والثاني باطل اتفاقاً فيجب الأول لانه بيان وبيان الواجب واجب و لقوله الا- 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 علال الا الله في 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 اليمني .

وفيه ان غاية ما يستفاد من حصر القبول هو شرطية الوضوء للصلوة وعدم قبولها بدونها ولا نظر لقوله ل ع 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 الله بتبديل قوم من اهل الخلاف مسح الرجل بالغسل.

والحاصل ان الامر في مسح الرجلين دائر بين الجمع والتعقيب فلو وقع الجمع لا يبطل الوضوء ومع وقوع التقديم لا بد من تقديم اليمني على اليسرى واما غسل الوجه واليد اليمنى واليسرى ومسح الراس والرجلين فلا بد من الترتيب فيها اما تقديم غسل الوجه على اليدين وغسلهما على مسح الراس ومسحه على مسح الرجلين فمما نطق به الكتاب العزيز حيث بدء بغسل الوجه فاليدين فالمسح اعنى الراس واخر الرجلين فبيان الوضوء بهذا الترتيب ايها على لزوم ترتيب بعضها مسح على بعض وتقديم ما قدم وتأخر ما أخر ولا يتيقن بانتزاع الطهارة من هذه الافعال الا بعد مراعات الترتيب المذكور في 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 باللحاظ الواحد اني لا بلحاظ الاجزاء فكل ما وقع خلل في الاجزاء يبطل لاجل الاخلال في ذلك الامر الواحد وهو يتحقق بتحقيق الاجزاء على ذلك الترتيب وما خالف ذلك الترتيب ليس هو المخترع في الشرع المعطى له منصب المنشائية للطهارة فلا بد لمن اراد تحصيل الطهارة ان يحصل ما للطهارة وهو منحصر في الغسلتين والمسحتين على الترتيب المذكور .

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

الوجوب فلا مناص لترتيب مخصوص في الذكر ايضاً 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 يعد 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 تقف على ما بيناه من دلالة الترتيب على الترتيب حيث قال قال ابو جعفر تابع بين الوضوء .

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

فقوله تخالف ما امرت به صريح في ان وجوب الترتيب يستفاد من الاية وان البدئية في الذكر تدل على وجوب البدئية في العمل.

وقوله 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 الاجزاء مؤخر عن الاخر ماخوذ في اختراع ذلك المركب المؤثر فلوقدم ما هو حقه التأخير ما وقع جزءاً للوضوء لكونه على خلاف الاختراع فوجوده كالعدم في وجود المركب فيكون ما اخر هو الجزء للوضوء و بعد وجود



المقدم المهمل وجوده لعدم كونه مسبوقاً بسابق يكون على وفق الصحة ولا يهمل وجود الجزء المؤخر الحقيقي تقديمه لاجل تاخره عما حكم باهماله و ابطاله.

والحاصل ان مقتضى الترتيب وجوب ايقاع كل من الاجزاء في موضعه وبطلان ما تجاوز عن حده وقدم 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 فابدأ بالوجه على الذراع بعد قوله فان غسلت الذراع قبل الوجه معناه اجعله مبتدأ في العمل واصرف النظر عن غسل الذراع المقدم واعد غسل الذراع حتى يحصل الترتيب .

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

روى ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله قال اذا بدأت بيسارك قبل يمينك و مسحت راسك ورجليك ثم استيقنت بعد انك بدأت بها غسلت يسارك ثم مسحت راسك ورجليك وهذه الرواية وان كانت دلالتها على عدم وجوب غسل اليمين الخارج عما نحن فيه لان وجوب التقديم في اليد ليس من منطوق الكتاب الا انها تقيدها 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 في 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 المذكور 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 والتاخير 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 حين ذكر الكتاب بعد قوله 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 بوجوب الترتيب فيه الا في صورة التعاقب .

ثم ان ما ذكرنا 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 الموضوع 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 العائد المتذكر الملتفت بان الوضوء الذي جعل منشأ للانتزاع الطهارة منه هو المركب من هذه الاجزاء المرتبة 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 و مع عدم القصد فالترتيب في محله وبطلان الوضوء يتوقف على كون العمل الزائد بين فعلى الوضوء موجباً للاخلال بالنسبة الى الموالاة فلواخل بطل والا فلا.

ان قلت ان التشريع انما يتصور في الجزء الذي وقع على خلاف الترتيب لا الجزء الذي وقع في محله فلاوجه 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 فلاحكم 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 حمله 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 لا بد حملة 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 وجعل منشاء للطهارة ليس كما اوقعه فلا يكون جزء الا يجعله ولا يمكن جعل جزء مؤخر مقدماً الا يجعل 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 -ألا- 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 واهماله وجعل 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 فلاتهافت بينه وبين ما ذكرناه من بطلانه حين العمل .

## الموالاة في الطهارة

و من الشرائط لانتزاع الطهارة الموالات

وهي في الاصل عبارة عن علقه الوداد والمحابة بين الشئيين لاسن مادتها الولاء وهيئتها المفاعله ومن خواص الولاء الظاهرة القرب والاتحاد بين المواليين والقرب من المعانى الكنائية لها ولذا قديكنى عن القرب بالولاء و يتعين المعنى الكنائي

مع عدم صلاحية المعنى الحقيقي للارادة كما في المقام.

فان المقصود من الموالات بين اجزاء الوضوء 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 فإرءاً فالوضوء مع كونه بلحاظ الاجزاء افعالاً متعددة و اعمالاً مختلفة ذا غسلات و مسحات يصير بلحاظ المجموع المركب حقيقة واحدة متحدة وبلحاظ هذه الوحدة يكون منشأ للآثار و موضوعاً للاحكام ولا تتحقق هذه الوحدة الا بتحقيق القرب بين الاجزاء بحسب الزمان ولك ان تقول ان معنى الولاء هو القرب ومن لوازمه الوداد وهو اعم من الزماني والمكاني والنسبي والحقيقي والتشريعي

فظهر وجه اشتراط الموالات بين اجزاء الوضوء بيان ذلك ان المقنن ركب الامور المختلفة اعنى الغسلات والمسحات ورتبها عيش الترتيب المخصوص الذي مر ذكره تفصيلاً ولا حظ وما فيها جهة وحدة تصير مع اختلافها و تعددها وتشتتها امراً واحداً بلحاظ تلك الجهة وصير هذا الامر الواحد الذي التثم 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 مضي 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 بتحقيق الاتصال فان المياه مع كثرتها لوفرق

بين اجزائها تفريقاً يقل كل جزء منها عن المقدار يزول عنوان الكرية وباجتماعها واتصالها 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 وتشتتها 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 وقد يكون حصول الاتحاد بصرف القرب وقد يكون بواسطة انضمام خصوصية اخرى سوى الاتصال اعنى القرب وبعبارة اخرى قد يكون لاجل مطلق القرب وقد يكون لاجل القرب المخصوص .

وقد يتحقق الاتحاد بين الاشياء المتعددة لاجل وحدة متعلق تلك الاشياء كخياطة ثوب واحد فانها اعمال متعدده وافعال متكثرة وحيث ان الثوب شيء واحد يوجب هذه الكثرة فتعد خياطة واحدة وكبناء 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 المتأمل.

ومن هذا الباب اتحاد عمل الغسل مع كونه بحسب الحقيقة افعالاً متعددة واعمالاً كثيرة فحيث ان متعلق الغسل أمر واحد لاتعدد 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 لاتتزع 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 لاتعدد 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 لصيرورتها 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 اخلاف المعاملات مسبب من العقد المركب من الايجاب والقبول الذين هما امران مختلفان متغايران وكونهما سبباً واحداً لحدوث العلقه وحصول العقدة انما هو بعد صيرورتها امراً واحداً لاتعدد فيه ومن المعلوم ان صيرورة الشيتين 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 سمي بالايجاب وكذلك الحال فى القبول.

والحاصل ان تأثير العقد انما هو بلحاظ الوحدة لا بلحاظ التعدد ولذا يؤثر اثر واحدًا هو العلقه بين الشئين .

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 ما في عليه انما بلحاظ ان الشارع جعل هذ الاشياء شيئاً واحداً ولا 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 امران مغايران واتحادا 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 الوضوء 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 لانصافه بصفة المنشأية 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 البين 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 عقابا 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 وسيتضح غاية الاتضاح في مبحث احكام الوضوء وبعد ما لم يجب الوضوء كيف يحكم بوجوب الموالات مع انها اعتبرت فيه لتامة امره وصلاحيته لانتزاع الطهارة منه ومنشاء التوهم اطلاق لفظ الواجب عليه او على اجزائه وقد عرفت معنى الوجوب .

فلا ينبغي البحث عن وجوبه والاستدلال على عدمه وعدم ترتب الاثم عليه كما انه لا ينبغي البحث عن الصحة والبطالان 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 يدخل 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 الموالاة 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 العملين للاتحاد الموجب لصحة الانتزاع اذا لم يقع عن العمد والاختيار لتنزل البلل منزلة الاشتغال بالعمل فالمحقق لعنوان الموالاة امران احدهما تتابع الاعمال من دون فاصلة يعتد بها وعد العرف الاعمال عملاً واحداً وثانيهما بقاء البلل في السابق عند الشروع في اللاحق غاية الامر ان الثاني يفيد في تحقق الموالاة اذا وقع الفصل لأمر خارج من الاختيار .

وان شئت قلت ان الموالاة 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 وضوئك وانقطع بك الماء من قبل ان تتمه فاصبت بالماء فتمم وضوئك اذا كان ما غسلته رطبا وان كان جف فاعد وضوئك وان جف بعض وضوئك قبل ان تتم الوضوء من غير ان ينقطع عنك الماء فاعسل ما بقى جف وضوئك 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 فمؤثقة أبي بصير عن ابي عبدالله اذا توضأت بعض وضوئك فعرضت لك حاجة حتى يبس وضوئك فاعد وضوئك فان الوضوء لا يتبعض .

فهى صريحة في لزوم التتابع فان قوله الله فان الوضوء لا يتبعض عبارة عن نفى الفاصلة ورواية حكم بن حكيم قال سئلت ابا عبدالله له عن رجل نسى من الوضوء الذراع والراس قال يعيد الوضوء ان الوضوء يتبع بعضه بعضاً فترى انه علل بطلان الوضوء ولزوم الاعاده 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 آفا من لزوم الاتحاد في مرحلة انتزاع الطهارة هو المشار اليه في الرواية بقوله الله ان الوضوء يتبع بعضه بعضاً وقوله الله فى السابقة فان الوضوء لا يتبعض .

وقال في آخر رواية الحلبي عن ابي عبد الله م 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 التأخير 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 الموضوع 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 لمجعل الشارع ولزوم التشريع اذا اوقعه من قبل نفسه.

فلاستدلال 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 الموضوع هو تقاطع الافعال عيناً واثراً وهو المراد بالتبعيض في قوله ان الموضوع 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.

والحاصل ان بعض الروايات دل على وجوب التتابع والتواصل بين اجزاء الوضوء ولزومه في مرحلة انتزاع الطهارة منه كموثقه ابي بصير ورواية حكم بن حكيم ورواية حلبى وبعضها دل على كفاية بقاء البلل فى السابق لتحصيل الترتيب باعادة الاجزاء التي قدمت مساحقه التقديم المستلزمة لصحة الوضوء مع فقدان التواصل والعمل بمفاد هاتين الطائفتين من الروايات لا يمكن الا يجعل البلل منزلا منزلة العمل والتواصل اعم من تواصل الافعال والآثار كما حكم به الشيخ قدس الله سره وانما الزمنا 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 يقدر 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 بدلا عن التتابع في العمل انه لا معنى للتقدير الزماني الذي قيل في المقام بل المناخ هو بقاء البلل في الكفاية فلميس الجفاف المخلل المصححة الوارد في الروايات كاشفاً عن مقدار من الزمان كى يقيد 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 والحر 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 النفى لان المناخ حينئذ هو الزمان لا البلل والجفاف

فاكتفاء الشهيد ببقاء 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 متاوى الجزء اللاحق بلافاصلة لما عرفت من دلالة الاخبار على كفاية بقاء البلبل في 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 في 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 وحيث ان اتصال الجزء يكفى في 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 وحصول التتابع يلاحظ وصل الجزء الاول من العمل اللاحق الى الجزء الاخر من السابق فكذلك البلبل المنزل منزله 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 في الموالات في صورة الاضطرار يتوقف على جفاف جميع الاجزاء السابقة من الجزء اللاحق بحيث لم يبق للوضوء اثر نعم قديبطل 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 بالبطلان حينئذ لاجل عدم جواز المسح بالماء الجديد

لا لاجل حصول الخلل في الموالاة .

لما عرفت من حصول التتابع بقاء جزء من البلل 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 البلل اقل من مقدار يكفى للمسح يرجع ويأتى بالمنسى ويصح وضوئه لحصول التتابع بجزء قليل من البلل وليس له الرجوع اذا كان المنسى المسح لاحتياجه الى ماء جديد لا يجوز معه المسح .

فظهر فرق بين نسيان مسح الرأس ومسح الرجلين لانه يمكن بطلان الوضوء في صورة نسيان مسح الرأس مع صحته في نسيان مسح الرجلين لانه قد يتفق بقاء مقدار من البلل يكفى لمسح الرجلين او الرجل الواحد ولا يكفى لمسح الرأس والرجلين ففي هذه الصورة يمكن اتمام الوضوء صحيحاً اذا كان المنسى هو الرجلان او الواحد ولا يمكن اذا كان المنسى هو الرأس ضرورة ان مسح الرأس يصح في صورة الاتيان بمسح الرجلين بعده والمفروض عدم كفاية البلل لمسح الرأس 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 الموالي 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 المخل بالموالاة آثم لاجل المخالفة للمنذر ويبطل وضوئه لاجل الاخلال بالموالاة 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 الوضعي فلا يترتب على النذر بل هو تابع لجعل الجاعل.

فظهر ان الحكم بالبطلان لاجله 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 المنذور سواء كان بتعيين الناذر 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 انقضى الشهر والاسبوع .

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

والحاصل ان الاخلال بالموالات 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 الأبعاد

و من الشرائط الانتزاع الترتيب في أبعاد الأفعال

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 .

فنعول 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 والقفاة واليمين



واليسار والوجه هو طرف القبال منه الا ان في طوله يستثنى منه فوق القصاص فهو داخل في 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 شكلا يقرب من الكرة وتميز طرف من الأطراف في 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 وقال له اخبرني عن الوجه الذي ينبغي ان يتوضأ الذى قال الله تعالى فاغسلوا وجوهكم فقال الوجه الذي امر اله بغسله الذى لا ينبغي 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 العلا مادارت عليه الابهام والوسطى من قصاص الشعر الى الذقن تحديد للوجه طولاً وعرضاً وقوله 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 بالراس المشتملة عليه وادارتها مارين الى الذقن الى ان يلتصقا في 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 و امرأ بهما بعد وصولهما حد النصف من طول الوجه بحيث لا ينفرجا تمام الانفراج قبل وصولهما منتصف الطول كى لا يدخل في الفعل ما ليس 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 البيضان المكتنفان بالناصية والناصية فوق القصاص فلا يمكن مرور الاصبعين عليهما.

والحاصل ان الدائرة المستفاد من قوله 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 وغمض 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 الله اشعار لهذا الاستثناء وليس هذا الا تفسير كلامه له بالراى لان دخول الجبينين في الوجه ممالا منكر له .

وتدل عليه رواية اسمعيل بن مهران عن ابي الحسن الرضا حيث قال كتبت الى الرضا لاله 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 الا فلاجل اهتمامه بالاحكام الشرعية وايضاحه للسائل .

والحاصل ان الروايتين 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 وعرضاً 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 بالذي 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 دادت الى الذقن لان الدوران جريان مخصوص واستدارة 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 تضيق 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 الروايتين 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 وعرضاً 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 بالذي 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 دادت الى الذقن لان الدوران جريان مخصوص واستدارة 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 تضيق 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 لأبد 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 فما 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 الان  
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 الذى معناه الاظهار الذى فى الخد واما الذقن فهو مجمع اللحيين ومنه يسترسل الشعر والقصاص هو الفاصل بين الراس  
بمعنى الاخص والوجه فهو منتهى منبت شعر الراس فى طرف القبال ومبتدى الوجه .

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

محاط الاصبعين .

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

ص: 59

واما على ما بيناه من كيفية التدوير وتعيين الاعضاء فيخرج من الوجه النزعتان والصدغان ومواضع 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 واما 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 اعم واوسع من الوجه .

والتطويل في هذا المقام لا يفيد فائدة ولا ينفع نفعاً لان نزاع الجمهور عنه لفظي 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 في 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 والعذار 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 بدهة ان الدور لا يمكن الا بانعطاف الدائر تدريجاً واتساعه من اول الامر الى غاية الوسعة وتضيقة بعد الوصول الى الغاية بحسب التدرج الى ان يتصل الى النقطة الاولى وفي المقام لابد ان يفرج الاصبعان اولاً بحسب التدرج الى النصف او قبل النصف قليلاً للمزوم انفراجهما زانداً من التدرج 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 دارت وقوله مستديراً وليس لاحد حمل كلام الامام على خلاف ظاهره في المقام لانه 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 ومحتوا 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 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 المنافى 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 والعدار 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 يميلا الى الوسط ولا يتقاربا اصلا وزاويتين حادثين 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 مستلزمة 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 تتيماً للدائرة المستفاد من قوله مستديراً فاكتفى بذكر احدهما عن الاخر واوضحه بقوله 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 دورانهما كما ذكر.

وحيثئذ 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 مثبتاً 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 تأملت فيما بيناه حق التأمل 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 الاذنين ويزلان عن راسيها قليلا وليسا بتمام ما بين الحاجبين والاذنين حتى يصل 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 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 المستديراً وحمل قوله دارت على معنى اشتملت.

وقوله قد فقله مستديراً حال من المبتداء لا يفيد لمقصوده ابدأ ضرورة ان كونه حالاً له يفيد كون الوجه مستديراً ولا ينحصر الاستدارة على ما استبط و استظهره 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 الخط مثبتاً وسطه يخرج شيئاً من اللحين او يدخل شيئاً خارجاً من اللحين لعدم كون اللحين مدورين دوراً تاماً والاغلب الخروج لا-الدخول واما خروج الجبينين فقد بينا سابقاً وفي كلامه انظار اخر يظهر بالتأمل 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 مادارت عليه الوسطى والابهام مطلق يقيده قوله في طريق آخر مادارت عليه السبابة والوسطى والابهام ويظهر بالاختبار ان دوران السبابة مع الوسطى امر طبيعي فهري 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 وطولها بالنسبة الى الوجه لما ورد في رواية زرارة من خروج الصدغ من الوجه .

وفيما كتب الرضا 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 وخروج الصدغ يكشف عن ان المراد من الوجه المحدود هو وجه المستوى خلقته الاستلزام الاطلاق التناقض في الاغم والانزع وطويل الاصابع .

وحيث ان التناقض يستحيل فى 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 ووجهه ويغسلون وجوههم بتلك النسبة لا انهم يغسلون وجوههم مقدار المغسول من وجه المستوى خلقته فيدخل في طويل الاصابع مالميس من الوجوه قطعاً في الوجه ويخرج من عريض الوجه ما يقطع بكونه من الوجه منه

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

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 التفات الى الوضوء يغسله من الجبهة الى الذقن لا العكس بل كل من له طبع سليم يرى النكس على خلاف الطبع فيبعد 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 في الامر ولم يقيده بقييد 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 أن 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.

روى الكليني عن علي 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 احكى 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 ظاهرة ثم غرف مالاها ماء فوضعها على جبهته ثم قال بسم الله وسد له على اطراف لحيته

ثم امر يده على وجهه وظاهر جبينه مرة واحدة الحديث فانظر الى الامام.

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

مثل ذلك ورواية اخرى عن زرارة قال حكى لنا ابو جعفر وضوء رسول الله 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 تامل 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 لاشارة اليه ضرورة ان كل مزيري هذه الكيفية يقطع بعدم جواز النكس الا ان يدل دليل آخر على الجواز .

ورواية ابى حريز الرقاشي مصرحة بصراحة اللفظ بلزوم كونه من اعلى الوجه قال قلت لابي الحسن موسى 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 بلزوم الغسل من اعلى الوجه بلامره بالغسل من دون تعيين المبدء و المنتهى ونهايه عن اللطم يمكن ان يكون لتفسير الابتداء او تعذره من اعلى الوجه مع اللطم ولفظ لكن يؤيد هذا الاحتمال فبعدها تاملت 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 المأمور به فان في قول الامام محمد بن على الباقر الا احكى لكم وضوء رسول الله اشعار بانه في مقام الرد على من يجوز النكس وتعريض للعامة القائلين بالجواز ولذا بين الحكم بحكاية وضوء رسول الله.

المتفق على صحته الفريقان وان ابيت ان تعتقد من بيان الامام وجوب الابتداء من الاعلى وحتمت على نفسك حمل بيانه وحكايته 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 لطبع 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 المخصوص من اكمل الافراد ووضحها فبعدها حصل الشك في الشمول للسبب 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 متمسكاً 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 و بعد التامل 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 فى الروايات وليس المتعارف الموافق للطبع بهذه المثابة فيكفى الابتداء من الاعلى بحسب المتعارف وقوله الا لا لا تعمق فى الموضوع يشمل هذا النحو من المدافعة لانه نوع تعمق فى الموضوع.

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

ولعله ما ينقل من العلامة فى 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 اوجبا الابتداء من موضع بعينه والموضع خاصة ان سوغنا النكس انتهى الرابع ان يراد غسل الاعلى فالاعلى لكن لا على التحقيق لتعسره او تعذره فلا تقدر المخالفة اليسيره التى 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 فى بيان وضوء رسول الله لما فى الثانى والثالث من التعسر بل التعذر وفى الأول من الاخلال ومخالفة الثلاثة للوضونات 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 فمازاد من حد الوجه الذي يجب غسله ولم يوجر التجاوز عنه لادليل لوجوب غسله بل لاستحبابه لان مقتضى عدم الاجر عدم الاستحباب بمعنى ان قوله لم يوجد دليل عدم الاستحباب ان العدم لا يحتاج الى دليل لانه لا يعلل قوله موجب لليقين بعدم الاستحباب واما ما لم يتجاوز عن حد الوجه طولاً وعرضاً من اللحية فهو قائم مقام الوجه لاتحاده مع الوجه في هذا الحكم لاتصاله به اتصالاً موجباً 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 مفهوماً 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 و يرى بعض البشرة فيغسل ذلك البعض من دون احتياج الى التخليل .

ومما يدل على ما بيناه صحيحة زرارة قال قلت لاريت ما كان تحت الشعر قال الله 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 ال قال قلت له ارئت 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 الا لام قال سئلته عن الرجل يتوضأ ايبطن لحيته قال لا



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

وقوله كلما احاط به الشعر فى الاولين يرشدك على عدم الفرق بين كثيف اللحية وخفيفها بعد تحقق الاحاطه .

كما ان قوله 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 اذ كان منبت الشعر المحيط داخل في حد الوجه واما اذا كان الشعر نابتا من خارج الوجه الذى 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 الذى 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 فى الرجل واضح واما فى 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 الوجه على خلاف الاصل لان وجوب الغسل أولاً وبالذات ثابت للوجه وقيام الشعر مقامه لاجل الاتحاد الحاصل بينه وبين الوجه و دلالة الاخبار عليه و مو المعلوم ان نبات اللحية للمرئة في غاية الندرة والافراد النادرة ليست بمشمولة للاخبار والاتحاد وان كان منشأ لهذا لحكم الا انه لغاية ندرة وقوعه في المرئة لا يلتفت اليه و يعد في عداد المعدوم الذي لاحكم له فيجب عليها غسل البشرة والتخليل.

وليكن التحقيق ومقتضى النظر الدقيق عدم الفرق بينهما لان المناط موجود في المرئة ايضاً وندرة الوقوع فيها لا توجب تخصيص الحكم بالرجل بعدكون الاتحاد مناطاً للحكم وقوله في الخبرين ليس للعباد وليس 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 يكفي في التعميم بعد اتحاد مناط الحكم فيهما.

فلونبت المرئة لحية لم يجب عليها تخليلها بل يكفي غسل ظاهرها.

هذا تمام الكلام في غسل الوجه الذي هو اول اجزاء الوضوء :

## في المسح

الثاني من اجزاء الوضوء

غسل اليدين من المرفقين الى اطراف الاصابع .

والمرفق بكسر الميم وفتح الفاء هو آلة الرفق وفتح الميم وكسر الفاء هو محل الرفق والرفق هو اتصال مخصوص يحصل من دخول العظم الذي من طرف الذراع في البقره الموجوده في عظم العضد ودخول العظم الذي من طرف العضد في الثقرة التي في عظم الذراع وحيث ان العظمين والنقرتين على كيفية مخصوصه فالالاتصال 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 المفهوم ان مختلفين ومن فسر المرفق بموصل عظمي الذراع والعضد عزل اللحظ عن خصوصية الوصل؛ كفيته المخصوصة واكتفى ببيان المصداق وكذا من فسر بالمفصل لان مكان الفصل هو تعينه مكان الوصل .

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

والحاصل ان معنى المرفق بحسب المصداق هو قعر النقرة ورأس العظم الداخلى في النقرة من الطرفين.

فحد المغسول فى ظاهر اليد موضع منها يحاذى النقطة الموهومة بين رأس العظم وقعر النقرة فيدخل في المغسول مقدار من عظم العضد بحسب اصل الامر من دون ان يقال بدخول الغاية في المغيا وسيأتى فى بيان مفاد الى انها ليست للغاية فالغاية فى المقام خط موهوم ليس له عرض يوجب ازدياد المساحة فى المغسول وليس دخول بعض الذراع فى المغسول لاجل احراز مقدار الواجب من باب المقدمة لما عرفت من دخوله فى المغسول بحسب اصل الامر فالجوب 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 وفى 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 الام 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 فى العضد وبالنكس فبقى بعد القطع مقدار حفرة البقره من ظاهر العضد من موضع المغسول و يجب غسله بعد القطع فلامنافات 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 يغير 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 دليوية 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 للمتهم 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 معان كمعاني الاسماء تستعمل فيها بل هي آلات لايجاد المعاني في غيرها ولذا عرف المعلم 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 المجازى 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 البيانين يؤلون المجازية في الحرف بانها صفة لمدخوله وفي الافعال انها صفة للمادة قبل تهيوئها بالهيئة وليبان حقايق الكلم الثلث وخصوصياتها واحكامها على حد الاشباع مقام آخر وفيما بيناه كفاية لما نحن لصدده من عدم جواز تطرق المجاز في الحروف وعدم كون الی بمعنى الغاية وعدم جواز مجيئها بمعنى مع 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 شأنه ويزدكم قوة الی قوتكم فلو كان بمعنى الغاية لم يتخلف عنها ابداً لما عرفت من امتناع التجوز فيها وعدم جواز استعمالها في معنى آخر مجازاً واتفق ايضاً استحالة مجيئها بمعنى مع لما مر من امتناع التجوز وعدم كونها بمعنى مع بحسب الاصل.

ومحصل هذه البيانات هو ان وجوب غسل المرفق بمعنى عظمى 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 في شرح الشمسيين بعد تفسير المرفق بمجمع الذراع والعضد ولا دلالة في الاية على ادخاله في غسل اليد ولا على ادخال الكعب في 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 ومجيئي الى بمعنى مع كما في قوله تعالى ويزدكم قوة الى قوتكم وقوله جل وعلى حكاية عن عيسى من انصارى الى الله انما تحدى نفعاً لو ثبت كونها هنا بمعناها ولم يثبت ونحن انما استفدنا ادخال المرفق في الغسل من فعل المتناز.

انتهى كلامه رفع في 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 في الحرف لا يبقى مجال للقول بكونها للغاية كما انها ليست بمعنى مع وما يترأى من دلالتها على الغاية او المعية في الايات الكريمة المذكورة في 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 في مدخوله لانها حرف من الحروف والحروف آلات لايجاد المعانى في 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 وامتداه 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 الازيداد لا من لفظ الى ضرورة ان زيادة شيء على الاخر موجبة للمعية بينهما.

واما قوله عظم ثنائه حكاية عن عيسى 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 كالاسماء 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 للقتال بالوجوب ان يستند الى دليل غير الاية وقد عرفت سابقا ان الدليل بعد الاية منحصر في 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 الا احكى لكم وضوء رسول الله 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 ببله يساره وبقية بله يمناه قال وقال ابو جعفر ان الله وترحب الوتر فقد يجزيك من الوضوء ثلث غرفات واحدة للوجه واثنان للذراعين وتمسح ببله يمينك ناصيتك وما بقى من بله يمينك ظهر قدمك اليمنى وتمسح ببله يسارك ظهر قدمك اليسرى قال زرارة قال ابو جعفر عليه السلام سئل رجل امير المؤمنين عليه صلواة المصلين عن وضوء رسول الله فحكى له مثل ذلك.

ودلالة هذا الخبر على ان الامام كان يغسل المرفق كما ان النبي يغسل المرفق في كمال الوضوح .

والاخبار الاخر المتضمنة لبيان وضوء رسول الله يكشف عن ان النبي والائمة 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 دليلاني على دلالة الآية .

ويدل على كون فعل الائمة لاجل دلالة الآية على وجوب الغسل صحيحة الاخوين عن أبي جعفر فانهما سئلا له عن وضوء رسول الله ان فدعا بطست او تور فيه ماء فغمس يده اليمنى فغرف بها غرفة فصبها على وجهه فغسل بها وجهه ثم غمس كفه اليسرى فغرف بها غرفة فافرغ على ذراعه اليمنى فغسل بها ذراعه من المرفق الى الكف لا يردّها إلى المرفق ثم غمس كفه اليمنى فافرغ بها على ذراعه اليسرى من المرفق وصنع بها مثل ما صنع باليمنى ثم مسح راسه وقدميه ببلل 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 وايديكم 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 المرفقين 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 هيئنا معنى 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 يستدل على وجوب غسل ما غسله بالاية الكريمة ومن المعلوم ان الامام غسل المرفق بمعنى مجمع عظمى الذراع والعضد لاجل دلالة الاية فقوله الاوامر بغسل اليدين الى المرفقين فليس له ان يدع من يديه الى المرفقين شيئاً الاغسله لان الله تعالى يقول فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرفقين 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 و ثبت 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 ما ذهب اليه الشيخ في كلامه الذي ذكرناه من عدم دلالة الآية على وجوب غسل المرفق بالمعنى المذكور في غير محله .

نعم لو خيلنا 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 لبيان مبدء الغسل ومنتهاه .

فما سبق الى بعض الاوهام من دلالة لفظ الى في 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 البدئة من الاعلى في غير محله فالاية ساكنة 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 لمصداق 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 فاتيان 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 الامتثال بهذا النحو من الاتيان بل العقل السليم عن شوائب الوسوس والاهام يحكم بوجود اتيان المأمور على وجه يحصل انقطع بالامتثال 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 عن قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فقلت هكذا ومسحت من ظهر كفى الى المرافق فقال ليس هكذا تنزيهاً 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 ليس هكذا تنزيهاً انما هي فاغسلوا وجوهكم وايديكم من المرافق يكشف عن ان مفاد الاية هوذالك و امراره 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 سئواله من مفاد الاية لا من لفظها فحمل الشيخ على

ان هذه قرآنة جائرة في الاية لا يعتد به فان الامام يقول ليس هكذا تنزيلها و اين هذا من ذلك.

و بعد ما كان مفاد الاية اعنى تنزيلها بحسب المفاد ابتداء الغسل من المرفق الى الاصابع واستحاح كون الي بمعنى من كما بيناه يتعين دلالتها عليه من باب انصراف الاطلاق"

ومنها مكاتبة على بن يقطين التي رواها المفيد رضوان الله عليه في الارشاد محمد بن اسمعيل عن محمد بن الفضل ان على بن يقطين كتب الي ابي الحسن موسى يستله عن الوضوء .

فكتب اليه ابو الحسن فهمت ما ذكرت من الاختلاف في الوضوء والذي أمرك به في ذلك ان تتمضمض ثلاثا وتستنشق ثلاثا وتغسل وجهك ثلاثا وتخلل شعر لحيك وتغسل يديك الي المرفقين ثلاثا وتمسح راسك كله وتمسح ظاهر اذنيك و باطنهما وتغسل رجلك الي الكعبين ثلاثا ولا يخالف ذلك الي غيره فلما وصل الكتاب الي على بن يقطين تعجب بما رسم له ابوالحسن الا 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 امتثالا لامر ابي الحسن وسعى بعلى بن يقطين الي الرشيد وقيل انه رافضى فامتحنه الرشيد من حيث لا يشعر فلما نظر الي وضوئه ناداه كذب يا على بن يقطين من زعم انك من الرافضة وصلحت حاله عنده.

وورد عليه كتاب ابي الحسن ابتداء من الان يا على 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 في جواب كتاب على بن يقطين وتغسل يديك الي المرفقين مع قوله 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 فلورويينا 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 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 وذكر حديثاً في ابتداء النبوة يقول فنزل جبرئيل وانزل عليه ماء من السماء فقال له ياقل قم توضأ 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 من غسل اليدين من المرفق الى الاصابع ليس لاجل كونه احد جزئيات المأمور به بل لعدم كفاية غيره في تحقق الوضوء فراجع روايتي الاخوان بكبير وزرارة عن ابي جعفر لا يبقى لك تأمل في ان حكايته له عن وضوء الرسول ليست لاجل بيان احد جزئيات المأمور به .

بل تصدق تصديقاً قطعياً بان مراد الامام من الحكاية هو تعيين مايجب في كيفية الوضوء وكذلك ساير الروايات الحاكية عن وضوء رسول الله 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 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 يردها 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 ماذهب 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 فمتهى ما يدل عليه الاخبار والاية بالانصراف هو وجوب الابتداء بالاعلى على الوجه المتعارف لا على سبيل المدافاة الفلسفية لان ذلك موجب للعسر والحرج 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 ستمته فهو من الخرافات الباردة والاوهام الفاسده.

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

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

بما يوجب العسر والحرج بل ما يقرب من اللهو واللعب اعنى غسل الوجه واليدين من الاعلى فالاعلى من دون ملاحظة المسامته بل يرد القول بوجود الاعلى فالاعلى بالنسبة الى المسامت لان الاختبار يحكم بتعسره بل تعذره بل شباهاة 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 لانه 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 ان 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 التبعض.

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 في جميع الموارد هو مطلق الربط الذي هو من المعاني الحرفية والباء آلة لا يجاد ذلك المعنى فى غيرها .

فكل ما قيل في معاني كلمة باء من التبويض والظرفية والاستعانة وغيرها وهم فاسد لان الحرف آلة لا يجاد ولا كشف فيها كالاسماء فانها ليست مرآة للمعنى والمعاني المذكورة من المعاني الاسمية التي يستحيل كونها من المعاني الحرفية.

والتبويض 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 معاني الاسماء من الاسماء وبما بيناه من استفادة التبويض من تغير الاسلوب والعدول من الاستيعاب الى مطلق الربط اشار الامام ابو جعفر محمد بن على الباقر.

في رواية رواها زرارة قال قلت لابي جعفر الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس وبعض الرجلين

فضحك وقال يازراره قاله رسول الله و نزل به الكتاب من الله عز وجل لان الله عز وجل قال فاغسلوا وجوهكم فعرنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال و ايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه فعرنا انه ينبغي 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 ال للناس فضيعوه الحديث.

فترى ان الامام 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 و عدم الاستيعاب وبوصل الرجلين الى الكعبين بالرأس على اتحاد الحكم في الرأس والرجلين .

فيظهر من طريق استدلالها ان دلالة الآية على كون المسح ببعض الراس لاجل الفصل بعد الوصل وادخال الباء على الرأس بعد تعليق الغسل على الوجوه 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 الراس لا من وجوب الاستيعاب .

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

وقوله المكان 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 الراس من دون ان تكون الباء للتبويض بل مع استحالة كونها للتبويض.

قال شيخنا البهائي اعلى الله في الفردوس مقامه في مشرق الشمسين واعلم انهم حملوا الباء في قوله تعالى وامسحوا براوسكم على مطلق الالتصاق ومن ثم اوجب بعضهم مسح كل الراس واكتفى بعضهم ببعضه.

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

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

وانت عرفت من البيانات السابقة ان دلالة الآية على كون المسح ببعض الراس لا يستلزم كون الباء للتبويض و ان الامام استفاده من الفصل بعد الوصل و الاسلوب لا من كون الباء المتبويض بل عرفت استحالة كون الباء للتبويض لان التبويض من المعانى الاسمية والباء حرف من الحروف ومن اعجب الامور استفادة كون الباء للتبويض من قوله 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 لا يلائم كونها للمتبويض فلو كان التبويض مفاداً للباء لما فصل الامام هذا التفصيل بل قال لان الباء المتبويض 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 بافادة الباء ذلك بل استند بالتفصيل بين الكلام والاتيان بالباء بعد تعليق الغسل على الوجه واليدين من دون تقييد.

وحملهم الباء على مطلق الالتصاق لا يلائم ايجاب بعضهم مسح كل الراس بل الاكتفاء ببعض كما قال به بعضهم اوفق و انسب بمطلق الالتصاق 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 الالتصاق مما يوجب القطع بالعدول عن

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

ومما يدل على اجزاء المسح ببعض الراس رواية الاخوين عن ابى جعفر الا 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 الا بشيء من راسك عبارة اخرى من البعض بل كلمة بشيء اوقع وانفذ في الاكتفاء بالبعض عن لفظ البعض.

و اما 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 والراس .

ويؤيد ما تقدم من كفاية المسح ببعض الراس مارواه حماد بن عيسى عن بعض اصحابه عن احدهما 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 قال قلت لابي عبد الله رجل توضأ وهو معهم فثقل عليه نزع العمامة لمكان البرد فقال لي أدخل اصبعه لان الظاهر كفاية اصبع واحد في الادخال تحت العمامة .

والحاصل ان الاية الكريمة والروايات 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 بالراس لا يجوز اقل ثلث من اصابع مضمومة مع الاختيار فان خاف البرد من كشف الراس 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 أبي جعفر قال يجرى في 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 في غير محله لان المستحب حكم من الاحكام لا يمكن القول به الا بدليل يدل عليه على ان اشتمالهما على لفظ الاجزاء يابي 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 التي هي اليد وكانها مذكورة بدلالة الاقتضاء ولا عموم فثبت قدر ما يدفع به الضرورة وهو الادنى وثلث اصابع اليد ادنى 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 في المقدمة من ان الامر بالمسح امر باستعمال الآلة التي هي 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 واحتجاجة 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 البطلان ولا دليل عليه سوى مارواه حماد عن اعين عن ابي عبد الله 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 الا 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 لداليتها 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 لانتظر الى المقدار الواجب من المسح لان السئوال عن الكيفية ففعل الامام هو بيان الكيفية وسئوال الراوي عن الجواز بالاصبعين وجواب الامام 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 ومقتضى 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 ابغاض 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 يتمم 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 افضليه الاقبال في مسح الراس ذهاب من غير دليل.

قال في المعتمد لو استقبال 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 الاصحاب 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 الباس 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 مقال 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 فممنها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبدالله 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.

ص: 94

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

وفي بعض احاديث كيفية الوضوء تعيين مقدم الراس ففي حديث رواه زرارة عن ابي جعفر الا و مسح مقدم راسه وظهر قدميه ثم قال في آخر الحديث وتمسح ببله يمينك ناصيتك و ما بقي من بله يمينك ظهر قدميك وفي مرسله صدوق قده و مسح على مقدم راسه وظهر قدميه.

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

وقديتصور في المقام وجه آخر وهو اتحاد معنى الناصية ومقدم الراس فيكون الوجوه في المسئلة ثلثة واوجه الوجوه ووافقها مع الاحتياط الثاني لان الثالث اعنى اتحاد معنيهما خلاف الظاهر والمتبادر من الناصية هو بعض مقدم الراس الذي يقرب من القصاص ولذا ترى بعض اللغويين يفسرون الناصية بقصاص الشعر فوق الجبهة وينكرون تقديرها برقع الراس .

وقال في التذكرة الناصية ما بين النزعتين وهو اقل من نصف الربع انتهى ومن المعلوم ان مقدم الراس لا يقل من ربع الراس واما تفسير الناصية بشعر مقدم الراس فلا يكشف عن اتحاد معنيهما لان بعض المقدم ايضاً مقدم وبالجملة 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 وبعد ملاحظة موافقة الثاني مع الاحتياط يجب القول بتعيينه وعدم اجزاء مسح فوق الناصية من مقدم الراس لوجوب الاحتياط في المقام .

توضيح الحال ان المقتن جعل الطهارة شرطاً لصحة الصلوة وجعل الغسلتين



والمسحطين المعبر عنهما بالوضوء منشأ لانتزاع الطهارة وسبباً لوجودها و تحققها كما عرفت آنفاً فبعد اشتغال الذمة بوجوب الصلوة على القطع واليقين لا نقط بالبرائة 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 و اما الماسح بالنسبة الى الراس فلا بد ان تكون اليد اليمنى لقوله ثم تمسح ببله يمينك ناصيتك في صحيحة زراره.

وفي بعض الاخبار ما يدل على كون المسح ببله الكف كرواية الاخوين عن ابي جعفر والجملة الاخيرة منها ثم مسح راسه وقدميه الى الكعبين بفضل كفيه و لم يجدد ماء وفي رواية اخرى للاخوين عن ابي جعفر 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 يطمن 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 وانتزاعها منه الموجب للشك في صحة الصلوة فقوله الا صلوة 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 لا يجابه 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 الافتاء بعض الاصحاب وليس مما يوجب الشك الموجب للاحتياط في بعض الموارد هذا تمام الكلام فى مسح الراس .

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 يقرأ 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 ضب خوب بجر الخرب مع انه صفة للحجر المرفوع.

ومفاسد هذا الحمل والاستدلال اكثر من ان تحصي 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 وعدم كاشفية قرائتهم عن الواقع .

وما ورد في بعض الاخبار من القراءة كقراءة الناس معناه عدم اظهار الخلاف بالنسبة اليهم فهو توصية بالتقية على ان وقوع الاختلاف بين القراء يمنعنا عن اتباعهم لعدم امكان متابعة الجميع وعدم 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 قرآنة 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 وهذا القول كما ترى مخالف بضرورة مذهب الامامية فلا بد من الذهاب الى جر الارجل وصاحب الكشاف حيث راي شناعة الحملين المذكورين اختراع 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 الثالثة المغسولة تغسل بصب عليها فكانت مظنة للاسراف المذموم المنهى عنه فعطف على الرابع الممسوح لا لتمسح ولكن ليشبته على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها وقيل الى الكعبين فجيء بالغاية لاماطة 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 برايه المزيف 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 الثكلى انه استدل بمجىء الغاية على كون المراد من المسح هو الغسل

زاعماً أن المسح لم تضرب له غاية في الشريعة وليت 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 \*

ومشأ 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 الاية 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 الاية الكريمة من مقتضيات اتباع النفس فيما تهويه وعدم نهياها عن الهوى و الا فلو خلى 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 نفسه 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 الجر 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 ابي اوس الثقفى انه راي النبي الى كاظمة قوم بالطائف فتوضأ ومسح على قدميه

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

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

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

وهذه الرواية مما يستدلون به الغاسلون لقوله في آخر الرواية ويل والله وسات للاعقاب من النار وانت خبير بان امره 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 انما يكون لتعليم النبي صلى الله عليه وسلم اياهم او مشاهدتهم لفعله ضرورة ان اصحاب الرسول الله لا يعملون في العبادات الا بما امر او كما امر او . ومنها مارواه حذيفة أنه رأى النبي توضأ ومسح على نعليه وماروى عن ابن عباس انه وصف وضوء رسول الله انه توضأ ومسح على قدميه ونعليه وماروى عنه ايضاً 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 .

و باسناده عن محمد بن مروان قال قال ابو عبد الله انه يأتى 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 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 برؤسكم 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 عن قول الله عز وجل وامسحوا برؤسكم 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 قال الفريضة في كتاب الله المسح والغسل في الوضوء للتنظيف.

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



ورواية على بن يقطين الماضية ففي آخر ما كتب اليه ابوالحسن موسى بعد ما صلحت حاله عند الرشيد وامسح بمقدم راسك وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك ورواية زرارة عن أبي جعفر قال سمعته يقول جمع عمر بن الخطاب اصحاب النبي وفيهم على فقال ما تقولون في المسح على الخفين فقام المغيرة بن شعبة فقال رايت رسول الله يمسخ على الخفين فقال على قبل المائدة او بعدها فقال لا ادري فقال على 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 وان المسح كان وجوبه مفروغاً عنه في ذلك الزمان وسائر الروايات الواردة في المقام اى حرمة المسح على الخف ظاهرة في وجوب المسح ويمكن القول بعدم الدلالة على كون وجوب المسح مفروغاً عنه وكون 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 والخبار 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 يقرنون بنصب الارجل ويعطفونه على محل الرأس ومن القائلين بالمسح ابن عباس (رض) عنه وكان يقول الوضوء غسلتان ومسحتان من باهلنى باهلته ووافقه 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 التخيرو فالمكلف مخير بين الأمرين ايهما شاء فعله انتهى .

وهذا الاستدلال اعتراف منهم بان مدلول الاية هو المسح وان التخير بورود السنة على خلاف مدلول الاية 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 الاية .

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 بالجر بل قرء بالرفع على تقدير وارجلكم 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 براءة الذمة لا تحصل بيقين الا بالجمع.

وفيه ان السنة المعارضة بمثلها لا تثبت الحكم وان البرائة اليقينية لا تحصل الا بالجمع بعد ثبوت الوجوب بالنسبه الى المصدقين او ثبوت مفهوم في ضمن احد من المصدقين من دون تعيين وليس 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 توضأ فغسل كفيه حتى اتقاهما.

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.

وبعد ملاحظة الروايات الواردة عن ابنائه المعصومين و تواترها و تجاوزها عن حد العدد 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 الام وقول آباءه الطاهر بن سلام الله عليهم.

منها مارووه عن ابن عباس انه حكى وضوء رسول الله وختم بغسل رجليه 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 يقطعا 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 قطعهما 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 لامكان 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 البطالان اقرب ضرورة ان اهل الحق اقل من اهل الباطل فانظر الى المسلمين ونسبتهم الى الكافرين في القلة والكثرة تراهم كشجرة بيضاء في بقرة سوداء .

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

ومن هنا استبعاد اختصاص الماسحين بالاطلاع على هذا الامر البين اعنى 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 يسس

هوانهم ومماسة ارجلهم الرمال فيجوز ان يكون امر النبي 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 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 الأمر به في الآية هو المسح كما يدعونه لكان المناسب ان يقول وارجلكم الى الكعب 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 الاتيان 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 الاتيان بالجمع ووحدة الكعب ايضاً يناسب الاتيان بالجمع وهذه المناسبة جارية في الغسل والمسح .

مع ان هذا النحو من المناسبات لا ينهض دليلاً لاثبات الاحكام الشرعية والنواميس الالهية فلا يدل 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 فالغسل آت بالامرين معاً وعامل بالآية على كل تقدير فهو الخارج من عهدة الطهارة بيقين بخلاف المسح .

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 قصبة 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 القدم ظاهران مكشوفان ومناطق التكليف ينبغي ان يكون شيئاً ظاهراً مكشوفاً 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 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 لو لم يكن عظماً مستديراً موضوعاً تحت قصبة 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 كالكثير المتأخرين الى انه قبة القدم وذهاب بعض الاخر الى ما ذكر كالعلامة (قده) و قليل من المتأخرين .

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

منها ان الايدي التي هي مغسولة باتفاق الامة محدودة في الاية الكريمة بغاية والراس الذى 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 فينبغى 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 عمن يقوم مقامه من الانبياء والاوصياء 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 فى الوضوء يمسح في التيمم وما يمسح في الوضوء يسقط في التيمم لان الوجه والايدي فيه والراس يسقط والارجل لو كان ممسوحاً في يمسح التيمم لكان ينبغي ان يقاس على الوجه والايدي حتى يغسل في الوضوء لكنه ساقط في التيمم فينبغى ان يقاس على الراس حتى يمسح.

والحاصل ان الاحكام الشرعية لا تثبت بالخرافات الباردة والتوهّمات الفاسدة والقياسات الكاسدة فى سوق الاستنباط والاستخراج بل بتوقف اثباته على السماع من النبي 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 والاحبار 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 والثانى بيان المراد منه فى الاية الشريفة اما المقام الاول فمعناه الحقيقي هو العظم المكعب المائل الى الاستدارة الواقع في ملتقى الساق والقدم

الناتي وسط القدم العرضى تتواغير محسوس له زائدتان في اعلاه يدخلان حفرتى قصبة الساق وزائدتان في 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 وفي 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 الا الله قال لما انزل الله على رسوله انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه قيل يا رسول الله ما الميسر قال كلما تقومر به حتى الكعاب والجوز الحديث فقوله حتى الكعاب يكشف عن ان الكعب ادنى ما تقومر 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 حفرتي قصبة الساق انتهى .

و اتصاف الكعب بالدرم يؤيد ما بيناه من كونه عظماً مائلاً 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 كعبتها انتهى.

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

الكعب پژول الكعاب 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 في تشريح الرجلين واما القدم بفتح القاف والبدال المهملة والميم عبارة عن مادون الساق الى انتهاء الاصابع مؤلف من سنة وعشرين عظماً واحداً من الكعب وواحد من العقب وواحد من الزورقي وواحد من الزدى وثلثة من الرسغ وخمسة من المشط واربعة عشر من اصل الاصابع بهذا التفصيل.

اما الكعب بفتح الكاف وسكون العين المهملة والباء الموحدة الذي يسمونه بالفارسية شتالئك موضع اتصال القدم مع الساق وواسطة بين الساق والعقب و فوق 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 التأمل 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 الحقيقي للكعب هو العظم المائل الى الاستدارة و تفسير هذا المحقق الكعب في الفارسية بشتالئك 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 ثلثة اجزاء الرسغ والمشط والاصابع الرسغ عبارة من عدة عظام اجتمعت تحت الساق وخلف المشط وسطحه التحتاني مقعر يشبه طاقاً وسطحه الفوقاني محدب وارفع نقطة منه ضرارة الكعب وحصل من عظام سبعة و يدعى 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 الخلفي 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 الظنبوب 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 والظنبوب الوحشى عظم مايل الى الاستدارة يلعب به الصبيان و يعبر عنه فى الفارسية بقاب فيجب القول بكونه معنى حقيقياً للكعب.

وفي الصحاح فسرهُ بشتالئك 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 مرادا من هذا اللفظ .

وفي كثر 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 الذي 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

الكاعب 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 اعني 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 علي 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 القصبتين محتويان عليه من جوانبه اعني من اعلاه وقفاه وجانبه الوحشى والانسى ويدخل طرفاه في العقب في الثقبين 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 القرشي في شرح القانون ان اجزاء القدم الى سنة اقسام وهي 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 تهنديماً مما في ساير الحيوانات وذلك لان ارجليه قدماً واصابع

ويحتاج الى تحريك قدميه الى انبساط و انقباض وذلك بحركة سهلة يسهل عليه الوطى على الارض المائلة الى الارتفاع والانخفاض و على المستويه فذلك يحتاج ان يكون مفصل مع قدمه مع قوته و احكامه سلبياً سهل الحركة و هذا المفصل لا يمكن ان تكون بزائده واحدة 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 قصبتيين 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 قصبتيين واما اعلى الساق حيث مفصل الركبة فانه يكتفى فيه بقصبة واحدة فلذلك احتج ان يكون احدى قصبتي الساق منقطعة عند اعلى الساق ويجب ان يكون الحفرتان في هاتين القصبتيين والزائدتان في العظم الذي في القدمين لان هاتين القصبتيين 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 القصبتيين 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 كالقروشي وغيره 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 القصبية 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 الناتيتين 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 وان هذا العضو اعنى العظم المخصوص لا اسم له الا الكعب وان غير هذا العظم من عظام القدم لا يسمى بالكعب بل لكل عظم اسم مخصوص 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 مجازي يلفظ 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 وانما اختلف الناس فيها لعدم غورهم فى كلام اهل اللغة واصحاب التشريح واعراضهم عن التأمل فى الاخبار المعصومية 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 وانما 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 لا تدل على كون المفصل معنى للكعب.

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

وقال الثانى فى محكى مفرداته كعب الرجل العظم الذى عند ملتقى القدم والساق وقال ايضاً وكل ما بين العقدين من القصب والرمح يقال له كعب تشبيهاً بالكعب فى الفصل بين العقدين كفصل الكعب بين الساق والقدم.

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

فانظر الى صراحة كلمات هؤلاء الاعلام المتبحرين في علم اللغة في ان الكعب معناه الحقيقي العظم الواقع عند ملتقى الساق والقدم وصراحة قول الراغب فيان اطلاق الكعب على غير هذا العظم مما بين العقدين 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 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 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 عبدالله عليه السلام المروية فى الكافى قال سمعته يقول 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 قضى رسول الله فى سيل وادى مهزور للزرع الى الشراك وللنخل

في تحقيق الكعب الى الكعب الحديث.

وفي رواية اخرى عن غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله قال قضى رسول الله في سيل وادى مهزوران يحبس الأعلى على الاسفل للنخل الى الكعبين و لمزرع الى الشراكين وفي الفقيه روى غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله عن آبائه عن علي قال قضى رسول الله 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 التايد 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 احبى اولا فان جهل فيمن يلي فوهته بضم الفاء و تشديد الواو فلزرع الى الشراك و للشجر الى القدم وللنخل الى الساق ثم يرسل الى المحبى ثانيا والذي يلي الفوهة مع جهل السابق ولو لم يفضل عن صاحب النوبة فلاشيء للاحر بذلك قضى النبي في سيل وادى مهزور بالزاء اولا ثم الراء وهو م الله عليه بالمدينة الشريفه انتهى .

فقوله قدس سره قضى النبي 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 مع قوله وللنخل الى الساق يدل على انه فهم من الكعب والكعبين المفصل والتعبير بالساق لاتصاله به والغاية خارجة عن المعنى .

والحاصل ان المراد من الكعب والكعبين في الروايات هو العظم المخصوص المائل الى الاستدارة فليس فيما يتصل بالساق عضو يسمى بالكعب سوى ذلك العظم والتعبير في الخبر الاخير الى الساقين لا ينافي الكعب والكعبين لما عرفت سابقا ان احد طرفي الكعب داخل في 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 في الساق ولا يرتفع المنافاة بغير هذا المعنى .

ومما يؤيد ما ذكرناه بل يكشف عنه كتاب ابى الحسن الى على بن يقطين في جواب كتابه الذى يستلله فيه عن الوضوء اذ قال في آخره وتغسل رجلبك الى الكعبين ثلثا ولا تخالف ذلك الى غيره وجه الكشف هو ان تعليمه 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 بوضوله 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 الآية 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 المكاتبة 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 الله فى ديات الاعضاء فى الكافي والفقيه والتهديب على الترتيب فان فى تلك الرواية اثبات الدية للاعضاء من الراس الى القدم عضواً عضواً 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 ما ذكرنا 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 ان 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 هل يجوز للمرجل ان يصلى وفي رجليه نبطيط لا يغطي الكعبين ام لا يجوز فكتب في الجواب جاز الحديث قال في الوسائل بعد نقل المكاتبة قال صاحب القاموس النبطيط رأس الخف بلاساق فان ظاهر السؤال ان النبطيط يغطي ظهر القدم ولا يغطي الساق فيجب كون الكعبين فوق القدم وينحصر في العظم المخصوص لان العقدين لهما اسم مخصوص كما سيحيى ء ومر

ويؤيد ايضاً ماورد في استحباب تقصير الثوب ففي رواية عبد الله بن هلال عن ابي عبد الله 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 عبد الله بن هلال المروية في الكافي والتهذيب 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 نادر 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 لاغير 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.

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 الله 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 والشهيد بنانه يقطع من مفصل القدم.

نعم ربما يظهر من المحكى عن جماعة من القدماء كالسيد والشيخ والحلي وابن حمزة التصريح بخلاف ذلك مدعيا عليه فى الخلاف اجماع الفرقة و اخبارهم وانه المشهور عن على الكلام 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 ماعد العقب كما التتم 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 فأمر 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 للاله وليس في لفظ الكعب معنى الالية فالابد ان يكون اطلاق الكعب على هذا الموضوع اعنى المفصل لاجل وقوع العظم المستدير فيه بل المستعمل فيه هو العظم المستدير لا المفصل مجاز فقوله الا يقطع رجله اليسرى من الكعب عين قوله يقطع من المفصل بحسب المراد لان المقصود الهداية الى موضع القطع و هـ -- و يحصل بلفظ المفصل و بلفظ الكعب الحاصل فيه .

و حيث انه قدس سره اورد هذه العبارة للاستدلال لمذهب العلامة ومنعه الاجماع المحكية في عبارة 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 الا ترى 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 اجماعاتهم 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 ودعوى 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 الاجماع المحكيه والا فيبانه السابق ليس فيه قصور للدلالة عليه وسنبين في المقام الثاني والمقصود في هذا المقام ان اطلاق الكعب على موضع القطع تارة واطلاق المفصل عليه اخرى مع عدم كونه من معاني الكعب يستفاد منهما كون المراد منه هو العظم المائل الى الاستدارة وكونه معنى حقيقياً له يدل عليه اختصاصه بهذا اللفظ وعدم وجود لفظ آخر يستعمل فيه فلا يمكن القول بان الاستعمال اعم من الحقيقة لان المستند ليس هو صرف الاستعمال فقط بل استعمال اللفظ في معنى من المعاني وانحصار ذلك المعنى في هذا اللفظ.

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

قال نعمان بن بشير كنت مزاملاً لجابر بن يزيد الجعفي الى ان قال فلما داخلنا الكوفة بت ليلتي فلما اصبحت اتيت اعظاماً له فوجدته قد خرج على وفي عنقه كعاب قد علقها وقد ركب قصبه الى آخر كلامه فقوله في 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 الجنيدي 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 استعمال 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 حاصلة 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 و به 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 التواء 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 وهيئة 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 المستشهد بها قد عرفت انها ليست بهذا العنوان.

واما العقدتان الواقعتان في جنبى الساقين المسميتان بالمنخمين والرهرين بضم الراءين عند بعض ولفتحهما عند بعض آخر والظنوبين 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 القنأة وبما نقل عن النعمان ابن بشير كان احدنا يلصق كعبه بكعب صاحبه في الصلوة وبما روى ان قريشا كانت ترمى كعبي رسول الله 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 لتسون صفوفكم او ليخالفن الله بين قلوبكم قال فلقد رايت الرجل منا يلصق كعبه بكعب صاحبه ومنكبه بمنكبه ولا يخفى على المتامل 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 ولوسلم فلا يدل على كونه حقيقة فيهما.

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

بلفظ الكعاب 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 كالمرفاق .

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

والحاصل ان العقدتين الواقعتين جنبى الساقين ليستا من معانى الكعب ولم يستعمل لفظ الكعب فيهما ولا تسميان كعبا فقول المحقق (قده) في المعتبر 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 العاملي اما اللغويون فالمستفاد من تتبع كلامهم ان الكعب في 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 في اطراف الانايب وقال في المغرب الكعب العقدة



بين الأنبوبتين 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 العامة.

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 الاغلاط وان العقدين مسميان بالمنخمين والرهرهين و الظنبوين و عرفت عدم دلالة ما استدلوا به على مرامهم .

وما استند فى هذا القول على كلام لغوى بل اكتفى نسبته الى فقهاء العامة . واما العظم الناتى فى وسط ظهر القدم بين المفصل والمشط فليس معنى حقيقياً للكعب ولم يستعمل فيه ولوفرض الاستعمال فهو اعم من الحقيقة واما كتاب عميد الرؤساء الذى الفه فى الكعب فلم نعر عليه وما حكى الشهيد شواهدة 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 الذي 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

ص: 128

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 قبنا 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 والفهاء الكعبان هما عظما الساقين وقال المحقق في المعبر 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 قبنا القدمين وفي النافع وهما قبنا 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 وانما

ينكرون على المخالفين القائلين بكون الكعبين العقدين في جنبي الساقين ومبنى احتجاجاتهم واستدلالاتهم على رد المخالفين القائلين 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 اللتي يشير الامام الى المفصل بعد ما سئلاه بقولهما اين الكعبان بعد ما استدلل بروايتي ميسر عن أبي جعفر ووصفه في احديهما الكعب في ظهر القدم وقوله في 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 وان ظهر القدم في الروايتين والمفصل في رواية الاخوين يكشفان عن امر واحد ولا تنافى بينهما فكذا لاتنافية بين قول ابن الجنيد المصرح بكون الكعب هو المفصل وبين 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 في 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 ان العظم المائل الى الاستدارة واقع في ملتقى الساق والقدم ولكنه يعد من اجزاء القدم كما ان العقب ايضاً كذلك واحد طرفي هذا العظم مرتكز في الساق والاخر داخل في العقب اول نقطة من العظم الواقع فوق القدم الذي ينتهي و يتصل الى العظم الغير المنتظم المسمى بالكعب حقيقة هو موضع ينتهى اليه المسح عند المفيدره والمفصل قبل هذا الموضع وهذا الموضع متوسط بين المشط الذي اقرب الى الاصابع وبين المفصل الذي 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 قده 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 الموضوع 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 المعبر بعد قوله وعندنا الكعبان هما الناتيان في وسط القدم وهما معقد الشراك تزيد في قوة ما ذهبنا اليه من حمل كلام المفيدره فانه قده قال لنا ان الكعب مأخوذ من كعب تدى المرثة اى ارتقع فهو بالاشتقاق انساب من عظمى الساق ولان القول بتحتيم المسح ان مع الكعب غير ما ذكرناه منفى بالاجماع اما عندنا فلتبوت الامرين و اما عند الخصم فلانتفائهما.

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 ففي كلامه قده شواهد على المراد منها قوله فهو بالاشتقاق انساب من عظمى الساق فانه يدل على ان همه مصروف في 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 الناتين 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 مأخوذ من كعب ثدى المرنة اى ارتقع فلا يدل إلا على الوسط العرضي لان المتصل بالمفصل من ظهر القدم ارفع من وسط الظهر الطولي.

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

واما قوله وهما معقد الشرك لا ينافي ما بينا لاختلاف النعال واختلاف معاهد 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 و يدل على الاتفاق استدلالاتهم واحتجاجاتهم الكاشفة عن مرادتهم ومقصود الجميع هو ما ارتقع 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 اوقبة 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

ص: 132

اقتنى آثارهم ووافق معتقداتهم في بطلان قول العامة القائلين بوجوب الغسل الى العقدتين جنبى الساق والمفسرين للكعب بهما واعتقد وجوب اتصال المسح الى المفصل واستيعاب ظهر القدم طولاً فانظر الى تعريفه للكعب فى المنتهى تجده موافقاً لتعريف المحقق قده موافقة تامة ونسب المحقق الى فقهاء اهل البيت وهو نسب الى علمائنا واستدل المحقق برواية الاخرين 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 فى معنى من المعانى مع توافق تعريفهما لهذا المعنى بحسب اللفظ تمام الموافقة واتحاد مستندهما فى صحة ما ذهب اليه وتعريفه فى بقية كتبه لا يخالف ما فى المنتهى.

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

وقال فى المختلف يراد بالكعبين هذا المفصل بين الساق والقدم.

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

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 وعلمه 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 وبكى 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 يشتبه عبارة علمائنا بعض من لامزيد 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 وبكى 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 الذكري تفرد 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 يمسخ 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 مره-وقوله عند تعريف الكعب الكعبان عند معقد الشراك وقبنا 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 وافساد قولهم في معنى الكعب وان الوسط هو الوسط العرضى في قبال يمين الساق و شماله.

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 وعرضا وليس كذلك لان الاستيعاب العرضى لا يفيد مرامه 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 ينتهي 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 يسمح بعضه فيعطيان حكمه لا يربط 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 قد وه لانه 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 قد وه وفي عبارة علمائنا اشتباه على غير المحصل تدل على انه معتقد بان ما ذهب اليه مما افتي به الامامية وانه مما اجمع عليه علمائنا وان من حكم لغير هذا غير محصل واما 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 معاني الكعب وبالجملة فالعلامة ما احدث قولاً ثالثاً مستلزماً لرفع ما عليه جميع الامة وما خالف اهل اللغة بل عرفت سابقاً في المقام الاول ان الكعب هو العظم المستدير ويأتي 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 لا ينافي صحة قول العلامة ضرورة امكان صحة قوله مع اختلافهم ان كان موافقاً لأحدى 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 العظمان 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 ولم يساعد عليه الاشتقاق الذي ذكره فانهم قالوا ان اشتقاقه من كعب اذ ارتفع ومنه كعب ثدى الجارية وان اراد به ان مانتا 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 فى ذلك ينافي استدلال الشيخ برواية الاخوين الصريحة فى ان المراد من الكعب هو المفصل وكذلك استدلال المحقق بها مع ان مرادهما من الكعبين القبتان والعظمان الناتيان كما فى 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 وثانيهما ارادة مانتا عن يمين القدم وشماله فليس على ما ينبغي لعدم انحصار الشقوق فيهذين الشقين ضرورة ان العظم المستدير الواقع في المفصل احد احتمالاته وكذا ارفع نقطة من نقاط ظهر القدم وقوله لم يوافق مقالة احد من الخاصة والعامه 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 معانى الكعب لا حقيقة ولا مجازاً كما مر مراراً قوله ولم يساعد عليه الاشتقاق الذى ذكره .

فيه ان كونه العقدتين في يمين الساق وشماله انسب واولى بهذا المعنى الذى ذكره في معنى الكعب وئدى الجارية بالعقدتين اشبه بل التواء 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 طولا فليس فى هذا الموضوع شباهته بئدى الجارية بل لها شباهة 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 ماذهب 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 لوجوب 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 لاريب ان الكعب الذى يدعيه المصنف ليس في ظهر القدم وانما هو المفصل بين الساق والقدم والمفصل بين الشينين يمتنع كونه في احدهما ثم قال والعجب من المصنف حيث قال في 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 سبيلاً ولم يتم 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 في المقام اعنى انتهاء المسح بل صرح بعدم كون المفصل كعباً حين قال ولانه اقرب الى ما حدده اهل اللغة فان القرب يكون بين الشينين وقوله قدس سره لم يجد اليه سبيلاً ولم يتم عليه دليلاً جوابه ان سبيله استدلال الشيخ والمحقق برواية الاخوين الصريحة في الاشارة الى المفصل بعد

السؤال عن موضع الكعب ثم استدلال الشيخ قده براويتى ميسر عن ابى جعفر ووصفه في احدهما الكعب في ظهر القدم وقوله في اخرى هذا هو الكعب بعد وضع يده على ظهر القدم وقوله ان هذا هو الظنوب بعد الايماء بيده الى اسفل العرقوب فلو كانت هذه الروايات مختلفة بحسب المفاد لما وقع الاستدلال لامر واحد بها ممن هو اعرف بعقائد 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 و قصر نظر الامامية ابطال قول المخالف.

وقال في المدارك عند شرح قول المحقق قده و هما قبتا القدمين ما ذكره المصنفه في تفسير الكعبين من انهما قبتا القدمين هو المعروف من مذهب الاصحاب ونقل عليه المرتضى رضی الله عنه في الانتصار والشيخ في الخلاف الاجماع وقال في المعبر انه مذهب فقهاء اهل البيت واحتج عليه من طريق الاصحاب بما رواه زرارة و بكير ابنا اعين في الصحيح عن أبي جعفر 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 الكعبين هما العقدتان اللتان في اسفل الساقين انتهى.

فهو قدس سره لما تظن 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 قال سئلته عن المسح على القدمين كيف هو فوضع كفه على الاصابع فمسحها الى الكعبين الى ظهر القدم وفي الحسن عن ميسر عن أبي جعفر الوضوء واحدة واحدة ووصف الكعب في ظهر القدم وفي رواية اخرى له عنه 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 لا ابطال 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 في مراده ولو كان المراد هو ماذهب 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 ابي 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 استيطان الشرك كصحيحة زرارة عن ابي جعفر ان عليا المسح على النعلين ولم يستبطن الشركين 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 فى 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 فى عبارات الاصحاب اشتباهاً على غير المحصل مريداً به ان المحصل لا يشتهه عليه ان الكعب عند الاصحاب هو المفصل بين الساق والقدم عجب واعجب من ذلك ان شيخنا الشهيد ره فى الذكرى نسب العلامة الى التفرد بما ذكره من ان الكعب هو المفصل والى مخالفة اجماع الامة مع انه قال بمقالته فى الرسالة انتهى.

ليت شعرى كيف يمكن دعوى صراحة هذه العبارات فى 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 والقبتين 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 المسخ على ان الكعب هو المفصل لصحيحة ابني اعين المتقدمة وبما روى عن الباقر انه حكى وضوء رسول الله 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 الشيين يمتنع كونه في احدهما فيمكن حمل ما تضمنه من اوصول المسح الى المفصل على الاستحباب او على ان المراد بالمفصل ما قاربه بضرب من المجاز .

وفيه انه لا- تعارض بين الرويتين 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 اوصول المسح الى المفصل ولا يعارضه بل هما ظاهرة في 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 واقعاً فى المفصل لانهما سئلاه الا عن مكان الكعب بقولهما اين الكعبان واجاب بقوله هنا اى المفصل و اين هذا من تضمن اوصول المسح الى المفصل حتى يحمل على الاستحباب وبعد فرض التعارض مع انه فرض غير واقع فالواجب حمل رواية ابي نصر الى كون المراد تعليم كيفية المسح لان السئوال عنهما ولكنهما لا تعارض بينهما ولا يجب علينا فرض التعارض ثم العلاج واما الحمل على ان المراد ما قارب المفصل بضرب من المجاز ليس اولى 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 كعبك الى اطراف الاصابع فقد اجزئك 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 و طرف الاصبع و مراد العلامة من الاستيعاب هو استيعاب طول القدم لانه النافع لمقصوده فاستدلالة بهذه الرواية لاثبات كون المفصل هو المراد بالكعب يتم باستيعاب طول القدم المستلزم لوصول المسح الى المفصل مع وجوب اتصال 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 بصدد 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 اذاعلا بل الظاهر انه لاختلاف بين اهل اللغة فى اطلاق الكعب وان ادعى العامة اطلاقه على غيره ايضاً قال في 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 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 بماعليه العلامة لان المتصل بالمفصل ارفع وندى الجارية شبيهة بالعظم المستدير وما في 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 تصلبيه واصراره في 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 ومرت 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 ذي 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 العقدين الواقعتين جنبى الساق منهما واقعتان طرفي الكعب فالكعب بين العقدين من الطرفين وتحت الساق وفوق 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 محاذي الكعب و من طرف

اليمن 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 تفتن المحققون من اهل الاجتهاد منهم السخافة هذا الاعتقاد وضعف هذا الرأي وركاكة كون الكعب واقعاً عند مفصل الظهر وإيصال المسح الى خلف الساق استتقدوا من هذه السخافة بتغيير معنى الكعب و تفسيره بالعقدتين ولم يرضوا بالرجوع الى الحق والاعتراف بوجوب المسح المناسب للتبعيض ومعنى الحقيقي للكعب طلباً لخلاف امير المؤمنين علي و اولاده المعصومين.

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 علي بن يقطين الى ابي الحسن الكاظم صلوات الله عليه المذكورة في ارشاد المفيد عليه الرحمة ان علي بن يقطين كتب الى ابي الحسن موسى يسئله عن الوضوء فكتب في جوابه ابوالحسن فهمت ما ذكرت من الاختلاف في الوضوء والذي أمرك به في ذلك ان تتمضمض ثلثا وتستشق 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 تخالف ذلك الى غيره فلما وصل الكتاب الى علي بن يقطين تعجب بما رسم له ابوالحسن فيه مما جميع العصابة على خلافه ثم قال مولاي اعلم بما قال وانا امثل امره فكان يعمل في وضوئه على هذا الحد و يخالف ما عليه جميع الشيعة امتثالا لامر ابي الحسن 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 و ورد عليه كتاب ابي الحسن ابتداء من الان يا علي 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 المامور ولا يتصور الا باستيعاب الغسل ان الامام الاحده الى الكعبين فيظهر ان بايصال المسح الى الكعبين مع يحصل الاستيعاب ويرفع التوهم فبعد اطباق اهل الحق بطلان القول بكونهما العقدتين واستحالة استعماله في المفصل يتعين العظم المستدير فلو لم يكن العامة موافقين مع الخاصة في معنى الكعب لما اتى بلفظ الكعبين ومازال الخوف من الرشيد فتحصل ان الاختلاف بين الفريقين في زمان ابي الحسن موسى 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 الله التي استدل 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 استدل 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 الائمة ال ومن تأخر عنهم من الامامية من ظاهر القدم وظهره والمفصل انما هو ابطال الاستيعاب اللازم للغسل فترى ابا الحسن يكتب في كتابه تغسل رجلك الى الكعبين عند الخوف ولا يؤكد بجميعهما 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 بلفظ الكعبين في الغسل وتركه في المسح وقوله براسك و ظاهر قدميك تفسير للاية الكريمة والاتبان بالباء تعليل للحكم لعدم الاستيعاب والاكتفاء بالظاهر و تعيين المسح وبالجمله فهذه المكاتبه مشتمله على معان كثيرة دقيقة واحكام منكره بيانها خروج عن المبحث.

وظهر ايضاً 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 اختلاف 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 وكشف حجابها ورفع نقابها حاكية عن مقامات الائمة 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 المروية في التهذيب التي ذكرناها في المقام الاول قال اذا توضأت فامسح قدميك ظاهرهما و باطنهما 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 العقدتين فلا يحتاج دفعه باطباق الفرقة المحقة لقوله ظاهرهما و باطنهما فقول سماعة فوضع يده على الكعب بعد قوله هكذا صريح بتمام الصراحة على المدعى لاستحالة تحقق الاستيعاب.

الموافق للثنية 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 عن وضوء رسول الله صلى الله عليه 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 يعنى المفصل دون عظم الساق فقالا هذا ما هو قال هذا عظم الساق فهى صريحة فى المدعى حيث ان الاخوين سئلا عن مكان الكعب ومحل وقوعه من الرجل فاجاب الامام انه فى المفصل دون عظم الساق وليس فى المفصل غير العظم المستدير والاتيان بلفظ ههنا المختص بإشارة المكان يدل على ان المفصل ليس من معانى 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 يعلموا مكان الكعب الذى هو منتهى المسح او الغسل على الاختلاف فالمسح يناسب التبعض وايصاله الى المفصل ولو ببعض ظهر القدم والغسل يناسب الاستيعاب فمعرفة مكان الكعب الذى لاختلاف فى كونه مراداً فى الالية يسهل الاستدلال والاحتجاج على بطلان ما ذهب ماله العلة .

وشيخنا البهائى رحمه الله علل السؤال بان الامام لما تجاوز قبة القدم اللتي هي احد المعانى الاربعة للكعب بحسب اللغة وبلغ بالمسح المفصل ارادا ان يعلموا ان الكعب فى الاية الكريمة هل المراد به نفس المفصل او العظم الواقع فى المفصل اذكل منهما يسمى كعباً بحسب اللغة وقد انتهى مسحه الا اليهما معاً فسألاه اين الكعبان ولوانتهى مسحه بقبة القدم لعلمنا بمجرد ذلك انها هى الكعب المامور بانتهاء المسح اليه فى الاية الكريمة ولم يحسن سؤالهما بعد ذلك اين الكعبان لظهور ان عدم

تجاوزها في مقام بيان وضوء النبي 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 الموضوع المسئول عنه فلا يناسب الاستيعاب فلا يناسب الغسل بل الكعب الذى هو الحد اسفل من ذلك و يناسب التبعض كما صرح به الامام في حسنة زراة 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 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 الحاكىة عن صفة وضوء رسول الله 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 سيحجىء 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 الله 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 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 يقطع من السارق اربع اصابع ويترك الابهام ويقطع الرجل من المفصل ويترك العقب يطاءً 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 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 مارواه 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 ببيان 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 ابعد منه حمل اخبار المفصل على التقية لموافقته 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 الظواهر 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 الناتي 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 موضوعا للقطع والآخر للمسح قابل للمنع لاتحاد الموضوعين .

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

وهو قده 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.

ومنها 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 منه واما القبة والمفصل والظنبوب فليست من معانى الكعب فلايجوز حمل الكلام على ارادة احد الثلثة بل لفظ الكعب لم يستعمل فيها مجازاً ايضاً ولوفرض ثبوت الاستعمال في احد هذه المعانى لا يصح الحمل عليه من دون قرينة قبل اشتهااره وهجر المعنى الحقيقي وهذا ظاهر لاختفاء فيه فكل ما دل على كونه معنى حقيقياً للكعب دليل براسه على كونه مراداً فى الاية بمعونة وجوب الحمل على المعنى الحقيقي فمادل على ثبوت الدية فى ذلك العضو وغيره مما فيه دلالة على كونه حقيقة فيه فى المقام الاول اوله فى 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 فيها ويدل على عدم تعدد معانيه مضافاً على ما مر ان الله تبارك و تعالى اورد لفظ الكعبين وجعل معناهما حداً للمسح بلاقرينة معنية ولا قرينة صارفة فثبت ان هذا اللفظ لىس مشتركاً ولا مجازاً فيما قيل من المعانى الثلاثة اعنى المفصل والقبة والظنوب المتقاربة للكعب بحسب المكان و المحيط بهذه البيانات يسهل عليه الأمر فى جواب الوجوه التى ذكروها لاثبات كون المراد هو القبة الواقعة فى وسط القدم الطولى .

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

وعرفت ذهب القاساني والاردبيلي والبهاى الى انه عظم مستدير وذهب اليه رئيس المحققين رضوان الله عليه فى طهارة ودائع النبوة وكشف الحجاب عن الوجه المطلوب بحيث لا يبقى للناظر فيها ريب وكان استنادنا الاعظم يرى هذا الراى على ان الاجماع لىس من الادلة كما قرر فى محله ودعوى السيد رضوان الله عليه الاجماع فى كتبه فلاجل دخول المعصوم المفقود فى المقام ومقالته فى الاصول مشهورة مسطورة فى كتابيه الذريعة والشافى واما الاجماع بغير انضمام قول المعصوم فلىس بحجة لعدم الملازمة بينه وبين الواقع .

واما تنصيص اهل اللغة فقد عرفت ايضاً ان المعنى الحقيقى للكعب هو العظم المستدير وانه لم يستعمل فى قبة القدم مع ان الاستعمال اعم واما روايتى ميسر فقد عرفت عدم دلالتها على مرامهم بل دلالتها على المقصود اظهر وكذلك رواية ابي 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 وصف الكعب في ظهر القدم يعطى انه 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 المشتبهة 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 ووسط القدم ومن هذا التعريف يتفطن الناظر فيه ان المقصود من الوسط في تعاريف القوم هو الوسط العرضى وان معقد الشراك في النعال ليس هو الوسط الطولى من دون اختلاف في النعال .

فحيث انه رحمه الله كان يرد هذا، التعاريف متحدة المفاد ورأى الشيخ والمحقق يستدلان لها برواية الاخوين والشيخ بروايته 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 نسبة 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 حمله 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 التي مفادها الحد ووجوب اتصال

المسح الى الكعب فيجب القول بتبعيض العرض واستيعاب الطول اعمالاً لهاتين الحرفين ولا يصح القول بالاستيعاب طولاً وعرضاً لاستلزامه اهمال الباء والعطف على محل الرأس وهو خلاف الظاهر وكذا القول بالتبعيض 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 الآية .

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 وامران 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 حين يسئله من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين فضحك ثم قال يا زراره قال رسول الله 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 للناس فضيعوه الحديث فهاتان الصحيحتان لم تبقى لاحد كلاماً في وجوب الاستيعاب الطولي وكفاية البعض العرضى بما يسمى مسحاً لمرات من قوله بشيء والى الكعبين والاستدلال بوصل الرجلين بالرأس الكاشف عن اتحاد الحكم في التبعض فكل رواية حاكية عن غير ما ذكر فيجب حملها على ما ذكر مع الامكان وطرحها مع عدمه .

واما رواية ابن ابي نصر المروية عن الرضاة الله فلا ينافي بينها وبين ظاهر الآية ومفاد الروايتين الصحيحتين لانها كما بينا سابقاً مسوقة لبيان كيفية المسح وليست

ناظرة الى الاستيعاب والتبعيض لان المسح بالكف لا ينافي الاكتفاء بمسمى المسح فقولاه لا الا بالكف بعد السنؤال 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 فهى ايضا لا تدل على الاستيعاب قال لابي عبد الله عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال 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 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 المعبر والعلامة (ره) في التذكرة نقلا اجماع فقهاء اهل البيت 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 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 قد فالا 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 واما 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 و في المدارك لولا اجماع المعبر والمنتهى لا يمكن القول بالمسح بكل الكف لصحيفة و مال اليه المحقق الاردبيلي و فيه ان الصحيحة لا تكون دليلاً ولا اجماع المعبر والمنتهى ما نعاً .

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 التبعض 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 لصحيفة البنظي ونحوها حسنة الحلبي بابن هاشم الواردة في اخذ ناسي المسح البلل 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 استدلل بالاخبار الغير الصحيحة ثم قال واما اجماع المعتمر والمنتهى فهو على عدم وجوب استيعاب الرجل بالمسح لظاهر 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 مسئلة مسح الراس فالاولى حمل الصحيحة على الاستحباب وان بعد ويؤيده بعد جهل البنظى بالواجب من المسح الى زمان السنوال 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 البنظى حق متين لامرد له الا ان صحيحة البنظى لادلالة فيها على ما يخالف اطلاق الحسنه لو كانت قابلة للتقييد.

واما قوله واما اجماع المعتمر والمنتهى فهو على عدم وجوب استيعاب الرجل لظاهر 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 ولو باصبع واحدة وهو اجماع فقهاء اهل البيت 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 تقيد به 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 والتقيد بثلاث اصابع او مقداره 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 يجعل الكعب مبدءاً للمسح وايصاله الى الاصابع فقد عرفت سابقاً جوازه لما عرفت 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 كالبدنة في غسل المرفق لاختلاف وضع العضوين وكون البدنة في المرفق من المتعارف وعدم كونها في الرجل كذلك فكل ما لم يصرف الاطلاق صارف يبقى على حاله.

عن

وعلى جواز المسح مقبلاً ومدبراً روايات منها مارواه حماد بن عثمان في الصحيح عن ابي عبد الله قال لا باس المسح الوضوء مقبلاً ومدبراً ومنها في الصحيح عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله قال لا باس بمسح القدمين مقبلاً ومدبراً و بن منها مرسله يونس قال اخبرني من رأى ابا الحسن يمسح ظهر قدميه من اعلى القدم الى الكعب ومن الكعب الى اعلى القدم ويقول الامر في مسح الرجلين موسع 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 و الأئمة 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 البدنة من الاصابع والانتهاء الى الكعب لا يقال ان مرسله يونس على خلاف ما ذكرت لان ابا الحسن مسح مقبلاً ومدبراً لان عمل ابي الحسن كان المتعليم وبيان الحكم.

ص: 159



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 فقوله 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 العامة 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 شئته 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 قال سمعته يقول جمع عمر بن الخطاب اصحاب النبي وفيهم على وقال ماتقولون في المسح على الخفين فقام المغيرة بن شعبة فقال رايت رسول الله يمسخ على الخفين فقال على قبل المائدة او بعدها فقال لا ادري فقال على سبق الكتاب الخفين انما انزلت المائدة قبل ان يقبض

شهرين او ثلاثة ولا يدل سنوالة 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 وكذبها بل الظاهر ان دعوى الرؤية انما كانت على طبق هوى عمر بل لا يبعد كون غرضه من جمع اصحاب النبي هو اجراء مقصوده من تجويز المسح على الخف واضلال الناس عن الطريق المستقيم فانه قد اعترف بسماعه عن رسول الله 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 رجع عن قصده فيجراه الله عن الاسلام والمسلمين او في الجزاء ويدل على عدم رجوعه رواية رقبة بن مصقلة قال دخلت على ابي جعفر فسئلته عن اشياء فقال 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 على عتبة الباب فقال لى اقبل يابن عم صعصعة فاقبلت عليه فقال ان القوم كانوا يقولون برايمهم فيخطون ويصييون وكان ابي لا- يقول برايه فترى انه حكم بالجواز وجعل للمسافر ثلثا وللمقيم يوماً وليلة فما تنبه عن تنبيه امير المؤمنين قال صاحب الجواهر ومن العجب ان عمر قدينهيه امير المؤمنين ولم ينهه.

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 في الشرك فبعضه لا- يمنع من ايصال المسح الى الكعب والاستيعاب الطولى كما ان ها الله عليه ماورد ان النبي مسح على الخفين يجب حملة على ما كان ظهر القدمين منه مشقوقا بحيث لا يمنع المسح على البشرة والروايات على عدم الجواز كثيرة و عند الامامية من البديهييات واما الشعر النابت فى ظهر القدم المانع من وصول اليد الى البشرة فان عد مثل الحائل الخارجى فيجب ايصال المسح الى البشرة وان 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 فيصدقانه احاط به الشعر ويمكن التفصيل بين الشعر الخارج عن المعتاد وبين المعتاد .

هذا كله حكم المختار واما مع الاضطرار فيختلف الحكم ويتبدل الى الجواز بل الى الوجوب في بعض الموارد والاضطرار 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 يترتب عليه منقصة او ضرر لا بالنسبة الى الفاعل ولا الى غيره من غير فرق بين اقسام المنقصة والضرر الراجعة الى النفوس او الاعراض او الاطراف او الاموال بما لا يتحمل عليه عادة سواء كان الضرر فعلياً عاجلاً او كان لاحقاً أجلاً .

عالم

وكان اهتمام الائمة في التقية فوق ما يتصور حتى قال ابو عبد الله التقية ديني ودين آبائي وفي صحيحة ابي عمر قال يا ابا عمر تسعة اعشار الدين في التقية ولادين لمن لا تقيه له ويكفي في شدة الاهتمام بها تجويز سب امير المؤمنين 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 تقيه وقد اذنت لك في تفصيل اعدائنا ان الجناك الخوف اليه

وفي اظهار البرائة ان ملك الرجل عليه وفي ترك الصلوات المكتوبات ان خشيت

ص: 162

على حشاشتك الافات والعاهات وتفضيلك اعدائنا عند خوفك لا ينفعم ولا يضرنا وان اظهار برانتك عند تقيتك لا يقدح فينا ولا تبرء منا ساعة بلسانك وانت موال لنا بجنانك لتتقى على نفسك روحها التي بها قوامها ومالها الذى بها قيامها وجاهها الذي به تمكنها وتصون بذلك من عرف من اوليائنا و اخواننا فان ذلك افضل من ان تتعرض للهلاك وتقطع 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 مورداً يتوهم عدم جواز التقية فيها الا القتل والخروج عن الدين ليسا موردين للتقية بل مشروعيتهما 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 الايتان 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 ويشتد 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 عاجلا و آجلا و جب عليه الايتان بالواقع واخفاء العبادة لان الحكم الواقعي يتنجز عند فقد المانع و وجود

الشرائط والعذر الممكن الارتفاع كالعدم مالم يكن فى رفعه عسر ولاضيق ولا خروج عن العادات واما فى 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 فى 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 قديمك مع الاتيان بالواقع بتكرار العبادة ويدفع بان مادل على الحث على الموافقة ظاهر فى 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 باطلة 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 فى 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 فى 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 وهو يرى المسح على الخفين او خلف من يحرم المسح على الخفين وهو يمسح فكتب ان جامعك واياهم موضع لا تجد بدأ من الصلوة معهم فاذن لنفسك واقم فان سبقك الى القراءة فسبح فانها صريحة فى اعتبار تعذر ترك الصلوة معهم وعدم امكان التخلص عنهم .

وقول ابي جعفر فى رواية زرارة النقية فى كل ضرورة وصاحبها اعلم بها حين تنزل به ظاهر فى اعتبار الضرورة وكذلك معمر بن يحيى عن ابي جعفر

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 تتق به و بدينه وورعه و آخر من تتقى سيفه و سوطه وشره و بوائقه و شنيعته فصل خلفه على سبيل التقيّة والمدارات واذن لنفسك واقم واقراء فيها فانه غير مؤتمن به .

بل يكفي في اعتبار عدم المندوحة كونها اى التقيّة من الاعذار فان الاعتذار بالعدو موجه عند عدم امكان رفعه .

واما القول بكون التقيّة 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 ان اباضبيان حدثني انه رأى علياً اراق الماء ثم مسح على الخفين فقال كذب ابو ضبيان اما بلغك قول علي فيكم سبق الكتاب الخفين فقلت هل فيها رخصة فقال لا الا من عدو تنقيه او ثلج تخاف على رجلك ولا يخفى ظهورها في اتحاد حكم الثلج والعدو وهي من الادلة على كفاية المسح على الخفين في غير التقيّة 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 الجبائر وقد يقال بانجبار دلالتها بعدم اقتصار

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 الغسل ارجى لحصول المقصود وفي صورة تعين المسح يجرى فيه كل ما كان يعتبر في مسح الرجل لان الخف حين الاضطرار بمسحه منزل منزلة الرجل ومسحه منزلة مسحه والامور المعتمدة 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 ولوثية وان المسح على الخف لاثنية فيه فهو مختص بالائمة لان آرائهم في المسح على الخف وشرب المسكر ومتعة الحج معروفة مشهورة بحيث لا يمكن اخفائها لان امير المؤمنين كان يحتج على عدم جواز المسح على الخف في زمان من تقدم زمانه مع اصرار الثاني على المسح والمنع عن المتعة من دون خوف وتقية فكانهم مخصوصون في ترك التقية في بعض الاحكام ولا يبعد اختصاصهم ببعض الاحكام لما فيه من المصالح الخفية التي لا تصل اليها ايادي افكارنا .

ويمكن ان يكون عدم تقييمهم لاجل استحضار عامة المخالفين واطلاعهم على فتاويهم بحيث لا يتصور في النقية اثر من الاثار لان النقية لاجل اخفاء الاعتقاد واخفاء العمل وكلاهما مفقودان بالنسبة اليهم .

روى زرارة في الحسن بل الصحيح قال قلت له في مسح الخفين تقية فقال ثلثة لا اتقى فيهن احداً شرب المسكر ومسح الخفين ومتعة الحج قال زارة ولم يقل الواجب عليكم ان لا تتقوا فيهن احداً فالتقية بالنسبة اليها عذر فان في تركها مظنة للضرر وهي موجبة للخوف فمقتضى القاعدة العمل بموجبها دفعاً للضرر و اما الائمة فهم لا يتقون لما يرون من المصالح في اظهار العمل وعدم اخفائه.

والحاصل ان نفى التقية بالنسبة الى بعض الاشياء مخصوص بهم.

واما غيرهم فالتقية في كل شيء يخاف منه مالم يصل الى النفس.

فيحصل من جميع ما ذكرناه ان الاحكام الواقعية المتعلقة بالمكلفين قديتبدل 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 و لم يمكن التخلص منه من غير يكتفى بما يمكن لان الشارع اکتفى به في مرحلة المنشائية للطهارة وقد يكتفى بالفاقد المجرى او الشرط المضرورة فالمسح على الخف او غسل الرجل ليسا جزئيين 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 منشاء لانتزاع الطهارة فاذا منع مانع من الجزء او الشرط في مقام الاتيان يتبدل الجزء او الشرط او يوثى بالفاقد للجزء او الشرط اکتفاء به عن المركب الواقعي وليس الاکتفاء اختلاف الحكم باختلاف الموضوع في الواجبات سواء كانت واجبات شرعية اصلية او واجبات مقدمة عقلية فاختلاف 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 الاکتفاء 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 مثلا ما لم يثبت تخصصه بخصوصية مانعة من تحقق الامتثال كالسفر و ظهر مما تقدم عدم جواز مبادرة ذوى الاعذار الى الاعمال قبل تيقن العذر وفي سعة الوقت لان العذر لم يتجز 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 فالانقضاء والاجزاء 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 والمسحنتين وهذا المنصب اعنى المنشائية ثابت للغسلتين والمسحنتين 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 ايضاً ان زوال المانع عن اتيان الواقع المسوغ لاتيان 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 المصلي بالطهارة المنتزعة عن الوضوء الناقص كالمشتمل على غسل الرجل او مسح الخف اعادة الوضوء والصلوة معاً لان الحكم الواقعي متنجز بعد ارتفاع المانع لوجود المقتضى 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 لان المناط في الاجتزاء 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 باتيان البدل يسقط الواقع حينئذ اما الادلة الدالة على بدلية امر عن الواقع مع تعذره فلا تكفى لاثبات الاجتزاء بالبدل مع ارتفاع المانع في الوقت لعدم تحقق العذر في هذه الصورة والصورة المفروضة خارجة عن مسألة 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 الامتثال 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 وبين ما كان متعلقها لم يرد فيه نص والحكم بالاجزاء والصحة في الصورة الاولى وعدم الاجزاء في الثانية ليس على ما ينبغي لان اختلاف الادلة بالعموم والخصوص لا يوجب اختلاف الحكم في الاجزاء وعدم الاجزاء بعد ثبوت وحدة المناط 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 المأتمى 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 لاجل 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 الزبي مع المنصور لان ابا عبد الله و ابا الحسن امرهما بتطبيق العمل مع اعمال المخالف دفعا لتوهم الرفض الذى فيه هلاكهما فكل ما كان المورد يشبه هاتين القضيتين و علم 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 ارتفاع العذر او مع عدم الياس لان الياس عن ارتفاع 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 بمئونة 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 و معنى الاشتراط فقد المشروط يفقد الشرط والقائل بالاجتزاء اعنى صحة الصلوة بالطهارة المنتزعة عن الوضوء الناقص بعد زوال المانع يحكم بان وجود المانع عند التوضؤ يكفي فى 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 و ان الاحكام العذرية تدور مدار العذر وان الحكم الواقعي ينتج بعد رفع المانع و ان 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 و يوجب الاكتفاء بالبديل مادام موجوداً و بعد 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 و تنجز الواقع فلاحكام العذرية مرتبة على الاحكام الواقعية الاولى ولذا يسمى بالواقعية الثانوية فهي مما يكتفى بها بعد التعذر

عن الواقع فهي في طول الواقعي فلوفات عن المكلف الواجب له في زمان العذر يجب لقضاء على طبق الواقعي اذ ازال حين القضاء .

فلاحكام العذرية بحسب الحقيقة ليست من الاحكام الواقعية فلا تخصص الواقعية بها وكذا لا تقيد بالامكان والافتقار لان الافتقار اللازم في مرحلة التعلق ليس هو القدرة التامة بل الملحوظ في هذه المرحلة هو القدرة في الجملة المعبر عنها بالاهلية التي تجتمع مع العجز عن الاتيان واما القدرة التامة فهي من شرائط تنجز الاحكام فالمانع الرافع المقدره عقلا او شرعاً يمنع تنجز الواقعي ويتبدل الامتثال الذي هو الاتيان بالمأمور به بشيء آخر بتعيين الشارع فجعل البديل في مرحلة الامتثال 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 بالبديل في صورة تعذر المبدل منه المتحقق عند وجود المانع في تمام الوقت فالتفكيك بين صحة الصلوة الماتى 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 الاجزاء على ان فى المقام ليس امر لان المراد بالامر هنا لابد ان يكون ورود الاكتفاء ولم يثبت الاكتفاء على الاطلاق بل مقتضى كون الاتيان بالنقص 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 لا قوى في النظر الثانى لكونه مأموراً بذلك والامر يقتضى الاجزاء ولاستصحاب الصحة والمادل على ان الوضوء لا ينقضه الاحداث وارتقاع 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 موضعاً في قبال 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 موضعاً مغايراً و ادلة الاعذار ليست بمخصصة للادلة الاولى الواقعية كما عرفت سابقا 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 منوطا 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 لأن المسح على الخف لا يصلح لاحداث الطهارة التي هي شرط لصحة الصلوة في زمان الاختيار و امكان المسح على البشرة بل يحدث طهارة للمكلف تقوم مقام ما هو شرط في الاختيار عند الاضطراب وان صح اطلاق الطهارة على هذه لاین الامر المنتزع عين منشأ انتزاعه في الخارج فكما ان الوضوء المشتمل على المسح على الخف يكفي لحصول الطهارة عند الاضطراب فكذا لطهارة الحاصلة تأثيرها في صحة الصلوة تنحصر في حال الاضطراب فان المنتزع عين المنشأ في الخارج فهو في الخارج بمعناه انه متحد معه فحكمه حكمه في النقص والكمال والاجزاء والصحة و البطلان والبدلية عن شيء آخر فالمسح على الخف بدل عن المسح عن البشرة حين الاضطراب والطهارة الحاصلة من المشتمل على مسح الخف بدل عن الطهارة المنتزعة عن الوضوء التام كذلك يعنى حين الاضطراب فظهر ما في قوله ولمادل على ان الوضوء لا ينقضه الاحداث لان عدم تأثير البدل وعدم كفايته عند وجود المبدل منه ليس معناه بطلان البدل ونقضه بالمبدل منه فعدم الاكتفاء بالشيء امر وارتقاعه بامر آخر امر آخر فبعد الامكان من الطهارة المنتزعة من الوضوء التام لا يكتفى بالطهارة المنتزعة من الناقص ويكون وجودها كالعدم في عدم الاجزاء لا انها انتقضت بارتقاع الضرورة كي يقال ان ارتقاع العذر ليس من النواقض .

واما قوله ولأنه 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 المكفوفة بها عند الاضطراب و اما 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 المعسرا وغير ذلك .

ومحصل هذ 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 ما نغاً للتنجز.

فمن راي كون الاعذار موانع للتنجز وكون المتعلق هو الحكم الاولي حكم بعدم اجزاء الناقص بعد ارتفاع العذر لانه مقتضى كون الشيء عذراً مانعاً و هذا 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 ولا يكفي زوال الاضطرار لزواله فالشان اثبات احد المعنيين ولا يحتاج الى التفاصيل والتطويل قال في المختلف مسئلة يجوز المسح على الخفين عند النقية والضرورة اجماعاً فاذا زالت الضرورة او نزع الخف قال الشيخ (ره) يجب عليه استيناف الوضوء والوجه عندي انه لا يستأنف لنا انه ارتفع حدثه بالطهارة الأولى فلا ينتقض بغير الناقض المنصوص عليه احتج الشيخ رحمه الله : انها طهارة ضرورية فيتقدر بقدر الضرورة كالتيتم.

والجواب الفرق فان الطهارة هنا رفعت الحدث بخلاف التيمم فحكم هذين الجليلين بطر في النقيض لاجل اختلافهما في المبنى فالشيخ يرى انها طهارة ضرورية اثرها تنحصر في حال الاضطرار فهو قدس سره لا يحكم بنقض ارتفاع الضرورة هذه الطهارة كى يقال في رده لا ينتقض بغير الناقض المنصوص عليه بل يحكم بان الطهارة المستندة الى الضرورة لا يتجاوز اثرها عن موردها لان الاكتفاء بها معلولة عن الضرورة فيرتفع بارتفاعها فقول المجيب في جواب استدلال الشيخ ان الطهارة منها رفعت الحدث لا يصلح لجواب استدلاله لانه يمنع من قابليتها للشرطية عند ارتفاع العذر ولا يحكم با نقاضها بارتفاع العذر وحيث ان كون النقية والبرد والمرارة الازمة وغيرها من الاعذار ممالا ينبغى الارتباب فيه فكذلك لا ينبغى الارتباب في عدم بقاء الاحكام المستندة الى الاعذار المكتفى بها عندها بعد زوال نفس الاعذار فالحكم بالبقاء



اشبه شيء ببقاء المعلول عند زوال علته المبقية .

وفي المقام كلمات كثيرة مختلفة من الطرفين وهي 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 ينبغي 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 التى لا ينحصر فى عنوان خاص بل يحتاج طرو العنوان 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 وان 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 عن آباءه عن رسول الله في حديث قال 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 وقديكون لغيره مع ان ارادة الغزاء متحققة في كليهما فالنية المعتبرة في المقام هو ما يضمه الشخص فى النفس من كفيات العمل وخصوصياته و عن أبي ذر عن رسول الله فى وصية له قال يا اباذر ليكن لك فى كل شي عنية 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 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 قال لاعمل الابنية فليس المقصود من هذا الكلام توقف تحقق العمل بالنية بل ظاهر فى ان وجه العمل وخلوصه يتوقف على النية فهى غير الاسرادة التى 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 صدقه 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 تضمنه الانسان في نفسه ومن لاحظ باب وجوب النية في العبادات وباب استحباب نية الخير والعزم عليه في الوسائل ايقر ان النية تخالف الارادة بحسب المفهوم لان النية عبارة عما نخفيه ويستره وتضمنه النفس من عناوين الافعال الطارئة منها والمعتقدات والملكات والاخلاص في العبادات.

والارادة عبارة عن تهيهو النفس لايجاد الشيء ولذا تفسر بالقصد واما بحسب المصداق فيبينهما عموم من وجه فقد يتحقق الارادة من دون نية كإرادة ايجاد شيء من دون نية عنوان من العناوين كالأكل والنوم من دون نية وقد يتحقق الارادة مع النية كالأكل 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 بالايمن 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 والمسحيتين عارية من نية عنوان الوضوء جسد بلا روح لا يؤثر اثر الوضوء ولا ينتزع عنها الطهارة كما ان افعال الصلوة من دون تعلق النية عليها لا يعنون بعنوان الصلوة ولا يجزى 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 وسائر 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 حكاها في الجواهر وهذا

القائل قد اصاب في ان الفعل مستحيل بدون الارادة و ان 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 انما خلد اهل 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 و هؤلاء ثم تلا قوله تعالى قل كل يعمل على شاكلته قال على نيته.

فتعليل الامام 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 داخلاً 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 سابقاً 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 في باب النية ناظرة الى هذين المعنيين.

فقوله انما الاعمال بالنيات يفيد ان حصول العنوان وطوره على المعنون مسببته من النية واما قوله 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 المعبر مسئلة النية شرط فى صحة الطهارة وضوعاً كانت او غسلًا او تيمماً وهو مذهب الثلثة واتباعهم وابن الجنيد ولم اعرف لقدمائنا فيه رضى على التعيين وانكره ابو حنيفة فى الطهارة المائية محتجاً 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 انما الاعمال بالنيات وقدروى ذلك جماعة من اصحابنا مرسلًا و مارواه الاصحاب عن الرضاء اللا الاقول 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 يؤثر فى حصول العنوان ومقصوده ان افعال الوضوء كافية فى طرو العنوان 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 يؤثر فى حصول عنوان الوضوء وطوره 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 الاخلاص الا مع نية التقرب انتهى فيظهر من هذا الكلام وجوب النية في المقامين احدهما صدق عنوان الوضوء او الغسل او التيمم على افعالها و ثانيهما 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 طرو العنوان لابد 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 و اما الثانية اعنى النية المؤثرة في العناوين فلا بد منها في فعل لا ينحصر في عنوان خاص ولا- يكفي صرف وجوده في تحقق العنوان بل لابد 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 يوثر في حصول العنوان او القربة والاخلاص فالغسلتان والمسحتان يحمل عليهما

ص: 181

الوضوء وينتزع عنها الطهارة اذا اوجدها المكلف بنية كونها منشأً 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 غسلاً 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 لحاضن احدهما الاحتراز والتخلص عن الرياء والآخر تحصيل القربة والمنزلة لديه تعالى شانه .

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 كفرة في بعض المصاديق لان مقصود المرئى 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 شانه وكانت العبادة توطئة بهذا الغرض الفاسد فهي كفر بالله بل النواى بهذا النية اشد كفر أو نفاقاً من الكافر الاصلى والمشرك لانه جعل الواجب فى طول الممكن ووسيلة للتقرب اليه

والحاصل ان من كان نيته فى عبادة من العبادات طلب المنزلة عند غيره تعالى شانه 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 و كافر به تعالى اذا جعله في طوله و توطئة لقربه.

فالرياء بهذين المعنيين لا ينبغى البحث عنها فى الفقه بل محل البحث عنها هو فن الكلام.

والمراد من الكفر ليس ما يؤثر فى هذه النشأة من الاحكام الفرعية كالنجاسة والحرامان من الارث وغيرهما من الاحكام بل المراد ما يؤثر فى 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 عن آبائه 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 وينزع منه الايمان يدل على ان المرائى بعمله يخرج من الايمان فلذا يدعى يوم القيمة باسم ياكافر فهو ادبر بقلبه من الله تعالى شانه 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 الازعان 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 فالخطأ جعله ما ليس بحقيق للشفاعاة تنفيها 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 كالثقلان 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 شأنه 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 تقطنه بعدم استجماع تعدد المعبود ووحدة الا لله فهو من المستضعفين وترتب احكام المسلمين عليه لاظهاره الشهادتين

وهذا هو الذي قيل في حقه من عمل للناس كان ثوابه على الناس وقال روى ابن القداح عن ابي عبدالله قال قال على 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 عبدالله في رواية زرارة وحرمان قال الله عز وجل من عمل لى ولغيرى فهو لمن عمل له وفي رواية على بن سالم عن ابي عبدالله قال سمعت ابا عبد الله 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 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 مستقلاً في جزئته بمعنى فقد المعلول لفقده الموجب لفقد العلة او جزءاً للعلة التي كلا جزئية علة مع فرض الانفراد 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 قال النبي ان الملك ليصعد بعمل العبد مبتهجا به فاذا صعد بحسناته يقول الله عز وجل ر دوستان 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 .

فلاظهر في النظر بطلان العبادة لان طرو الرياء ولو بعنوان التأكيد يخرج العبادة عن الخلوص فان الرياء حينئذ وان لم يكن دخيلا في اصل وجود العبادة الا انها تؤثر في كفياتها و خصوصياتها كاتيانها على النشاط والابتهاج من غير كسالة فان التأكيد لا يتحقق بدون تأثير في العمل فهذا العمل مما يسر به الشيطان ولو لوجهه وكيفيته ومافيه 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 في صحيحة زرارة وحرمان لوان عبداً عمل عملا يطلب به وجه الله والدار الآخرة و ادخل فيه رضى احد من الناس كان مشركاً فقولوه 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 .

و كيف 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 معتدراً بان ادخال الغير كان بالتبع لا بالاصالة روى في الوسائل عن حسين بن سعيد في كتاب الزهد باسناده عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله يقول يجاء بالعبد يوم القيمة قد صلى 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 تسويات الشيطان وتلبيساته وتدليساته فالعمل اذا لم يكن خالصاً لوجه الله لن يقبله فيكون للشيطان روى عن ابي جعفر انه قال قال رسول الله يا ايها الناس انما هو الله والشيطان والحق والباطل والهدى والضلال والرشد والغي 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 المرآئى لاجل عدم جواز اجتماع الأمر والنهي فان الرياء ليست كالممنهيات الاخر بل لها خصوصية زائدة ليست فى غيرها لانها تجعل العبادة لغير الله تعالى فيكفي في بطلان العمل اتصافه بالريائى 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 الله عز وجل لا يحتاج الى دليل سوى تفرده تعالى شأنه فى وجوب الوجود والخالقية والرازقية والاهلية للعبادة فالعقل مستقل فى ادراك عدم جواز العبودية والعبادة والطاعة لغير الواجب لذاته وعدم لياقة العبادة المشوبة بالرياء على اى وجه كان الشوب بحضرة الاحدية و جنباه 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 فقولته 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 توضأ مستقبلاً بنية اكمال الوضوء بالاستقبال وان لم يكن جزءاً للوضوء لانه اتحد مع العمل في الخارج و اوجب 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 يترانى 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 بينها ان ابطل 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 و ابراء 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 غسلت 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 يدوله ذلك عند ارادة الاتيان بذلك الجزء لان نية الفرد الحاصل لا يوجب البقاء عليهما لان مالا يجب نيته ابتداء لا يجب البقاء عليه و كانه عدل عن الفرد المستحب الى اقل الواجب بل لوني ابتداء الرياء بذلك الجزء المستحب لم يكن الا كمالونوى 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 سرعان الرياء في العمل وعدمه الوجوب والاستحباب فبعد الارتباط وصيرورة 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 و يتعقب 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 ولو كان باعتبار اشتماله بهذا الجزء الخبيث المفسد لان الجزء ليس عملاً براسه خارجاً عن العمل كمانيه 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 المرأى فيه فحينئذ يمكن التخلص عن الرياء بترك ذلك الجزء والرجوع عن نية الاتيان به والعدول الى فرد آخر و اما بعد الاتيان به وضمه بالعمل وتحقق عنوان الرياء وسريانها في الكل بواسطه 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 والاختبار 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 والاختبار مؤكدة لهذه الجهة الذاتية الواقعية فلا يمكن التفكيك بين اقسام الرياء باختلاف احكامها فيجرى 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 وظاهره اختصاصه بداعي مدح الناس فلو قصد بذلك دفع الذم عن نفسه كما لوراعي في القراءة 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 جزء للداعى وجعل الاول مبطلا والثاني مبنياً على ما تقدم لما عرفت من عدم الفرق بينهما في نفس الابطال وكون المستقل كالكفر والجزء كالشرك ثم قال وقال الشهيد (قده) فى قواعد ويتحقق الرياء بقصد مدح المرأى والانتفاع به او دفع ضرره ثم قال فان قلت فما تقول في العبادة المشوبة بالتقية قلنا اصل العبادة واقع على وجه الاخلاص و ما فعل فيها تقية فان له اعتبارين بالنظر الى اصله فهو قرينة وبالنسبة الى ما طرء من استدفاع الضرر فهو لازم لذلك فلا يقدر في اعتباره اما لو فرض احدائه 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 لأن التوصل الى دفع الضرر ولو بطلب المنزلة عند الناس و طلب مدحهم له لادليل 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 فى 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 بجعل ماغايته الانتفاع محرماً مبطلا وما غايته دفع الضرر مباحاً غير مبطل ليس في محله وكون الرياء مبطلا ليس لاجل كونه محرماً حتى يستدل لعدم تحريمه بل ابطاله لاجل كونه لغير الله.

منها قوله بل قد يجب لان وجوب الشرك ممالا 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 فيترتب عليه خلاف ما قصد به المرأى وليس للتعريف ظهور فيما ذكره قده بل طلب المنزلة لدفع الضرر وابقاء ما كان حاصلًا اظهر مصاديق الرياء و انسب الى حال المرأى .

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 كترويح الحق و امانة الباطل فهو من باب ترويح الحق بالباطل بل من باب ارتكاب الباطل لاجل الترويح الموهوم فكيف يرضى الاليه المعبود ان يشرك به لاحتمال ترويح الحق بل كيف يظن بالله الرضاء بالشرك لاجل الترويح المحقق المعلوم وليس الرياء مما ثبت حرمة بعمومات الادلة كى يعارض به وم رجحان تلك الغاية بل اطلاق المحرم على الرياء لا يخلو عن التسامح .

واما مقالة الشهيد (ره) التي حكاها الشيخ الانصارى (قده) فهي بظاها لاغبار عليها فانها تدل على تحقق الرياء بقصد مدح المرأى والانتفاع ودفع الضرر

واما التقية فليس من افراد الرياء ومصاديقه لان المرأى يطلب المنزلة عند الناس والتمتى تطلب المنزلة عند الله فانه يأتى بالعبادة خالصاً لوجه الله فالتغيرات الحاصلة في عبادة المتمتى بما هي فى الكيفيات والخصوصيات واما اصل العبادة فهي خالصة عن شوب الرياء والاختلاف في الكيفية ليس لتحصيل المنزلة ايضاً بل المتمتى اتى بالعبادة موافقة للتقية امثالاً لأمر الله فتبديل الواقع بما يوافق التقية عبادة اخرى

و امتثال آخر غير اصل العبادة والضرر اندفع من المتقى بجعل الشارع بدلا للواقع واكتفائه به عند التقية .

واما قوله قد 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 التقية امتثالا لامر الله تعالى و ترتب دفع الضرر عليه .

فالوجه الأول من باب الرياء والوجه الثاني ليس فيه شوب من الرياء و صرف ترتب دفع الضرر على الموافقة للتقية لا ينافي الاخلاص بل قد عرفت ان اتيان العبادة على وفق التقية اذا كان الداعي هو التقرب الى الله امتثال 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 و قد 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 يباس به ولا يبطل العمل روى زرارة عن الصادق عن الرجل يعمل العمل من الخير اه انسان فيسره ذلك فقال لا يباس ما من احد الا ويحب ان يظهر له في الناس الخير اذالم يكن يصنع ذلك لذلك انتهى الحديث ومفاده ان حب ظهور الخير في الناس مما لا يخلو منه احد فهو امر قهري جبلي لا يصح منعه وان المبطل المفسد الموجب للمشرك صنعه ذلك لذلك فاما اذا لم يكن حبه دخيلا لايجاد العمل فلا يباس

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 لا ترك العمل راسا فراراً من مكائده لعنه الله فان في ترك العمل ايضاً رضاً له عليه لعنه الله فالاستخلاص من مكائده لعنه الله في غاية الصعوبة ونهاية المشقة بل اظن انه لا تيسر لاحد الا بالاستعاذة بالله واعادته تعالى شأنه وتوفيقه و اسعاده وقبل تحصيل الاطمينان على هذا النحو من العبادات لا ينبغي الا تيان 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 الأتي به كمال المواظبة والمراقبة.

والحاصل ان الرياء كما سبق اخفى من ديبب النمل على الصخرة الصخار في الليلة الظلماء وقد يشتهبه على النفس فيظن استخلاصها من الرياء وهي في بحبوحتة

واما انضمام امر آخر الى النية غير الرياء فان كان مؤثراً في تحقق الداعي بحيث يخل في طر و عنوان الموضوع على الافعال اوفى امر الاخلاص ولو كان بعنوان التأكيد فهو مبطل للعمل اما في الصورة الأولى فلما عرفت سابقاً من ان تحقق عنوان الموضوع على الافعال يتوقف على نية الا نيان بهذا العنوان وتمحضها 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 التأكيد 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 الاخلال في كون الطاعة معنونا بعنوان الموضوع.

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 وتمحيضه الافعال لاجل هذا العنوان و تلخيصه اياها عن كل ماله ياتر في تحصيل العمل كائناً ما كان المؤثر وحصر الداعي الباعث في اهلية المعبود تعالى شأنه وتحصيل للامتثال لامره و اما اختيار كيفية من الكيفيات على الأخرى وتخصيص 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 طر وعنوان الوضوء عليها لخلوص النية عما يؤثر في تحصيل الافعال وتمحيضها في ايجاد المنشاء للانتزاع وتحصيل 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 والمسحتين والحرام هو مفهوم ما تعلق بها النهى والمصداق ليس بمتعلق الامر كما انه ليس طرف تعلق النهى فايجاد المأمور به امتثال للامر والعصيان هو ايجاد المنهى عنه وفي 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 المنهى عنه ولا مانع من كون العمل الواحد اطاعة وعصياناً باعتبارين لعدم تعلق الحكم بالايجاد فمرحلة الايجاد التي هي مرحلة الاطاعة والعصيان متأخرة عن مرحلة الحكم التي ليس فيها اجتماع.

ولا ينافى هذا ما تقدم من ان الرياء بتمام اقسامه مبطل للعمل لان الرياء ينافى التعبد والخضوع فالتعبد لا يجامع مع الرياء لان المراني لم يخضع لربه ولم يات بالعمل على وجهه فالإتيان بالعمل على وجه الخضوع والأخلاص مما اعتبر في الامتثال فهذا الوجه قيد في الامر فالإتيان 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 الامتثال وفراغ الذمة فصرف اعطاء منصب المنشائية للطهارة لافعال مخصوصة و ايجابها 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

والامتثال .

والحاصل ان مرحلة الاطاعة والعصيان مؤخرة عن مرحلة ثبوت الحكم للموضوعات راجعة الى المكلف الا ان للحاكم ان يتصرف في مرحلة الامتثال ويقيد تحققه بالإتيان بالمأمور به على وجه خاص وكيفية مخصوصة ويجعل امراً من الامور شرطاً للامتثال او مانعاً منه وهذا تصرف آخر مرتب على المرحلة الاولى اعني 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 الموضوع حينئذ او صيرورة 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 في المعارف الالهية والعقائد الحقة الحقيقية واليقين المرتقى الى العين والحق .

فمنها ما اشار اليه امير المؤمنين وسيد الاولين والآخرين عليه صلوات المصلين بقوله ما عبدتك خوفا من نارك ولا طمعا في جنتك بل وجدتك اهلا للعبادة فعبدتك.

وهذه المرتبة هي اكمل مراتب الاخلاص و اقصى مدارج الخلوص و ليس لاحد دعوى هذه المرتبة الا لقائل هذه المقالة ولا ينافي مفادها ما ورد في الادعية والاوراد من خوفه وطمعه ورخائه ضرورة عدم منافات كونه خانفا راجيا مع صدور العبادة عنه لاهليته تعالى فهو 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 وهي 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 ظرفاً لحب الله تعالى شأنه اعنى تحصيل حب الله بالنسبة اليه اولاً لجل حصول الحب قبل العبادة فاقترضى العبادة والاول انسب بحال المتوسطين فى الثبات واليقين اى الابرار والثاني بالمقربين الكاملين فى تحصيل المعرفة واليقين قيل والمحبة من العبد حالة يجدها فى قلبه يحصل منها التعظيم له واثير 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 يوفقهم 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 ومعنى محبة العبد وصوله فى العبادة والمعرفة مقاما لا يرى لنفسه خطراً ولا لوجوده اثراً ولا يبقى له سخط ولا رضاء فى جنب مرضاته تعالى .

واوفى من جميع ما قيل فى المقام مارواه الكليني فى الكافي باسناده عن ابان بن تغلب عن ابي جعفر قال لما اسرى بالنبي قال يارب ما حال المؤمن عندك قال تعالى يا محمد من اهان لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة وانا اسرع شياً الى نصرة اوليائى وما ترددت عن شىء انا فاعله كترددى عن وفاه المؤمن يكره الموت واكره مسانلته 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 شىء احب الى مما افترضته عليه وانه يتقرب الى النوافل حتى احبه فاذا احببته كنت اذا سمعته الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبسط بها ان دعانى اجبته وان سئلتى اعطيتته انتهى الحديث .

وفيه رموز و اشارات و حقايق و مجازات و تلويحات و كنايات من اهدى الى مفاداتها حق الاهتداء و عرف كفياتها و مزاياها و خصوصياتها ايقرن حقا و اعترف صدقا أن مقام المحبة مقام لا يتصور للعبد مقام فوقه وانه هو الذي يلبق ان يكون غاية للايجاد و منظوراً لخالق العباد فلو تأمل العبد في دقايق هذا الحديث وان الرب تعالى شأنه العزيز ينزل اهانة عبده منزلة محاربهه تعالى شأنه و يجب عن سئوال رسوله عن حال المؤمن بعبارة الولي آثر الايمان بالله و تكميله على السماوات و الارض لانه ولى خالقها الذى يقول وانا اسرع شيء الى نصره اوليائي فالولاية التي هي كمال المحبة اقصى الغايات و اعلى النهايات و المحصل لهذه المنزلة هو التقرب بالفرائض و النوافل الموجبة لمحبهه تعالى شأنه العزيز المستتبعه لكون الرب تعالى شأنه سمع العبد و بصره و يده و لسانه المستلزم لصيرورة مرضات العبد مطابقة لمرضات الرب و سخطه موافقا لسخطه و علم معنى ما قيل في المقام العبودية جوهره كنهها الربوبية.

فالعبد اذا ادى الفرائض المفترضة عليه باركانها و اوصافها و شرائطها على الوجه المقرر في الشرع الانور و تقرب الى الله باداء النوافل و داوم فيها حق المداومة يسهل له الالتفات عما سوى المعبود و الاعراض عن غيره و تخصيص افعاله و اعماله و اقواله و صفاته و ملكاته لحبه تعالى و رضاه و تخليص نفسه عن الكدورات الجنسية و العوارض الطبيعية و الغواشى المظلمة و الاخلاق الذميمة و بعبارة اخرى تبعية طريق الشرع بنحو الكامل فعلا و تركا و تخلية النفس و تحليه ما يوجب لياقة المؤمن و قابليته لان يكون مورداً لحب الله تعالى شأنه و ولايته و بعد ما تحقق الولاية بين العبد مولاه دخل في جنده و حسب من حزبه و اعوانه و انصاره الذين لا يتوجهون الى جهة من الجهات سوى وجه الله تعالى ولا يهتمون عملاً وراء مرضاته و اذا دخل في جنده و حزبه و صار من اعوانه و انصاره صارت اهانتة محاربهه فحينئذ يكفى مهماته و يسرع في نصرته و يسدده في اموره و يوفقه لعبادته و طاعته فلا يصدر عن العبد عمل من السماع و البصيرة و النطق و البطش الا بحوله و قوته و هذا معنى قوله تعالى كنت سمعه الذي يسمع به الى آخره فكانه سمعه و بصره و لسانه و يده 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 مرتبه دون الوجه الثاني 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 ما لا يرضاه والاتيان بمحبوبه يوجب لياقته للمحبوبية فاذا يحبه المحبوب واذا احبه يتكفل اموره ويكفي مهماته ويكون سمعه ويصره ولسانه ويده قال الله تبارك وتعالى 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 لتعزية 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 عدل مزاجها وفارقت الاضداد فقد سارك بها السبع الشداد والمراد من العلل في كلامه له 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 وتعزيتها عن النقايس وعودها الى اصله الاصيل كما قال ان زكيها بالعلم والعمل الخ فاذا عاد الى اصله واتصل الى اشباهه و امثاله من المملئكة استحق لحيه تعالى شأنه العزيز كما

اشار اليه فى الحديث المذكور فالمراد من القرية هو تحصيل اللياقة لربه تعالى شأنه وهذا مقام اوساط المؤمنين من اهل الثبات واليقين .

ومنها خالقيته تعالى شأنه وفيها لحاضن 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 الحقيقي تعالى شأنه .

قال عز من قائل يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ومفاد الاية وان كان اخذ الخالق الها 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 ينفي 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 وقدرته على اعدامه.

ومنها الامتثال لامره تعالى وهذا المعنى عند دقيق النظر يرجع الى اهلية المعبود او اهلية العبد للعبادة الا ان يقصر النواى 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 و يعامل به معه معاملة الراضى مع

المرضى عنه فإن رضاه الرب تعالى شأنه ليست حاله فيه لاستحالة تغير صفاته فرضاء الممكن ابتهاج النفس وانسائها عند الاطلاع بامر مطلوب وليس هذا المعنى في الواجب بل رضائه تعالى انعامه وكرامه وتفضيله على من رضى عنه فهذا الوجه لا استقلال له في الغايات بل يرجع امره الى غاية اخرى من القرية والمحبة وغيرهما.

وعد بعض الافاضل الحياء منه تعالى من الغايات قال وهو غرض مقصود وفي الله الخبر استحياوا من حق الحياء اعد الله فكانك تراه فان لم يكن تراه فانه يراك وعن على في جواب ذعبل اليماني انا لا اعبد من لا اراه انتهى ولا يخفى على المتامل ان الحياء تؤثر في كيفية العبادة من الخضوع والخشوع والتوجه التام لافي اصل ايجاد العبادة وفي قوله عبد الله 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 حياءً ان كان من اهله انتهى فالمقصود ان الحياء موجب للمخضوع والخشوع والتوجه التام والوقار والسكينة.

ومنهما طلب العفو والاعتذار عما وقع من التفريط في جنبه تعالى شأنه في سالف الزمان وهذا مقام التوايين .

وللاصحاب بيانات وغايات اخرى راجعة عند التامل الى ما بيناه بقي 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 بقصدتهما يعنى جلب الثواب ودفع العقاب وعن العلامة (قده) في اجوبة المسائل المهنية اتفقت العدلية على ان من فعل فعلا لطلب الثواب او لدفع العقاب لا يستحق بذلك ثواباً والاصل في ذلك ان من فعل فعلا 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 المنفيين في الشريعة السهلة والطريقة السمحة.

ويدل على عدم البطلان بل على ترتب الثواب عليه بعض اخبار من بلغ فقى ثواب الاعمال عن صفوان عن ابي عبد الله 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 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 مساوق لهذا الخبر فى الصراحة فيما بيناه قال من بلغه عن النبي شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي كان له ذلك الثواب وان كان النبي لم يقله وتكرر الشيء في 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 انفتحت العدالة 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 بالبطان 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 ائتمى 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 امتثالاً لامره فلا يتصور التفكيك بين نية الامتثال للامر وبين نية الفوز بالثواب والاجتناب عن العقاب.

ومع تصوره يجب القول بان المبطل هو ترك اتيان العبادة عارياً من نية امتثال الامر او غاية اخرى من الغايات المذكورة وكون نظر الاتي مقصوراً بالنفع ودفع الضرر الاضمية هذه النية الى نية غاية اخرى مما ذكر لان هذه النية ليست من موانع صدق الامتثال و الاطاعة على العبادة المشتملة على احدى الغايات المصححة للعمل .

والحاصل ان غاية ما يجب في الخلوص اتيان العمل امتثالاً لامره تعالى او غاية اخرى مما ذكر والخوف من النار والطمع في الجنة لا يمكن انفرادهما عن غاية اخرى من الامتثال وغيره كيف وعد من الغايات التعظيم لله تعالى و هاتان الغايتان لا يمكن انفكاكهما عن التعظيم ضرورة انهما من لوازمه الغير المنفكة و مع 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 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 الاتيان 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. ساوق 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 موجبا 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 وتنزع 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 و ترتب 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 درك ثواب الكون على الطهارة بل هذا القصد بخصوصه لا ينفك عن قصد الوضوء الموجب للطهارة لانه اقدم الى امثاره الطهارة وعمل بالاستحباب اذا توضع قبل النوم .

والحاصل ان افعال الوضوء سبب الطهارة وهي شرط في بعض الموارد ومبيحة في الاخر ورافعة للحدث ومكملة لامر وهكذا فالموضوع للاحكام والمؤثر في الاثار هو الطهارة لا الافعال و انما الافعال منشأ لانتزاع الطهارة اذا تحققت بشرائطها واجزائها 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 والمحبوبية لاجل منشايتها 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 اراجعان الى الحاكم حيث انه لا يرضى ترك الاول ويرضى ترك الثانى 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 لانتزاعها فلا يجب في تحصيلها الا قصد هذا المجعول فقد يكون المقصود كون المكلف على الطهارة فقط لرجحانها الذاتى فى الشرع وقد يكون 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 و لها آثار يترتب عليها بعد ما تحققت واما الوضوء مع قطع النظر عن الطهارة فلاحكم له ولا اثر فمن قال باشتراط الرجحان اعنى الاستحباب فى انعقاد النذر حكم بعدم انعقاد نذر الوضوء من دون قصد الطهارة.

ان قلت لو لم يكن للموضوع اثر من الآثار فى صورة تجرده عن نية الطهارة لماصح وضوء المجنب والحائض ضرورة عدم تأثير وضوءهما للطهارة مع انه ورد فى الشرع تأثير وضوءهما فوضوء المجنب يرفع كراهة النوم والاكل والشرب



والجماع ووضوء الحائض يحدث في ذكرها في مصليها كما لا ويرفع كراهة الذكر وامثالهما.

قلت وضوء المجنب و الحائض ومن مس الميت يؤثر اثر الطهارة و يترتب عليها الاثار الا انه لايزيل الحدث الاكبر لانه سبب للطهارة الصغرى والطهارة الصغرى لا- ترفع الحدث الأ-كبر ولكن وجودها يؤثر في رفع بعض آثاره مع وجوده فهي يوجب التخفيف في الحدث الاكبر الموجب لارتقاع 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 للبحث 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 يبعث الشخص للفعل المعنون وهو يبقى مع الشخص الى ان ينتهي الفعل الى الجزء الاخير منه لعدم الفرق بين الاجزاء في احتياجها بالنية لطر و العنوان على الفعل واما الاخطار بالبال فليس مصداقاً للنية وانما هو تصوير للعمل حين الشروع فيه مقارناً له و هو ليس مما يوجب انصاف الافعال بالوضوء ولا يمكن ادامته الى آخر العمل فأنه 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 مصدايقها كما انه لا يوجب طرو عنوان الوضوء على الافعال و كذا 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 المعتمدة 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 والعاديات لعدم الاحتياج اليه في مقام من المقامات الثلاثة اعنى التحقق وظهور العنوان والخلوص فلاوجه لاعتباره في العبادات بقسميها او المعاملات بل لا وجه لتفسير النية بالاحاطة لانه فعل للنفس قد يتفق اقترانه بالعمل وقد لا يتفق بل اللايق تفسير النية بالداعي الذي يؤثر في المقام الثاني والثالث وهو بناء النفس كون افعالها الغير المحمضة في عنوان مخصوص معنواً بذلك العنوان مع كون غرضها التقرب والاطاعة والامتثال واستمرار النية هو بقاء النفس على البناء والفرص وعدم انصرافها 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 الاخطار لان تصوير العمل واخطاره بالبال من غير نية ظرو العنوان وتحقيق الخلوص لا يوجب شيئاً منهما وهذا المعنى في الظهور بمكان لا يخفى على احد فمن نازع في كونها الداعي او الاخطار فسر النية بما يؤثر في ايجاد الافعال وقد عرفت ان الاخطار او التصوير لا يؤثر في تلك المرحلة ايضاً وان لم يكن في الموضوع 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 الاخطار 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 بالاحاطة لان الاخطار 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 المركزي 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 وحاصله 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 انما الاعمال بالنيات وقوله لاعمل الا بالنية

وقوله لكل امرء مانوى فان ظاهر الكل اعتبار النية في كل جزء من العمل خصوصاً مع عدّه 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 الذي لا ينافيه الغفلة و الدهول التفصيلي انتهى.

وهذا البيان حق متين في 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 انما الاعمال بالنيات ناظر الى هذا الامر كما لا يخفى على المتامل ضرورة عدم قصده من هذا الكلام ما هو البديهي عند الكل من توقف وجود نفس العمل على الارادة بل ليس من شأنه بيان هذا الامر البديهي وكذا قوله لاعمل الا بالنية لان توقف نفس وجود العمل على الارادة من البديهيات الغير المتوقفة على البيان الخارج بيانها عن وظيفة النبي والامام.

واما قوله 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 في وجود العمل لا يكفي في تحقق العنوان المذكور لامكان وجود الغسلتين والمسحيتين مثلاً من دون تحقق عنوان الوضوء الذي 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 ويطلب العمل ويخرج عن عنوان الوضوء مثلاً ولا ينتزع منه الطهارة واما الارادة فلا معنى

لاعتبارها شرعاً لعدم امكان تحقق الفعل الاختيارى بدونها.

ثم قال قده ومن هنا اعترفوا بان مقتضى الدليل اعتبار استمرار النية فعلاالى آخر العمل لعدم اختصاص اعتبار النية بالجزء الاول الا ان تعذر ذلك اوجب الاكتفاء بالاستمرار الحكمى الاتى وهذا البيان بماييناه 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 الداعى اى يستلزم ذلك فكذلك يستلزم كون المراد ما يحقق العنوان ولا يحتاج الى الاستمرار الحكمى لان نية كون العمل وضوءاً مثلاً تبقى معه الى آخره لانها امر مركزى 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 فى 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 المعنيين كيفيات تحتاج في التحقق الى النية واما الصلوة فكيفياتها وخصوصياتها كثيرة لا بد من تعيينها وتشخيصها بالنية فلا يتعين بدون التعيين لكونها ظهر أو عصراً 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 مخصوصة في رحلة الوجود يتوقف بان ينوى العامل تلك الخصوصية فى ايجاد العمل لان الشيء المخصوص مالم يتشخص لم يوجد فلو كان مكلفاً 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 مخصصات 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 بالاستنابة ولذا فديجب الاتيان من دون وجوب الماتى به على المنوب عنه ضرورة كون الاستنابة اعم من وجوب العمل واستجاباه.

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 طبائع 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 والمسحنتين او غسل جميع البدن والعنوان الثاني بحيث اما لا ينفك قصده عن قصد ايجاد نفس الفعل او يمكن انفكاكه عنه فالاول كالحرق 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 وصحنه واجزائه الى نية اخرى فان المفروض ان الواجب هو الضرب مثلا

او المعلول الغير المنفك عن العلة والاول مقصود بالفرض والثانى ايضاً كذلك لعدم انعكاس قصده عن قصد العلة واما العنوان الثانى 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 جزئى 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 والثانى 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 الامثال ولا يحتاج الى قصد آخر فلوقال المولى اعتق رقبة مؤمنة فلا يحتاج في العنق الا قصد العتق وتحقق الايمان في العبد المعتق ولا يجب ان ينوى عنق الرقبة المؤمنة واما اذا قال قوموا لله قانتين او طائعين فيتوقف الامثال 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 الثانى 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 المأمور 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 واما الحدث المنافي لها فهو ايضاً حقيقة واحدة لا اختلاف فيه الا بالصغر والكبر فهو صفة دناسة معنوية مجعولة في الشرع منتزعة من امور معينة سيجيء 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 الرفع على منشأ الطهارة لاجل انتزاع الطهارة منه واتحادهما معه في الوجود واما اطلاق السبب والموجب على ما يوجب الحدث فقيه نوع من التسامح اما الموجب ففي الحقيقة جعل الشارع الوضوء والغسل منشأً للطهارة فان هذا يجعل 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 انسداد او عدم انسداده وقد يتفق لبعض الناس مخرج في غير الموضع الطبيعي للعامة بحسب الخلقة وقديو جب بعض الامراض خروج المأكول والمشروب قبل التبديل الى الغائط والبول وقليلاً ما يتفق وحدة المخرج والمدخل في بعض الناس فيغوط من فمه فيفترق الغائط من



القيء في هذا البعض بخروج المأكل 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 صيروته 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 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 عنهما بهذه العبارة كناية وذكر الاسفلين لاجل الرد على القائلين بنقض الجشاء والقي والرغاف وتنف الابط وكونهما مما انعم الله بهما باعتبار المخرجة للثقل لا باعتبار الخصوصية والاعتیاد والطبيعية فبعد انسداد الطبيعي المعتاد وانفتاح الاخر يؤثر الثاني اثر الاول ويؤيد ما قلنا خبر ابي بصير عن ابي عبد الله قال سئلته عن الرغاف والحجامة وكل دم سائل فقال ليس في هذا وضوء انما الوضوء من طرفيك اللذين انعم الله بهما عليك انظر الى رواية ابي هلال قال سئلت ابا عبد الله اينقض الرغاف والقي وتنف 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 الاعتیاد والخصوصية مارواه الصدوق رضوان الله عليه في العلل وعيون الاخبار باسناد الاتى عن الفضل بن شاذان عن ابي الحسن الرضا 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 تصيبهم تلك النجاسة من انفسهم فهذه الرواية كالصريح في الدلالة على ان المعيار والمناطق في النقض هو خروج النجاسة وليس في الطبيعي والمعتاد خصوصية موجبة

لتخصيص النقض بالخارج منهما .

فيظهر من هذه الرواية حكم الصورة الثالثة اعني مالو انفتح مخرج مع بقاء المخرج الطبيعي وعدم انسداده لما عرفت من ان المناطق هو خروج النجاسة كما صرح الامام 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 انما ينقض الوضوء ثلث البول والغايط والريح قال في المختلف اذا خرج البول والغايط من غير السبيلين 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 والغايط من غير السبيلين من جرح وغيره فان خرجا من موضع في البدن دون المعدة نقض الوضوء وان كان فوق المعدة لم ينقض وقال ابن ادريس ينقض مطلقاً لنا مارواه زرارة في الصحيح عن احدهما السلام قال لا ينقض الوضوء الا ما يخرج من طرفيك او النوم وفي الحسن عن زرارة قال قلت لابي جعفر وابي عبدالله ما ينقض الوضوء فقالا ما يخرج من طرفيك الاسفلين من الدبر والذكر غايط او بول او منى او ريح و النوم حتى يذهب العقل وكل النوم يكره الا ان يسمع الصوت ولو كان خروج البول والغايط من غير المعتاد ناقضاً لما خصص في الجواب عقيب السؤال لانه يكون تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة ومارواه في الصحيح سالم ابوالفضل عن ابي عبد الله قال ليس ينقض الوضوء الا ما يخرج من طرفيك الاسفلين الذين انعم الله تعالى بهما عليك انتهى .

فراى قدس سره ان قيد الطرفين الاسفلين احترازي 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

ص: 217

الامام في مقام بيان اعتبار المخارج وعدمه حتى تكون تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة فقوله 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 او بول الخ وكذا قوله الا ما خرج من طرفيك الاسفلين ولذا قال الرضا 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 المنط هو الخروج من المعدة لان الخارج من تحتها خارج عنها لامحالة 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 النقض لو خرج من فوق المعدة بانه لا يسمى غائطاً بالمنط 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 المنط في النقض هو صيرورة المأكل او المشروب غائطاً أو بولاً مع الخروج من دون اعتبار المخرج وكونه معتاداً او طبيعياً فالخارج من ثقب من له ثقب واحد ناقض بعد ما تحقق كونه بولاً او غائطاً أو منياً قبل ان يتكرر الخروج وكذا الخارج من مخرج من جعل احد مخرجيه او كلاهما على خلاف اصل الخلقة في ساير الناس كما ان من لم يجعل له مخرج من المخرجين و يعود فضلاته من المعدة الى الفم ويخرج منه محدث بعد صيرورة العايد الخارج احد الخبيثين وبها يفترق من القى لوجود المنط 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 واكتفى بذكر الامور فانظر الى ماروى في عيون الاخبار بالاسناد الاتي عن الفضل قال سئل المامون الرضا عن محض الاسلام فكتب اليه في كتاب طويل ولا ينقض الوضوء الاغائط او بول اورياح 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 وامثالها 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 ماترا آى من الاخبار خصوصية المخرج لا بدان يحمل على الغالب ويكفي في ناقضيهما وصولهما الى حديهما بحيث يطلق عليهما لفظا 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 التلطيخ 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 وعدم الاعتناء بالمانع وانما يرد الاشكال لو كان المراد من الاستصحاب هو الاخذ بالحالة السابقة وقد بينا في محله ان الاستصحاب المجمع عليه في حججته 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 النقض على حجية الاستصحاب بذلك المعنى والتفصيل في محله.

(و بالجمله) 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 المرادكون الشيء بحيث لو خلى وطبعه يبقى على حاله فالطهارة من الامور المنتزعة من الافعال والأمر 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 الأصل 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 النقض فارجاع التعيين والتشخيص الى العرف ليس على ما ينبغي لان المكلف الخارج منه مشكوك البولية مثلا- يجرى الاصل ما لم 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 ويميزون الحقايق ولا يحكمون بشيء جزافا فبعدهما 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 مسبوقا بالاستبراء مع كونه شاكا 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 وان 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 مناطا 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 ويشته عليهما اخرى فكل ما لم يتيقن المكلف وصول الغذاء الى حد الغائط يحكم ببقاء الطهارة السابقة ولو حكم العرف بانه غائط لان المناطق 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 مالم 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 المرثة او ذكر الرجلان اتفق ليس يناقض لعدم صدق احد الاسمين عليه واما سماع الصوت او وجدان الريح الوارد ان في بعض الاخبار كصحيحة معاوية بن عمار قال قال ابو عبد الله

ان الشيطان عليه اللعنة ينفخ في دبر الانسان حتى يخيل انه خرج منه ريح فلا ينقض وضوئك الاريح تسمعها او تجد ريحها و صحيحة زرارة عن ابي عبد الله لا يوجب الوضوء الا غائط او بول او ضرطة تسمع صوتها او فسوة تجد ريحها فليسنا مناطين للنقض وانما ععتبر 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 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 الصحيحيتين ومقتضى الرواية ان الريح لا يكون ناقضاً الا مع 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 في 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 و مع الصديق ينقض وان لم يكن المخرج هو المعتاد او الطبيعي فلوانسد الطبيعي المعتاد وانفتح مخرج آخر و خرج الريح وصدق عليه احد الاسمين نقض واما قبل المرثة 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 المأكل 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 الثانى 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 المناط ليس خروج الريح من الجوف فقط الا ترى ان الجشاء يخرج من الجوف وليس بناقض ولا ينافي ما بيناه من كون المناط 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 الذى كالدبر و ان كان غير طبيعي و اما



الشك فى خروج الريح فكالشك فى خروج البول او الغائط لا يؤثر فى النقض فلا ينقض 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 تجاويف الدماغ وينقطع عن الالات مع بقاء علاقة ضعيفة ومن البين الواضح ان عروض هذه الحالة ليس فى آن واحد حكماً لانه ليس من الاينات بل من التدريجات التي تتحقق شيئاً فشيئاً ولذا يختلف انقطاع الروح عن الالات بحسب التقدم والتاخر والسرعة والبطؤ فترى ان العين التي هي آلة البصر تعزل 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 فى 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 ينبغى 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 فلاضير فى تخصيص النوم الناقص بالغالب على السمع مع تحقق ماهية النوم قبل هذه المرتبة وقد ورد فى الاخبار كما سيتلى عليك بانه قد تنام العين ولا تنام القلب والاذن فالغالب على السمع مرتبة من النوم اشد من المراتب التي قبلها لا ان حقيقة النوم تحصل 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 اكا 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 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 كالبطل المشتهب الخارج بعد البول او المنى من دون استبراء ويكون حكم النقض حكماً ظاهرياً.

فهنا وجه 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 البلل المشتبه كاشفاً ظنياً عن الحدث الغلبة وقوعه فيه مع فرق في المقامين لان البلل 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 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 لاخفاء 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 السلام 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 يأتي 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 ابدأ بالشك ولكن ينقضه يقين آخر و دلالة هذه الرواية كما سبق فان الظاهران 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 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 عن الخفقة والخفقتين ما ادري ما لخفقة والخفقتين ان الله تعالى يقول بل الانسان على نفسه بصيرة ان عليا كان يقول من وجد طعم النوم فانما اوجب عليه الوضوء فقوله من وجد طعم النوم الخ واضح الدلالة على ان النقص مستند الى النوم ومثل هذه الصحيحة صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله وقوله 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 دلالتها على كون النوم ناقضاً من دون مدخلة لا امر آخر بل بظاهرها 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 في الرجل هل ينقض وضوءه 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 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 عن رجل به علة لا يقدر

على الاضطجاع والوضوء يشتمد عليه وهو قاعد مسنداً بالوسائد وربما اغفى وهو قاعد على تلك الحال قال يتوضأ قلت له ان الوضوء يشتمد عليه فقال اذا خفى عليه الصوت فقد وجب الوضوء والظاهر ان المراد بالاعفاء هو النوم كما في الصحاح والقاموس وقوله 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 قال سمعته يقول من نام وهو راعع او ساجد او ماش على اى الحالات فعليه الوضوء وهذه 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 لابد 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 موقفة 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 في صحيحة زرارة السابقة حتى يذهب العقل فإن ظاهره اعتبار ذهاب العقل وكذا قوله 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 لا يوجب الوضوء الاغائط او بول او ضرطة تسمع صوتها او فسوة تجديحها وصحيحة سالم بن فضل عن الصادق قال ليس ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك الاسفلين اللذين انعم الله عليك بهما ورواية زكريا بن آدم قال سئلت الرضا الا عن الناصور اينقض الوضوء قال انما ينقض الوضوء ثلث البول والغائط والريح وما كتب الرضا 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 اضافي والغرض دفع ماتوهم من ناقضية القي والرعايف والحجامة وغيرها مما ذهب الى ناقضية العامة ولا يتم هذا الجواب بالنسبة الى ما كتب الرضا لانه في مقام حذر النواقض وتعدادها معاً ولذا ترى عده جميع النواقض حتى الدم والجنابة فهو في مقام بيان النواقض باجمعها مع بيان الانحسار ودفع التوهم ويمكن ايضاً ان يستدل برواية بكر بن ابي بكر الحضرمي قال سئلت ابا عبدالله 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 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 فلا دلالة فيه على النقية ولا اشعار بل على خلاف النقية ادل سيما التعبير بعبارة كان ابي يقول الكاشف عن تكرار هذا القول عنه وشدة اهتمامه به فلو كان الحكم على خلاف الواقع لم يسنده الامام الى ابيه 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 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 للنقض فالناقض هو النوم بهذه العلة فقوله فوجب عليه الوضوء بهذه العملة وان كان له ظهور في الثاني اعنى كون النوم ناقضا بنفسه وكون العلة علة للجعل لكن خبر ابى المصباح الكناني الذي هو كالمفسر بهذه الاخبار يرشدنا الى ان المراد هو الاول لانه قال بعد ما سئل عن الرجل يخفق وهو في الصلوة اذا كان لا يحفظ حدثاً منه ان كان فعليه 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 و يمكن 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 .

وقد يستدل 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 الا 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 ينافى ظاهر الاية لانها تدل بظاها 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 و تفسير القيام بالقيام من النوم ويحال استفادة احكام الاحداث الاخر الى غير هذه الاية من الروايات فهذا التفسير مناف للجامعية 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 الامور واحالة استفادة غير ذلك البعض بيان آخر فهذا التفسير يناسب انحصار الحدث في النوم في الشرع الانور و لعل ما بينا هو الذى منع بعض المفسرين من ذكر هذا التفسير كالطبرسى وغيره مع ان هذه الرواية بمرئى منه قال في الصافى في تفسير هذه الاية و اريد بالقيام القيام من النوم ففى التهذيب والعياشي عن الصادق انه سئل ما معنى اذا قمتم قال اذا قمتم من النوم والعياشي عن الباقر 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 و كما ان ساير مجملات القرآن انما يتبين بتفسير اهل البيت و هم ادرى بما نزل في البيت من غيرهم انتهى.

وفيه ان كونهم ادرى بمفادات القرآن والتزيل والتأويل ليس مما يخفى على احد من الامامية فان الثابت عندهم ان القرآن لا يعرف الا من خطب به وان غير اهل البيت المعصومين لا يعرف حرفاً من القرآن فبعد القطع بصدور هذا التفسير عن الامام 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 فاستعذ 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 وحينئذ 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 الوجوه المذكورة و مما يستدل به على ناقضية النوم صحيحة اسحق بن عبدالله الاشعري عن ابي عبد الله 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 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 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 الجدل والاستدلال كي يجيب الامام بالقياس المنطقي بل الحجة عند الراوى هو قول الامام الكاشف عن عقيدته الملازمة مع الواقع والعجب من الاساطين من الامامية انهم جعلوا هذا الكلام مورداً للاشكال والاعتراض بعد اعتقادهم انه من القياس المنطقي وغفلت ان الامام ما احتج بالقياس المنطقي لان المخاطب ممن يرى قوله حجة كاشفة عن الواقع وليس من المخالفين الذين يحتاج الامام الى الاستدلال بالقياس المنطقي 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 في المقدمة الاولى نفى النقص عن غير الحدث وفي الثانية حكم بان النوم حدث فنقول كل واحد من الاحداث فيه جهتاً مشتركاً وامتياز وما به الاشتراك وهو مطلق الحدث مغاير لما به الامتياز وهو خصوصية كل واحد من الاحداث ولاشك في ان تلك الخصوصيات ليست احداثاً والا لكان ما به الاشتراك داخلاً 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 .

ص: 233

وفيه ان استناد النقص الى مابه الاشتراك لا يرفع الاشكال لان مفاد قوله لا ينقض الوضوء الا حدث حصر النقص في الحدث بمعنى ان غير الحدث لا ينقض الوضوء لا ان جميع افراد الحدث ناقض للوضوء ولا يستفاد من هذه الجملة علياً ما به الاشتراك للنقص 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 في 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 جارياً مجرى القياس المنطقي فاللازم في المقام هو دفع هذا التوهم كما بينا سابقاً .

قال شيخنا البهائي قده في مشرق الشمس بعد ايراد هذا الحديث بيان يمكن ان يكون المراد من هذا الحديث بيان حكيمين اولهما نفى النقص عماليس حدثا عندنا كالفقهة والرعاف وقراءة 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 فلا يحتمل غيره لان مفاد لا والا هو الحصر واما الحكم الثاني فكلامه الظاهر فيه لاحتمال كون حمل الحدث على النوم لاجل كونه مستلزماً له في اغلب الاوقات .

ثم قال قده ويمكن ان يكون المقصود منه اثبات كون النوم ناقضاً بترتيب مقدمتين على صورة القياس كما هو الظاهر من اسلوب العبارة وقد ترا اي في بادي النظر انه قياس من الشكل الثاني لكن صغراه متضمنة سلباً ويجاباً واعتبار كل منهما يوجب عقمه لعدم تكرار الوسط على الاول وعدم اختلاف مقدمتيه كيفاً على الثاني وهو من شرائط الشكل الثاني 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 فلوسلم 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 قد 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 اولاً 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 لا ينقض الوضوء 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 يغطي العقل اويزيله غير النوم من الاعماء والجنون والسكر وغيرها وان ادعى بعض الاصحاب الاجماع على ناقضيته ونفى بعض اخر الخلاف وافتواؤها 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 ابي عبدالله جعفر بن محمد عن آبائه الا ان الوضوء 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 يغم عليه او يكون منه ما يجب اعادة الوضوء اما لاول فلا دلالة فيه لعدم كشفه عن قول المعصوم 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 صحیحة اسحق بن عبدالله ان النوم حدث والجماع اقوى الاحداث فالعطف با وظاهر في المغايرة مع عدم التغير . وقد يستدل على ناقضية الاغماء والسكر والجنون ونحوها بالاولوية لكونها اولى من النوم استيلاء وهو كما ترى لا مكان استبعاد النقض الى خصوص النوم وعن المنتهى الاستدلال بان النوم الذي 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 النقض لا التجويز المطلق قال المحقق في المعتمد 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 الا الله قال اذا خفي 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 الذي اغفى عليه فلا اطلاق في اللفظ ولا تقييد والمراد هو خفاء الصوت المستند الى النوم.

ثم قال قده ولان النوم الذى يجوز معه الحدث وان قل تجب معه الوضوء فمع الاغماء والسكر اولى وهذا استدلال بالمفهوم لا بالقياس وفيه ان الاستدلال بالمفهوم يتم اذا كان تمام المناط هو جواز الحدث واما مع امكان كون خصوصية النوم شرطاً في التأثير لا يتم هذا 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 واذا 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 والاغسال فلا يؤثر في رفع الاثر اعنى الحدث مالم يرتفع الدم ولم تطهر المرثة بل الشارع اكتفى بهذه الوضوءات والاغسال على التفصيل الذي يبين في حله عن رفع الحدث ضرورة عدم تحقق الطهارة مع ما هو منشأ للحدث و اما تقييد الاستحاضة بالقليلة فالاجل 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 (قده) 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 اي الاستحاضة القليلة لحدث الاصغر.

رواية زرارة عن أبي جعفر 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 قال المستحاضة تنتظر ايامها ولا تصلى فيها ولا يقربها بعلمها 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 فخذيها في المسجد وسائر جسدها خارج ولا ياتيها بعلمها ايام اقرائها وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وهذه ياتيها بعلمها في ايام حيضها والاحاديث في هذا الباب كثيرة تاتي في محلها وقال ابن ابي عقيل قده يجب عليها الغسل عند ظهور دمها على الكرسف لكل صلوتين غسل وتجمع بين الظهر والعصر بغسل وبين المغرب والعشاء بغسل وتقرد الصبح بغسل محتجاً برواية ابن سنان الصحيحة عن ابي عبد الله 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 و التي 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 للمقائلين بناقضها من العامة ونحن نفتفي 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 بلا دفع 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 الباء وعن الاموى المذى والودى والمنى مشددات وعن ابن الاثير انه البلل 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 الجوهري المذى بالتسكين ما يخرج عند الملاعبة والتقبيل وفي الجواهر مثل ما قال الجوهري 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 كلمنى 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 لوخلي وطبعه عار من جميع الخصوصيات الطارئة والصفات العارضة التي احدها صفة كونه موجباً للمحدث 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



لان صفة الطهارة مما لا يزول الا بمزيل ولم يثبت كونه مزيلا فهذان الاصلان اصل واحد بحسب الحقيقة والتعدد انما كان من تعدد المجارى و هذا الاصل لا يثبت عدم ايجابه للحدث لان الاثبات من شأن الدليل بل هو من الوظائف العقلية يتبع عند فقد الدليل وفي المقام دل الدليل على عدم الايجاب فلا حاجة لنا الى التمسك بالاصل والدليل هو الاخبار المستفيضة بل المتواترة منها الاخبار الحاصرة للموجب في اشياء مخصوصة التي سبق ذكرها .

ومنها صحيحة زيد الشحام قال قلت لابي عبد الله المذى ينقض الوضوء قال لا ولا يغسل منه الثوب والجسد انما هو بمنزلة البصاق والمخاط دلت على عدم ناقضية وعدم نجاسته .

ومنها صحيحة محمد بن اسماعيل عن ابي الحسن قال سئلته عن المذى فامرني بالوضوء منه ثم اعدت عليه سنة اخرى فامرني بالوضوء منه وقال ان عليا امر المقداد ان يسئل رسول الله واستحى ان يسئله فقال فيه الوضوء قلت فان لم اتوضأ قال لا بأس به منها صحيحة عبدالله بن سنان عن ابي عبد الله قال ثلث يخرج من الاحليل وهي المنى وفيه الغسل والودي ففيه الوضوء لانه يخرج من دريرة البول قال والمذى ليس فيه وضوء انما هو بمنزلة ما يخرج من الانف وصحيحة زيد الشحام و زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله قال ان سال من ذكرك شيء من مذى او ودى فلا تغسله ولا تقطع له الصلوة ولا تنقض له الوضوء انما هو بمنزلة النخامة كل شيء خرج منك بعد الوضوء فانه من الحبائل.

منها صحيحة ابن ابي عمير عن غير واحد من اصحابنا عن ابي عبد الله قال ليس فى المذى من الشهوة ولا من الانعاض ولا من القبلة ولا من مس الفرج ولا من المضاجعة وضوء ولا يغسل منه الثوب ولا الجسد منها موثقة اسحق بن عمار عن ابي عبد الله قال سئلته عن المذى فقال ان علياً كان رجلاً مذاء فاستحى ان عبد الله يسئل رسول الله لمكان فاطمة فامر المقداد ان يسئله وهو جالس فقال له ليس شيء.

منها حسنة محمد بن مسلم با براهيم بن هاشم قال سئلت ابا جعفر 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 عن المذى فقال لا ينقض الوضوء ولا يغسل منه ثوب ولا جسد انما هو بمنزلة المخاط والبزاق.

منها حسنة زرارة عن أبي عبدالله قال ان سال من ذكرك شيء وذى او ودى و انت 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 تقذره .

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 عن المذى اينقض الوضوء قال ان كان من شهوة نقض وموتقة الكاهلى قال سئلت ابا الحسن عن المذى فقال ما كان منه شهوة فتوضأ منه.

و خبر ابي بصير قال قلت لابي عبد الله 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 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 وسائر منازل منزلتها ليس من عداد الموجبات للحدث ولا من الاخبار .

واما رواية محمد بن اسماعيل بن زبيح عن الرضا وسئواله عنه عن المذى وجوابه بالامر بالوضوء والاعادة فى سنة اخرى كذلك وحكاية امر على المقداد بالسئوال عن النبي عن المذى وجوابه 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 فانها مشتملة على نفى الباس وقوله في حسنة زرارة وكل شيء خرج منك بعد الوضوء فانه من الجبائل او من البواسير الخ اشارة الى ان الاصل في الخارج من المكلف هو الطهارة هو الحدث والخبث فلا يغسل الا للاستعداد فالموجب للحدث لا بد ان يدل عليه دليل والاخبار الدالة عليه المذكورة مع مخالفتها للاصل وموافقتها 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 البلل 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 وان بلغ عقيبك فانما ذلك بمنزلة النخامة وصحيحة زيد الشحام وزرارة و محمد بن مسلم عن ابي عبد الله 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 تنزله منزلة 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 المرئة روى عمار بن موسى عن ابي عبد الله في المرئة 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 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 نقضه صحيحة زرارة عن ابي جعفر انه ليس في القبلة ولا المباشرة ولا مس الفرج وضوء وصحيحة اخرى عنه 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 ماخرج من طرفيك وصحيحته عن احدهما ما ينقض الوضوء فقال ما يخرج من طرفيك الاسفلين من الذكر والدبر من الغائط والبول

وخبر ابي الفضل عن الصادق 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 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 عبد الله عن ابي عبد الله قال سئلته عن رجل مس فرج امرئته قال ليس عليه شيء و ان شاء غسل يده و القبلة لا يتوضأ منهما .

و خبر سماعه عن الصادق 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 عبد الله عن الرجل يعيث 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 لما رايت من نفى الباس عن مس الرجل فرجه او فرج امرئته 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 قال اذا قبل المرئة من شهوة او مس فرجها اعاد الوضوء وموثقة عمار الساباطى عن ابي عبدالله 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 و ان 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 وفتحها وليس في الاخبار المستندة لنفى النقض ذكر من باطن الدبر والاحليل وفتحها فليس فيها ما يخالف الاخبار الصحاح والموثقات كى تقدم تلك الاخبار فما المانع من الحكم بناقضية مس الباطن من الدبر والاحليل وكذلك فتحه 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 ان عمار الساباطي يروى عنك رواية قال وماهي قلت ان السنة فريضة قال اين يذهب ليس هكذا حدثته انما قلت الحديث وقال المجلسي والذي يظهر من اخبار عمار انه كان ينقل بالمعنى مجتهداً في معناه وكلما في خبره فمن فهمه الناقص .

وروى عن ابي عبدالله الا 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 عن ابيه ان علياً 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 لا باس بذلك انما هو من جسده معان اخبار حصر الناقض مخالفة بهذه الرواية فلا يصح قول المتوهم فليس فيها ما يخالف الاخبار .

( ومنها التقيبيل) فقد مضى في رواية ابن ابي عمير وصحيحة زرارة نفى الوضوء عن القبلة وعن غيرها وتدل على النفي الاخبار الحاضرة ويدل على نفى الوضوء في خصوص القبلة صحيحة الحلبي قال سئلت ابا عبدالله عن القبلة تنقض الوضوء قال لا باس واما خبر ابي بصير عن ابي عبد الله 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 لالتمس ساير الاعضاء كما يظهر من رواية فضل بن الحسن الطبرسي في مجمع البيان عن علي في قوله تعالى اولاً مستم النساء فلم تجدوا ماءً فتميموا ان المراد به الجماع خاصة.

وروى العياشي عن الحلبي عن ابي عبد الله لا قال اللمس هو الجماع وعن منصور بن حازم عن ابي عبد الله الا اللمس 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 اللمس قال لا والله ما اللمس الا الوقاع يعنى الجماع ثم قال كان ابو جعفر 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 المواقعة لانه قال قلت لابي جعفر الا ما تقول فى 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 اولاً مستم النساء الا المواقعة فى الفرج وفى الاستبصار الا المواقعة بدون لفظ الفرج وفى بعض نسخ التهذيب الا المواقعة 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 قال سئلته عن الرعاف والحجامة وكل دم سائل فقال ليس فى هذا وضوء انما الوضوء من طرفيك الذين انعم الله بهما عليك وعلى عدم ناقضية خصوص الرعاف صحيحة الحلبي عن ابى عبد الله فى حديث قال سئلته عن رجل رعى فلم يرق رعاfe حتى دخل وقت الصلوة قال يحشوانفه بشيء ثم يصلى ولا يطيل ان خشى ان يسبقه الدم ورواية جابر عن ابى جعفر قال سمعته يقول لور عفت دروفا مازدت على ان امسح منى الدم واصلى .

وصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر عن الرجل ياخذ الرعاف والقيء فى 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 قاء الرجل وهو على طهر فليتمضمض واذا رعى 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 وتنف 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 تنف الابط ايضاً لأنه ال اسنده الى المغيرة ولعنه ويدل على عدم نقض الرعاف والقيء والدم رواية سلمة بن أبي حفص عن ابي عبد الله 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 قال سئلته عن الرجل يصيبه الرعاف وهو في الصلوة قال ان قدر على ماء عنده يميناً أو 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 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 فشجه فسال الدم فقال لا ينقض الوضوء ولكنه يقطع الصلوة.

فماروى عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عن رجل اصابه دم سائل قال يتوضأ ويعيد قال وان لم يكن سائلاً توضأ وبني قال وتصنع ذلك بين الصفا والمروة ومارواه حسن بن بنت الياس قال سمعته يقول رايت ابي صلوات الله عليه وقدر عرف بعد ما توضأً دماً سائلاً فتوضأً يجب ان يحملاً على النقية كما فعله الشيخ قد. ويحتمل الحمل على غسل الموضع لمامضى من خبر ابي بصير حيث قال فليغسل فان ذلك يجزيه ولا يعيد وضوئه ولماروى ابو حبيب الاسدى عن ابي عبد الله قال سمعته يقول في الرجل يرفع وهو على وضوء قال لا يغسل آثار الدم ويصلى 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 و يدل 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 عن انشاد الشعر هل ينقض الوضوء قال لا وروى الصدوق ره في الفقيه انه سئل عن انشاد الشعر هل ينقض الوضوء فقال لا و يؤيد عدم النقض ماروى 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 و اما 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 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 لابي جعفر 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 لا آخذ من اظفاري ومن شاربتي واحلق 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 و يدل 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 التلطخ بالنجاسة والجشاء والضحك والقيح والمدة والقهقهة وورد اخبار آخر آمرة بالوضوء حاکمة 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 كالتقية 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 بالاصغر 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 وذهنبا 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 المورد 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 فى الطهارة فالشك فى وجود الحدث مع تيقن وجود الطهارة متطهر فان الطهارة ايضاً مما لاتزول 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 لوخلى وطبعه خال عن جميع الخصوصيات العارضة الطارئة فلا يحكم لطر وطارئة من الطوارى قبل العلم به من غير فرق بين العوارض الوجودية و العدمية فكل موجود ثبت فيه اقتضاء الدوام والاستمرار يترتب عليه احكام المقتضى مالم يعلم تبدله بالمعدوم والا مر فى المعدوم اظهر وهذه قاعدة عقلية واصل عقلى يسمى بالقاعدة الشريفة فى لسان القوم وليس المراد منه العلة الناقصة والمرتب عليه هو المعلول فلا يحكم بثبوت المعلول مع الشك فى المانع لان الاصل لا يثبت لان الاثبات من شأن الدليل والاصل وظيفة الجاهل فائر الاستصحاب فى المقام هو معذورية الجاهل بحدوث الحدث بعد العلم بتحقيق الطهارة وعدم معذورية الجاهل بتحقيق 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 فى بعض الموارد مع الاقتضاء من الامور الاتفاقية ولذا ترتب الاثر على الاقتضاء مع فقد الحالة السابقة.

كما فى المرئة حيث شكت فى قرشيتها فتستصحب عدم القرشية مع انها ليست لها حالة سابقة على الشك تتيقن فى تلك الحال عدم قرشيتها لان حالها مشكوك فيه فى اول وجودها فمعنى الاستصحاب فى المقام ان المرئة لوخليت 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 فى تعقبه بخيار آخر مع ان الحالة السابقة الجواز وكذا الحال فى الشك فى القاطع فالشك فى حدوث الحدث فى اثناء الوضوء يستصحب الطهارة مع كون الحالة السابقة على الوضوء هو الحدث

فمعنى هذا الاستصحاب ان الوضوء اعنى الغسلتين والمسحيتين مقتضى للطهارة وهو منشأ لانتزاع الطهارة لولم يمنع عن الانتزاع مانع كالحديث فبعد الشك ناخذ بالمقتضى ولا نعتنى 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. المانع من الانتزاع ان قلت كيف يجوز الحكم باتحاد الوضوء مع الطهارة وجوداً مع كون الاول مما يزول ويفنى والثاني مما يستمر ويبقى ولذا 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 وطبعها مما يستمر وجوده الى ان يرتفع بالرافع فمع الشك فى الحدث الرفع لها نحكم ببقاء الطهارة وندفع المانع بالاصل وهذا معنى الاخذ بالافتضاء وعدم الاعتناء بالمنع وكذا الامر فى الحدث فانه ايضاً يبقى و يستمر مالم يرفعه رافع والحالة السابقة فى المقامين وان كانت مطابقة مع المستصحب الا ان الأثر ليس مستنداً اليه بل استناده الى الافتضاء و لذا يترتب الاثر مع عدم وجود الحالة السابقة بل مع مخالفتها مع المستصحب كما عرفت فالتفكيك بين الحالة السابقة وبين ترتب الأثر من أقوى الشواهد على عدم تأثيرها فيه كما ان دوران الاثر مدار الافتضاء وجوداً وعدماً من امتن البراهين ان المؤثر هو الافتضاء فترى المنكر لاستصحاب الحال فى مقام الرد يقول ان الحادث جازان يدوم و جاز ان لا يدوم واما القاعدة الشريفة اعنى الاخذ بالافتضاء وعدم الاعتناء بالمانع لا يتأمل احد فى العمل بها فهي 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 الذي 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

الاثـر 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 لا اثر 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-1 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 يجابهه 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 حجتيه 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 يتقن 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 بقائه 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 النقيض بل عدم اعتباره وقوله قده ان المدار ظاهر بل صريح 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 المرثة العباداة 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 وهي تشمل الشك والظن معاً فاخراج الظن عنه مما لاوجه له اصلاً انتهى وهذه العبارة في الحقيقة رد على كلام الشيخ قده اذ هي ظاهرة في تضعيف البناء والحكم بعدم صحته ولا يستفاد منها ارتضائه قده ولا توجيهه المقالة الشيخ قده. ومراده من تضعيف البناء ان الاستصحاب لا يوجب الظن حتى يكون حجتيه باعتباره بل حصول الظن من المقارنات بل حجتيه مستفاد من الأخبار وهي تشمل الشك والظن معاً فلا يدور الحكم مدار الظن الا ان قوله والشك في نقيضه لا يعارضه الخ مشعر بإمكان 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 الظن النوعي المعبر عنه في السنة بعض الاصولين بانه لو خلى وطبعه لكان مفيد للظن و ان لم يفده في خصوص المقام بسبب بعض الموهنات فعدم اعتباره اولى من عدم اعتبار الظن الشخصي لان معنى هذا الكلام هو ان المعتبر في الاستصحاب هو كونه مقتضياً لافادة الظن طبعاً سواء حصل منه الظن فعلاً ام لا فحجتيه لاجل اشتماله لهذه الخاصية وقد عرفت مما سبق انه ليس من الامارات بل هو اصل عقلي يعتمد عليه العقلاء في امورهم الدنيوية والأخروية والاخبار



مؤكددة بهذا المعنى فالأخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع مما جعلت له الطبايع من دون ملاحظة افادة الظن على ان اشتماله على هذه الخاصية والخصوصية لو فرض لا دليل على اعتباره وحجيته.

وان كان المراد من 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 الذي ذهب اليه شيخنا البهائى قده او النوعى بالمعنى المذكور الذي يرجع امره الى اعتبار سبب الظن .

بين

والحاصل ان الاستصحاب بمعنى الأخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع عبارة عن تنزيل العلم بالمقتضى والشرط منزلة العلم بالعلة التامة بالمعنى الذي 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 الأخذ بمجرد الحالة السابقة والحكم ببقائها عند الشك وان الضرورى هو الأخذ 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 المضمرة الذي بحكم المظهر قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوءا يوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء قال 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 ابداً 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 و اذا نقض الخيط والغزل صارا 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 و نقض الجدار ازالة لاستحكامه وهيئة الحاصلة من اجتماع امور متعددة فان انضمام الامور المتعددة الموجب للهيئة 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 ينافي الابرام لكونه ضداً له يطلق على المنافي 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 حالتها الخيط واستعمالهما في غير ذلك المورد لاجل المشابهة فإبطال الموضوع 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 والابجاد والصنع والفعل لانها عين المخلوق والموجود والمصنوع والمفعول في الخارج واما المصادر الغير المتحددة مع المفاعيل فلا يصح اطلاقها عليها و ارادتها منها الا ترى ان الضرب لا يطلق على المضروب ولا القتل على المقتول ولا الاكل على المأكل 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 الموضوع او الحدث او غيرهما هو اليقين الغير المقيّد بالتعلق فاليقين المتعلق على الموضوع مثلاً لا يمكن تعلقه على الموضوع ضرورة استحالة تقدم الشيء عن نفسه .

ومنها ان العلم بالمقتضى يقتضى العلم بالاثـر واما احتمال المانع المستلزم للجهل بالاثـر 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 بالاثر و معنى كون العلم بالمقتضى يقيناً بالجهل بالاثر 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 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 و ان كانت كافية في استفادة ما نحن بصدده حيث جعل الغاية الاستيقان بالنوم الرفع وقد عرفت سابقاً ان اليقين بالنوم لا يتعلق بالنوم فالمناط للحكم هو اليقين لا اليقين بالنوم لكنه لم يكتف بها واتي بالجملة الثانية بيانا للضابط فمفادها ان اعتبار اليقين بالنوم في الحكم بوجود الوضوء وعدم الاعتداد بمجرد الطهور والاحتمال لاجل ان المناط هو البيان المنتفى في المقام بالفرض وزاد في بيان المراد لقوله 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 بالاثر 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 للحكم بالطهارة المحتمل الزوال لا معنى له الاعداد باحتمال المانع وتنزله منزلة العدم وان انكشاف المنشأ الانتزاع عين انكشاف الامر المنتزع لاتحادهما في الخارج غاية الامر ان الانكشاف الثاني انكشاف اصلى و علم تنزلي لوجود الاحتمال ولذا قال بعد هذه الجملة ولا ينقض اليقين ابداً بالشك ولكنه ينقضه بيقين آخر .

فمحصل الرواية ان المناط 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 عقلى له وليس بكسبي كي يفترق الحال باختلاف المتعلقات فالأخذ بمقتضى اليقين امر عقلى 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 فالتعبير 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 و اما عدم ارادة الشك السارى منها فظاهر ووضح لما عرفت سابقاً ان النقص لا يتحقق الا مع وجود الابرام ومع سريان الشك لا يبقى ابرام كي ينقض فقوله ولا ينقض اليقين ابداً 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 وسريان الشك وحيث ان بعد السريان لا يتصور ابرام

فلا يتحقق نقض فلا يكون مورداً للرواية .

فظهر ما فيما افاد شيخنا الأنصاري 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 وظاهرها اتحاد زمان متعلقهما تعين حملها على القاعدة الاولى .

وحاصلها عدم العبرة 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 اليقين 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 المنافاة ان اليقين انكشاف اصلى للاثر 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 وابعاده يمنع تقدم الشك عليه لان حقيقة تنزله بمنزلة 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

ص: 261

الرافع كما هو صريح الرواية المذكورة فقوله قدس سره 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 أصلياً بالنسبة الى الاثر اعنى الطهارة فالمنافات بينهما لاجل اختلاف مقتضاهما حيث ان مقتضى الشك وجوب احراز الشرط ومقتضى اليقين بالمقتضى بعد كونه انكشافاً أصلياً 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 قال قال امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين ورواية اخرى عنه 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 يجمع الشك في الآخر ومن حيث انهما 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 الروايتين فلا ظهور لاحدها فى اتحاد زمان المتعلق ومع التسليم فلا ينافى الاستصحاب ولا القاعدة الشريفة بتقريب ما عرفت وانما منعنا دلالتها على الاستصحاب بالمعنى الاخذ بالحالة السابقة لاجل ان اليقين بالحدوث لا اعتبار له فى العلم بالبقا كما بينا سابقاً لا ان صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين و ظاهرهما اتحاد زمان متعلقهما كما ذهب اليه قده .

فتبين من البيانات السابقة ان الشاك فى الرفع اعنى الحدث مع اليقين بالطهارة وظيفته الاخذ باليقين ومعناه الاكتفاء باليقين بالمقتضى فى الحكم ببقاء الاثر كما هو صريح الرواية كما انه ظهران 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 قال فانه على يقين من وضوئه ولا- ينقض اليقين ابداً بالشك فالمراد باليقين هو اليقين المطلق لان المطلق يتعلق بالشيء فالام فى 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 تحليل شيء بشيء انما يصح اذا كانت العلية مما لا شبهة فيه ولا اشكال فاستند الامام 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 عبر بلا ينبغى فى رواية اخرى ووقع عنه التحذير من النقض حيث قال اياك ان تنقض اليقين الا باليقين فالاتيان 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 فبيان الحكم لا يحتاج الى التعليل والتحذير فيكفى قوله لا يجب الوضوء في جواب السائل فهذه البيانات للكشف عن منصب اليقين واثره الذاتي 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 مؤسسه لها ودلت المضمرة على ان الرافع 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 لا حتى يستيقن انه قد نام بدل على عدم حجية الظن .

واما الروايتان المذكورتان فكونهما مقررتين للجهة الواقعية والقاعدة العقلية مما لاخفاء فيه لان الامام الا العمل 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 وتعليه 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 رعا ف اوغيره او شى من المنى فعلمت اثره الى ان اصبت له الماء فحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبي شيئاً وصليت ثم انى ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلوة وتغسله قلت فان لم اكن رايت موضعه و علمت انه اصابه فطلبتة 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 ابدأً قلت فاني قد علمت انه قد اصابه ولم اور اين هو فاغسله 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 لا ولكنك انما تريد ان تذهب بالشك الذي وقع من نفسك قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته 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 وان حصل النسيان لان الناسي عالم فلا يؤثر نسيانه في صحة الصلوة فيجب الاعادة كما حكم به الامام.

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 الموجودان 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 سيحيىء ولا ربط لهاتين الفقرتين بما نحن بصدده .

واما الفقرة الثالثة اعنى قول الراوى فان ظننت انه اصابه الى آخر جواب الامام 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 عليهذا 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 فسال

عن وجه اختلاف الحكمين مع وحدة المناط فعلى 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 واما 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 فلامنافات بين التعليل المذكور وبين 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 الاحق بعد هذا التنزيل .

واما جواب الامام عن سؤال رؤية النجاسة في اثناء الصلوة بقوله تنقض الصلوة وتعيد الخ فلاينافي ما بيناه لان ظاهر السؤال عدم وقوع الفحص من السائل فقوله لانك لاتدرى لعله شيء اوقع عليك وان دل على ان العلم بالسبق موجب للبطلان الا انه لايدل على البطلان مع الفحص لعدم ذكر الفحص في السؤال ولافي 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 لا ولكنك انما تريد ان تذهب بالشك الذي وقع نفسك من.

عن وجه اختلاف الحكمين مع وحدة المناط فعلى 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 واما 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 فلامنافات بين التعليل المذكور وبين 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 الاحق بعد هذا التنزيل .

واما جواب الامام عن سؤال رؤية النجاسة في اثناء الصلوة بقوله تنقض الصلوة وتعيد الخ فلاينافي ما بيناه لان ظاهر السؤال عدم وقوع الفحص من السائل فقوله لانك لاتدرى لعله شيء اوقع عليك وان دل على ان العلم بالسبق موجب للبطلان الا انه لايدل على البطلان مع الفحص لعدم ذكر الفحص في السؤال ولافي 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 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 و ينحصر تأثيره في هذا فمعنى هذه الفقرة ان المقصود من الفحص هو ذهاب الحيرة في فراغ الذمة على اى تقدير فقولك ولكنك انما تريد الخ استدراك عن نفى الحكم التكليفي واثبات للحكم الوضعي اعنى تأثير الفحص اثر برائة 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 النفي 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 منفي عنه لكن الاجزاء ثابت له وفي متن الكلام شواهد لما بيناه وهي الاستدراك وجعل المستدرك الارادة وجعل الاسم ضمير الخطاب والقصر وتقييد الشك بالقييد المذكور حيث قال الذى وقع من نفسك حيث ان هذا القيد صريح في ان هنا شكاً راجعاً الى نفس المكلف سوى الشك الذي 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 فقولك لا ازال الشك الاول ويبقى الثانى فقال 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 وهي في المقام برائة 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 ان الفحص آلة لاذهاب هذ 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 وعلى 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 لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت الى آخر ما ذكره ظاهر في انحصار علة عدم الاعادة بايقاع العمل على ظن التكليف الظاهري من غير مدخلة للفحص والنظر في ذلك انتهى كلامه رفع مقامه

وانت اذا تأملت ما اسلفناه ظهر لك ان ذكر الفحص في التعليل غير محتاج اليه مع كون السنوال مشتملا عليه فقول زرارة في سنواله عن وجه الحكم لم ذلك اشارة الى جواب الامام الذي هو جواب لسنوال المشتمل على الفحص مع انك عرفت

ان الفحص شرط لتأثير الاصل في عدم وجوب الاعادة مع انه يمكن القول بطى تمام الاستدلال مع انه 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 فالظاهر دلالة الرواية على التفصيل بين صورة عدم التقصير فيحكم بالصحة والاجزاء وبين صورة التقصير بترك الفحص مع الشك فيحكم بالبطان ويؤيد هذ التفصيل قوله في الفقرة الاخرى تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت فى موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطباً قطع 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 البطان 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 يكفى احتمال 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 سجدة 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 فينبى عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات.

فقوله 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 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 متحدا في افادة البناء على الاقل وعدم الاعتناء باحتمال الاتيان فاتيان الركعتين منفصلتين بتكبيرة بعد التسليم لا ينافي البناء على الاقل بل مؤيد له واما الاتيان 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 النكتة في الفقرة الثانية فيحتمل أن يكون لحدوث ما يوجب التقيية في اثناء الكلام كورود احد من المخالفين عند قوله وقد احرز الثلث ضرورة ان التقيية ليست من زرارة فلانافات بين الفقرتين و يحتمل 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 بالاعتناء وعدم الاعتناء بمنع المانع والبناء على الاقل وانما الاختلاف في كيفية الاتيان بماشك في اتيانه فهما متحدا في افادة ما هو الاصل في البيان اعنى عدم الاعتناء بالشك واذا اكد الامام هذا المعنى بتأكيدات متعددة وبيانات مختلفة كقوله ولا ينقض اليقين بالشك وقوله ولا يدخل الشك في اليقين وقوله ولا يخلط احدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين الى آخر الحديث.

فكل واحد من هذه البيانات يفيد ان الشك ليس في مرتبة اليقين فلا يمنع من مقتضاه ولا يناقضه في التأثير ولا يرفع اثره فلا ينبغي 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 في كيفية اتیان ما شك في اتیانه لا يؤثر في دلالتهما على اصل المرام لما عرفت من الاحتمالات المجوزة لهذا الاختلاف .

فارتفع ما استشكله بعض الاعلام وتأمل في دلالة الصحيحة حيث قال بعد حكاية الاستدلال عن صاحب الوافية وغيره وفيها تأمل لانه ان كان المراد بقوله قام فاضاف اليها اخرى القيام للركعة الرابعة من دون التسليم في 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 في اربع هوام في ثنتين وقد احرز ثنتين قال يركع بركعتين واربع سجديات و هو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولاشيء عليه من قوله ركع ركعتين بفاتحة الكتاب فان ظاهرة بقرينة تعيين الفاتحة ارادة ركعتين منفصلتين اعنى صلوة الاحتياط فتعين ان يكون المراد به القيام بعد التسليم في الركعة المرددة الى ركعة مستقلة كما هو مذهب الامامية فالمراد باليقين كما في اليقين الوارد في الموثقة الاتية على ما صرح به السيد المرتضى ره واستفيد من قوله لالا في 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 في غير واحد من الاخبار هذا النحو من العمل منها قوله الا في الموثقة الاتية اذا شككت فابن على المقين فهذه الاخبار الآمرة بالبناء على اليقين وعدم نقصه يراد بها البناء على ما هو المتيقن من العدد والتسليم عليه مع جبره بصلوة الاحتياط ولهذا ذكر في غير واحد من الاخبار ما يدل

على ان العمل محرز للواقع.

مثل قوله 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 يؤمن 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 المرددة بين الثالثة والرابعة .

وقوله 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 الاتيان 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 مايترا اى في بعض الموارد ليس من هذا الباب بل من باب الاتحاد

في الوجود .

ص: 272

واما قوله 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 اذا شككت فابن على اليقين صريح في ما بيناه لان المخاطب بهذا الخطاب هو من كان على يقين ثم شك في ما يتيقن 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 التيقية وحدوث السبب في الاثناء او يحكم بالتخيير 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 التيقية على خلاف الاصل لا يوجب رفع اليد عن الاصول اللفظية لان اصالة عدم التيقية لا يصلح لصرف ظواهر الالفاظ لان الاصول اللفظية حاكمة على اصالة عدم التيقية لان الشك في التيقية 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 النقية 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 هذ الاحتمال.

وقوله فده 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 هذ القائل اريد منها البناء على الاقل وما بعد الاستدراك مطابق لها والثانية والثالثة اريد بهما بيان الكيفية فلاينا في هذ القول جميع الفقرات .

منهما موثقة عمار عن ابي الحسن قال اذا شككت فابن على اليقين قلت هذا اصل قال نعم فهي صريحة في ان لكل شك يقين لان كون البناء على اليقين اصلا يستلزم وجود اليقين مع الشك في جميع المقامات و هذ 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- ينافى هذه الموثقة مادل على البناء على الاكثر لما عرفت مراراً من معنى البناء على الاكثر فان معناه فرض تحقق الاكثر للتسليم ثم الاتيان 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 و عدم الاعتناء بالمنع وبين ما دل على البناء على الأكثر بالمعنى الذي سبق و على تقدير المنافات فيجب العمل بالعام في غير مورد الخاص مع ان المنافات المذكورة المقدرة 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 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 المنع .

منها مكاتبة على بن محمد قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب 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 اى 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 ووصوله اليها باثنى عشرة درجة فلا يكون

هالالا ولا يرى فى اقل هذا المقدار من البعد فعند الشك يستصحب عدم وصول القمر الى هذا الحد من البعد الذى يتحقق به الخروج عن الشهر السابق والدخول فى 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 وعنوان 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 بطر وعنوان

الشهر عليه.

منها رواية عبد الله بن سنان فيمن يعير ثوبه الذمي وهو يعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير قال فهل على ان اغسله فقال لانك اعترته اياه وهو طاهر ولم يعلم انه نجسه فقوله اعترته اياه وهو طاهر مفاد كون الثوب طاهراً في نفسه لان السائل لم يفرض عدم طره و النجاسة قبل العارية فمفاد الرواية ان كل شيء طاهر يبقى على حال الطهارة ما لم يعلم بطر و النجاسة عليه ضرورة ان الثوب ليس له خصوصية في هذا المعنى فيستفاد منه العموم.

منها قوله 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 تطر على شيء من دون علة والطهارة ليس الاعمدها والاصل في كل شيء هو العدم بمعنى ان

ص: 276

كل شيء لوخلى وطبعه خال عن الجهات الوجودية الطارية فهذه الموثقة المستفادة 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 والشاك 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 المزيلة 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 كالاتصحاب السالم من معارضة يمين 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.

ومنها التفصيل بين الحالتين بالحكم بوجوب تحصيل الطهارة مع الجهل بالحالة

السابقة والاخذ بطبق الحالة السابقة مع العلم بها ذهب الى هذا التفصيل آية الله العلامة قدس الله سره قال فى المختلف مسئلة اطلق الاصحاب القول باعادة الطهارة على من تيقن الحدث والطهارة وشك فى المتأخر منهما ونحن فصلنا ذلك فى اكثر كتبنا وقلنا ان كان فى 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 فى السابق فانه يستصحب حال السابق على الزوال فان كان فى 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 الشك فى التقدم والتأخر مع اليقين بتحقق 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 الاخذ 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 اصالة عدم الخبث فالاستناد الى الاية التي هو دليل الاشتراط عند الشك في حصول الشرط طي في الاستدلال وحذف لبعض اجزاء الدليل اعنى اصالة 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 يكفى في احرازه اصالة عدم الحدث.

واما الاستدلال باصالة 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 امثال 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 المثلين وايجاد الموجود بعدم 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 في هذه الصورة ليس الا مفاد ما دل على اشتراط الطهارة



لصحة الصلوة كالاية والروايات ومن هنا ظهر عدم المنافات والمعارضة بين قوله اذا استيقنت انك احدثت فتوضاً وبين قوله اذا توضأت فاياك ان تحدث وضواً ابدا 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 كالأستدلال بالاية طي في الاستدلال واكتفاء ببعض اجزاء الدليل وليس من قبيل التمسك بالعموم عند الشك في المصدق 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 و تحقق 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 فى الطهارة فى وجوب تحصيل الطهارة فترى فى بعض المتون توحيد حكم العلم بالحدث والشك فى الطهارة والشك فى التقدم والتأخر مع اليقين بالامرین .

ولو عام بالحالة السابقة و علم التعاقب او التوالى مع اتحادهما وعدم احتمال تعدد احدهما يرتفع شكه بالتردى ويعلم بالحالة الحاضرة فلو كان محدثاً قبلهما و علم 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 الحدثين فلا يتعين تأخر عن الطهارة في الصورة الاولى والحدث في الثانية وهو فاسد فان عبارته رحمه الله ناطقة يكون الحدث ناقضاً للطهارة 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 لناطقة 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 المندفع بالاستصحاب .

وقال رضوان الله عليه في القواعد و لو تيقنهما متحدين متعاقبين وشك في المتأخر فان لم يعلم حاله قبل زمانهما تطهر والا استصحبه ومراده من قوله استصحبه 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 اورد اغتر بظاهر قوله فى القواعد استصحبه 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 والاقرب ان نقول ان تيقن الطهارة والحدث متعاقبين ولم يسبق حاله على علم زمانهما تطهروا وسبق 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 بصد الحالة السابقة فلو كان متطهرا تطهر لانه محدث ولو كان محدثاً لا يجب التطهير لانه متطهر لان الاول تيقن بانتقاض طهارته بالحدث ولم يتيقن زوال الحدث المزيل للطهارة والثاني تيقن بزوال حدثه بالطهارة ولم يتيقن بانتقاض طهارته المزيله للمحدث لاحتمال توالي الحدثين و حدوث اخدهما 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 وانتقاضها 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 مزيله لصد 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 التوالى لا اثر له لان المناط هو العلم بالزوال لا العلم بما يزيل على تقدير مجهول وهو النعاقب .

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 الصورتين 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 يتقن 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 احدهما 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 يكفى فيه عدم العلم بها وعدم اقتضاء الاستصحاب لها ولا يحتاج الى اليقين بالحدث لكن هذ 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 لمانع لجريانه 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 و ليس 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 نضم الى العلم السابق على الحاليين فكيف يجعل ما نعا لجريانه .

والحاصل ان صورة العلم بالحالة السابقة والجهل بالتوالى والتعاقب يرجع امرها الى اليقين بالطهارة والشك في الحدث او الى اليقين بالحدث والشك في الطهارة لانها ليست خارجة عن هذين الفرضين ولذا قال الشهيد قده في الذكرى ان القول باخذ ضد الحالة السابقة فى صورة العلم بالحالة السابقة والجهل بالتوالى والتعاقب لو تم 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 قده لو تم يكشف عن عدم قطعه بتماميته ولعل نظره الى المناقشة المذكوره .

فيظهر من كلامه قده 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 في الطهارة مع تيقن الحدث والعكس فلا يخفى مافيه 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 الرافع 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 الرافع 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 ما ذكره 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 و ان لم يعلم تأثيره . فالاصل بقائه وان لم يكن ناشئاً انتهى.

وفيه ان المناطق في جريان الاستصحاب ومحقق مورده هو الشك في لحوق الطهارة والحدث في الصورتين اعنى الشك في لحوق ما يصاد 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 فقله قده لان كلامهم في المسئلتين مفروض الخ لا يوجب تغاير الفرضين لوحدة المناطق 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 المداقاة 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 المناطق 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 فاقتدح ان مقتضى الاستصحاب هو الاخذ بضد 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 و اما 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 اللحاظ 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 هو 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 امرأ 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 المعتبر فليس خصوص متساوى الطرفين لعدم تأثير الرجحان مالم يصل الى مرتبة يوجب الاطمينان ولم يدل دليل على اعتباره.

ولوتيقن ترك عضو من اعضاء الوضوء او جزء منه أتى بالمتروك وبما 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 التابع الذى هو المعيار فى تحقق الموالاة ففى صورة الجفاف يختل امر الموالاة لعدم ما يحققها من التابع والبلل النازل منزلته الا اذا فرض حصول التابع 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 وصلوى 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 و قدروى توقيت الدرهم ابن سعيد عن زرارة عن ابي - جعفر وابن منصور عن زيد بن على و منه حديث ابي امامه عن النبي صلى الله عليه وآله انتهى.

ص: 287



وهذا التفصيل من متفرقات هذا المحقق رضوان الله عليه والروايات التي استدلت بها على التفصيل ليست مذكورة في كتب الاصحاح رضوان الله عليهم كما صرح به شيخنا الانصاري قده قال في كتابه في الطهارة بعد نقل خلاف ابن الجنييد والروايات المذكورة ولم يذكر اصحابنا فيما حضرني من كتبهم في الاخبار والفتاوى شيئاً منها ثم قال نعم ذكر الصدوق انه عمل ابو الحسن 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 ينافي اطلاق القول بالاعادة اى اعادة ما بعد الموضع ولا يمنعنا مانع من تقييد مرسله الصدوق عليه الرحمة بما روى الاسكافي قده الا ان مخالفة الاصحاح بمكان من الجرئة والجسارة سيما مع موافقة مذهبوا 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 قال اذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدر اغسلت ذراعيك ام لا فاعد عليها وعلى جميع ما شككت انك لم تغسله او تمسحه مما سمي الله مادمت في حال الوضوء فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وصرت في حال اخرى في صلوة او غيرها فشككت في بعض ما سمي 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 وضوئك 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 اذا كنت قاعداً على وضوئك و ان تجاوز عن محل المشكوك فيه فالمشغول بمسح الرجل اذا شك في غسل الوجه يجب عليه الاستيناف واعادة غسل الوجه وما بعده فلا- يكفى 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 الامر 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 و ليست 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 للانتزاع 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 قال اذا شككت في شيء من الوضوء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه و يتضح 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 من قوله في غيره هو غير الوضوء

وحينئذ 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 للآخر واما الغسل فهو فعل واحد هو غسل جميع البدن ولكن المناط 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 اصالة عدم الاتيان و اصالة عدم الانتزاع واصالة 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 لاخبار 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 الا في بعضها لانه اذكر لا يدل على انها امارة 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 اى شرط صحة الوضوء كاطلاق الماء او باحته فالامر فيه اوضح لما عرفت من عدم جريان قاعدة الفراغ في المقدمات فشرائط 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 وشرائطه سوى الطهارة المنتزعة من الاجزاء والشرائط وليس كل واحد من الاجزاء والشرائط الا مقدمة داخلية أو خارجية للطهارة .

واعجب من هذا الحكم الحكم بالصحة بالنسبة الى الافعال المستقبلية فلامستند 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 ومدليل اخبار التجاوز .

فمحصل ما بيناه ان اجزاء الوضوء من الغسلتين والمسحيتين و شرائطها 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 والشرائط 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 في احراز الفراغ في الصورة المفروضة اى صورة العلم بالتلبس بالوضوء فذكره في الرواية لاجل كونه من احد الامور التي يتحقق بها الفراغ بل اظهرها ففي صورة العلم بالتلبس يكفي الانصراف عن العمل واما الدخول في الغير فيجب في صورة الشك في التلبس بل يجب في هذه الصورة ان يكون الغير الذى دخل فيه امراً مرتباً على العمل المشكوك فيه كالمشروط المرتب على الشرط او الجزء اللاحق المرتب على سابقه في 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 .

و سيجيء في بيان قاعدة الفراغ انه يتحقق بامرین احدهما الدخول في الغير و ثانيهما 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 و عدم الدخول فيها.

واما في صورة التلبس بالوضوء و الفراغ عن افعالها فلا- يجب الدخول في امر مرتب على الوضوء بل يكفي في 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 في الغير اذا كان المشكوك فيه التلبس ولا يعتبر الدخول في الغير اذ اعلم التلبس بالعمل وشك في جزء او شرط فذكر الدخول في بعض الروايات مع فرض

التلبس فمن باب التمثيل اوكونه من اظهر مصاديق التجاوز فانظر الى صحيحة محمد بن مسلم او موثقة عن أبي جعفر قال كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هوترى انه 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 فالمناط في عدم الالتفات بالشك هو تحقق المضى المتحقق بالامرين فهذه الرواية مستفاد منها قاعدة كلية شاملة المصورتين المذكورتين لما عرفت من ان المضى هو المناط في تحقق مورد القاعدة وتقرب من هذه الرواية موثقة ابن - ابي يعفور في الدلالة على كون المناط هو المضى المعبر عنه فيها بالتجاوز قال ابو عبد الله اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه فانه بين اول المناط الدخول في الغير ثم جعل تمام المناط 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 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 فترى ان الامام قد اكتفى في عدم الاعتناء بالشك بصرف القيام من العمل والفراغ منه بقوله 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 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 له 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 المعتبرة فيه ولا اقل من الاعم .

وكذا يدل عليه صحيحة زرارة عن أبي عبد الله 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.

وحيث ان المراد من قوله الا 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 الحسنة على ما بينا سابقاً من عدم اعتبار الدخول في المقدمات كالتنهوض والهوى

لان الامام اعتبر الدخول في السجود في الشك في الركوع و اعتبر القيام في الشك في السجود وهو 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 باختلاف 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 الام 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 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 النكته حيث قال 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 فلا تجرى قاعدة الفراغ بل هو من موارد جريان الاستصحاب والخارج من مورده هو الشك الناشئ عن احتمال الغفلة لا الاعم منه ومن الشك الناشئ عن احتمال التعمد فللهذه الرواية ظهور لفظي في كون الشك هو الناشئ الغفلة كما ان للروايات الاخر ظهور انصرافي فلاوجه للحاق صورة الشك في التعمد بصورة الغفلة وقد يدفع احتمال تعمد الاخلال بان افساد الوضوء حرام فلا يحتمل فعل المسلم عليه وهذا من غرائب الكلام فان الاصل الاولي في المقام هو استصحاب عدم تحقق المشكوك وانما خرج عن هذا الاصل على وجه اليقين هو احتمال الغفلة والشك الناشئ عنها وبقي الباقي على الاصل الاولي 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 منظورتين 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 تحليل الحائل لعدم كون الشك ناشئاً عن احتمال الغفلة للقطع بوجود الحائل وعدم التحليل فهذا المورد ايضا من موارد الاستصحاب لعدم ما يخرج منه ومثل هذا الشك في عدم شمول الروايات له الشك الذي يحصل بعد الفراغ لوراي بعده شيئاً شك في حجبه للبشرة مع قيام احتمال حجبه وهذه الصور قد استشكل شيخنا الانصاري (ره) شمول الروايات لها وجعل بعضها اشكل من بعض آخر لكن التأمل التام يرشد المتأمل الى اليقين بعدم شمول الروايات لاختصاصها بالشك الناشئ 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 يرجع الى الشك في الفراغ لان الشك

فيه لم يتيقن الفراغ لتوقف تحقق الفراغ بالفراغ عنه فالتفصيل لاجل احراز الفراغ الذي هو موضوع قاعدة المصنى والفراغ .

وبعد التأمل يظهر ان هذا 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 هذا الحكم بين الغسل و بين الوضوء بعد حصول الفراغ بالانصراف والصيرورة الى حال اخرى بعد التلميس او الدخول في الامر المرتب عليه مع عدم التلبس والاختلاف فيهما باعتبار الموالات في الثاني دون الاول لا يوجب الاختلاف في هذا المقام حتى في الجزء الاخير واما الاتيان 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 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 الموالات في الغسل فلا اثر له بعد تحقق ومع عدم التحقق بالمناط فكذلك ايضاً.

نعم يمكن القول بعدم تحقق الفراغ اذا كان من عاداته عدم الموالات فحينئذ يجب عليه الاتيان بالجزء الاخير اذا شك فيه وما قبل الاخير اذا شك فيهما لا يترك الاحتياط من لم يكن له عادة في الموالات وعدمها سيما مع غلبة العدم واما التيمم فهو كالوضوء في هذا الحكم من غير فرق لاعتبار الموالات 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 الموالات

فى الوضوء والتيمم فمع اختلال امرها فيهما استأنف والروايات الدالة على هذ المعنى كثيرة فانظر الى قول الصادق في حسنة الحلبي اذا نسى الرجل ان يغسل يمينه فغسل شماله ومسح رأسه ورجليه فذكر بعد ذلك غسل يمينه وشماله ومسح رأسه ورجليه وان كان نسي 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 في الفقرة الأولى وربما قيل ان هذ الحكم تقيية من الامام لموافقته للعامة وفيه ان قوله ومسح رأسه ورجليه لا يناسب التقيية كما ان رواية على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر بحمل على ما بيناه لا على التقيية قال سئلته عن رجل توضأ ونسى غسل يساره فقال يغسل يساره وحدها ولا يعيد وضوء شيء غيرها.

ولوجدد ندباً وصلى ثم ذكر اخلال عضو من احدى الطهارتين فعلى القول بوجوب نية الوجه او الرفع والاستباحة اعاد الطهارة والصلوة لجواز وقوع الخلل فى الأولى وعدم كفاية الثانية لانتزاع الطهارة منها.

واما على ما بينا سابقا من عدم وجوب ما ذكر فلا يجب الاعادة لانتزاع الطهارة من احد الطهارتين.

ولو توضأ وصلى فحدث وتوضأ وصلى اخرى وذكر الاخلال فى احد الوضوئين فاحدى الصلوتين باطلة قطعاً فلو كانتا مختلفتين فى الكيفية او العدد اعاد كليهما لتحصيل براءة الذمة واما مع اتفاقهما فى الكيفية والعدد اعاد ذلك العدد مرة ينوى فيها ما فى الذمة لان الفائتة تعين واقعى فاذا نوى ما فى الذمة نوى الفائتة ولو كان الشك فى واحدة من الخمس من يوم اعاد 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 الفائتين يعيد المقيم صباحاً ومغرباً واربعاً مرتين احدهما قبل المغرب والثانية بعدها والمسافر يجتزى بثنائتين قبل المغرب وبعدها لتحصيل الترتيب بين الفائتين واما مع عدم وجوب الترتيب فلا يجب توسط المغرب بين الرباعيتين

او الثنائيتين ولوذكر الاخلاص 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 كافيًا واما المغرب فيجب تقديمها قطعاً لوجوب الاتيان في الوقت مهما امكن ويشكل في العشاء ايضاً لخروج تمامها عن الوقت مع اتيان الصبح و رباعية 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 فاتنة اليوم فيجب تقديم الصبح واحدى الرباعيتين او تقديم ثنائية على المغرب و اتيان 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 او صلوتين من الخمس فاذا اتى بالخمس اتى بما في الذمة على التعيين والاصل هو الاتيان بالفائت على التعيين و ماورد من الاكتفاء بالثلث انما هو توسعة للمكلف وتسهيل لامره واكتفاء بالتعين الواقعي عن تعيين المكلف .

والى هذ التعيين اشار الامام جعفر بن محمد الصادق الا في مرفوعة حسين بن سعيد المروية في المحاسن فيمن نسي صلوة من صلوة يومه ولم يدر اى الصلوة هي حيث قال صلى 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 ابي عبدالله قال من نسي 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 والاخفات فسقوطهما من لوازم الاكتفاء بما في الذمة مع كون طرفي الشبهة الجهرية والاخفائية معاً وهذا وحدة الفائتة ظاهر مع واما في صورة التعدد فيحتمل قوياً وجوب اخفات الرباعية الاولى للقطع بكون احدي الرباعيتين اخفائية وضعيفا اولوية الاخفات في الثانية لقول موسى بن جعفر حين سئل اخوه علي بن جعفر السلام 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 والاخفات .

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 الايتان بها مرتين بل يمكن القول بوجوب تعيين العشاء في صورة وجوب ايتان 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 مثلا اذا انضم مع العشاء بعد المغرب فان كان مع الايتان بها قبل المغرب فيلغو و ان كان مع عدم الايتان 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 الايتان بالظهر فباطلة ايضاً .

واما تعيين الظهر او العصر فموجب لتعيين الباقيتين لما عرفت من عدم امكان

الجمع بين العشاء واحدى الظهرين مع وجوب الترتيب و اما 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 الاخلاص 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 بالثانيتين مرة للعشاء والصبح واخرى للمظهرين وعلى كل حال يؤخر المغرب عنها وفي الصورة الثانية يقدم المغرب ويأتى 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 صورتين ولغوية العصر او الظهر ولو وقع الاخلاص 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 الاخلاص 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 الثانية ثلث مرات و مغرباً بعدها لجواز وقوع الخلل في الطهارة الأولى التي صلى بها العشاء والصبح والظهر و اما لوصلى الخمس بثلث طهارات من دون ان يجمع بين الرباعيتين كما لوصلى الصبح والظهر بطهارة ثم احدث وتطهر للعصر وصلبها مع المغرب ثم احدث وتطهر للعشاء اوصلى 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 اوجبنا الترتيب على الاطلاق ولم يضيّق وقت صاحب الوقت.

وان ترك غسل موضع البول و توضاً وصلبى 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

ما ذكر زوايات .

منها حسنة عمرو بن ابي نصر عن ابي عبد الله قال قلت لابي عبد الله ابول واتوضأ وانسى استنجائي ثم اذكر بعد ما صليت قال المالا اغسل ذكرك واعد صلوتك ولا تعد وضوئك 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 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 يجرى مجرى العموم في المقال.

وهذا لدفع جيدان لم تكن الصحيحة ظاهرة في العمد و امامع كونها كذلك فليس للاستفصال مورد كي يجرى تركه مجرى العموم والظاهران في الرواية حذفان 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 في الرجل يبول وينسى ان يغسل ذكره حتى يتوضأ ويصلي قال يغسل ذكره ويعيد الصلوة ولا يعيد الوضوء ودلالتها 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 الا فقال بش ما صنع عليه ان يغسل ذكره و. ويعيد صلوته ولا- يعيد وضوئه فهو دليل على عدم وجوب اعادة الوضوء و اما على وجوب اعادة الصلوة على الناسى فلا لان الحكم كان متعمداً وحكم المتعمد لا يجري في الناسى.

واما الاستدلال لعدم وجوب الاعادة برواية هشام بن سالم عن ابي عبد الله

ص: 303



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 الاعداء 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 الاعداء 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 عبدالله قال قلت لابي عبد الله انى صليت فذكرت انى لم اغسل ذكرى بعد ما صليت افاعيد قال لا فهى وان كانت ظاهرة فى عدم اعادة الصلوة لعدم ذكر الوضوء فى السؤال الا انها لا تكافؤ لآخبار المذكورة الصريحة فى وجوب الاعداء قال فى المختلف وقال ابن الجنيد اذا ترك غسل البول ناسيا حتى صلى تجب الاعداء 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 عبدالله يقول لوان رجلا نسى ان يستنجى من الغائط حتى يصلى لم يعد الصلوة ثم رد الروايين بضعف السند لاحمد بن هلال فى الأولى وعمار فى الثانية وتضعيفه قده الروايين مطابق للواقع لخروج ابن هلال عن التشيع بل عن الاسلام كما قيل فى الرجال واختيار عمار الفطحية والروايين لا تدلان على مرام ابن الجنيد لانه قده حمل الروايين على خارج الوقت للجمع بينهما وبين غيرهما مما يدل على وجوب الاعداء ولا شاهد لهذا الجمع على ان دعواه التفصيل فى الوقت و خارجه فى نسيان غسل موضع البول فرواية عمار اجنبية عن الدعوى.

واما لوترك 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 بصحبة على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر قال سئلته عن رجل ذكر وهو فى صلوته انه لم يستنج من الخلاء قال ينصرف ويستنجى من الخلاء ويعيد الصلوة وان ذكر وقد فرغ من صلوته اجزاء ذلك ولا اعادة ويؤيدها قول الصادق فى موثقة عمار التي استدلت 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 ايضاً 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 عبد الله الا 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 الذي ذكره وفي طريقه زرعة وهو واقفى المذهب على ان فى بعض نسخ الكافى 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 ويمكن حذف كلمة ليس قبل قوله عليك الاعادة على ان الخبر مشتمل على اعادة الوضوء

وهو قد لا يقول بوجوبها وكيف كان فصحيحة على بن جعفر لا يعارضها مثل اخبار سماعه سيما هذ الخبر فضلا عن ان يقدم عليها وليس فى الاخبار ما ينافى الصحيحة فماذهب اليه ابو جعفر بن بابويه من التفصيل حقيق بالاتباع .

واما صحيحة زرارة عن أبى جعفر قال لا صلوة الا بطهور و يجزيك من الاستنجاء ثلثة احجار وبذلك جرت السنة من رسول الله واما البول فانه لا بد من غسله فلان فى صحيحة على بن جعفر اما اذا كان المراد من الطهور هو ما يطهر عن الحدث فظاهر واما مع كونه اعم من الحدث والخبث فلان المطلق لا يعارض المقيد ولا يمتنع جعل النسيان عذراً فى مورد مخصوص من موارد المطلق والاجتزاء بما يأتى الناسى فى ذلك المورد الخاص .

و محصله عدم مانعية ما يبقى على موضع النجوى فى 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 ابى مريم الانصاري التي مر ذكرها وصحيحة على بن يقطين عن ابى الحسن موسى قال سئلته عن الرجل يبول فلا يغسل ذكره حتى يتوضأ وضوء الصلوة فقال يغسل ذكره ولا يعيد وضوءه وحسنة عمرو بن ابى نصر المذكورة سابقاً وموثقته قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل يبول فينسى ان يغسل ذكره ويتوضأ قال يغسل ذكره ولا يعيد وضوءه بل وصحيحة زرارة المذكورة لاكتفاء الامام بايجاب

اعادة الصلوة دون الوضوء مع كونه في مقام البيان وذكر الوضوء في السنن.

فالاخبار الدالة على اعادة الوضوء كصحيحة سليمان بن خالد عن ابي جعفر عليه السلام وموثقة أبي بصير عن ابي عبد الله وغيرهما لا بد ان يحمل على الاستحباب لكثرة ما دل على عدم الاعادة والشيخ قده 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 أبي عبد الله 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 صلي 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 يستنبطه منها ومع ذلك فطحي المذهب ولا اعتبار بمفرداته 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 تردد به عمار لا يصح للشهادة للجمع بين الاخبار سيما هذه الرواية المشتملة على جملة من الموهنات.

ولو كان على بعض اعضاء المتوضأ التي تغسل جبيرة فمقتضى وجوب غسل البشرة وجوب نزعها مع الامكان وغسل البشرة ومع امكان غسل البشرة معها يكتفى به فلو كرر غسل الجبيرة او غمس العضو في الماء حتى تغتسل البشرة كفى في انتزاع الطهارة والمراد بالانغسال جريان الماء من عضو الى آخر لما عرفت سابقاً من اعتبار الجريان في تحقق 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 ان 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 ويظهر موضع الغسل اولاً وغسله للوضوء ثانياً ان امكن النزع والتطهير او التطهير من دون نزع ان اتفق امكانه ومع عدم امكان التطهير بوجهه فمقتضى بدلية الجبيرة وما في حكمها من الخرقه والمرارة وغيرهما عن البشرة جريان حكم البشرة عليها لان الجبيرة حينئذ صارت متحدة مع البشرة بدلاً 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 بوجود غسلها واستيعاب الغسل ما لم يدل دليل على قيام غير الغسل مقامه فلا بد من التامل التام في الاخبار الواردة في المقام .

فعن تفسير العياشي بسنده عن امير المؤمنين اللا قال سئلت رسول الله عن الجزائر يكون على الكسر كيف يتوضأ صاحبها وكيف يغتسل اذا اجنب قال يجزيه المسح بالماء عليها في الجنابة والوضوء قلت فان كان في برد يخاف على نفسه اذا افراغ الماء على جسده فقرأ رسول الله ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيماً حكم الله 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 والتبعيض المستفاد من الاية في مسح الرأس والرجل لاجل وجود الباء المفقودة في المقام وتقرب من النبوى حسنة الحلبي عن الرجل يكون به القرحة في اذعه او نحو ذلك من موضع الوضوء فيعصبها الخرقه فيتوضأ ويمسح عليها اذا توضأ قال ان كان يوذيه الماء فليمسح على الخرقه وان كان لا يوذيه الماء فلينزع الخرقه وليغسلها فان المراد من المسح على الخرقه هو المسح بالماء لا مطلق المسح على أى وج-ه 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 شايحاً في زمن الائمة ولذا ترى الراوي ان تعصيب الخرقه عنده مما لا يحتاج الى السنوال فذكره لتعصيب الخرقه كالمقدمة للمسنوال 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 لابد 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 ابالحسن عن الدواء اذا كان على يدي الرجل علام ايجزيه ان يمسح على طلى الدواء فقال يجزيه ان يمسح عليه وكذا رواية اخرى عن ابى الحسن الرضاء قال سئلته عن الدواء يكون على يدي الرجل ايجزيه يمسح في الوضوء على الدواء المطلى 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 ولعل 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 يصال 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 فيبان الغسل بعبارة المسح بالماء كان شايحاً عند الاثمة والروايات 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 دفعا للمحرج لا انه تجفف كفه الماسحة حتى لا يتحقق جريان اصلا نعم لو كان الجريان يضره بجفف من هذه الجهة وهذا امر يظهر من الخارج لا من الاخبار انتهى .

ومراده قده ان التعبير بالمسح لا ينافي وجوب الغسل الخفيف فان المسح ليس في مفهومه قيد عدم الجريان لان بينه وبين الغسل عموما من وجه ولو كان عدم الجريان مأخوذاً في المسح لكان مباحنا 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 على ان قيد المسح بالماء في النبوي الله 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 قده في جواهر الكلام .

واما صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا الحسن الرضا عن الكسر يكون عليه الجبائر او يكون له الجراحة كيف يصنع بالوضوء وعند غسل الجنابة وغسل الجمعة قال الله 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 سؤال الراوى عن وجوب غسل البشرة بنزع الجبيرة وغسل موضع الجرح المجرد فاجاب الامام بعدم وجوب غسل البشرة بل عدم جوازه وعدم جواز نزع الجبيرة والاكتفاء بغسل ما ظهر مما ليس عليه الجبيرة وترك ما لا يستطيع غسله من البشرة وقوله له ولا يعبث بجراحته يدل على عدم جواز غسل موضع الجرح لانه الاغلب في نزع الجبيرة عن موضع الكسر وغسله فسادا وكذا غسل موضع الجرح المجرد فبين حكم البشرة ظاهرها وباطنها 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 هذه الرواية مع اختلاف في لفظه وليس فيها جملة او يكون به الجراحة قال سنلت ابا ابراهيم الله 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 وكلتا الروايتين في مقام بيان حكم البشرة من دون ان تنظر الى حكم الجبيرة فلا دلالة فيهما على عدم وجوب المسح على الجبيرة كي 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 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 بغسل ما حوله الكاشف عن عدم وجوب الغسل على الجرح بل عدم جوازه لاجل هذا لضرر وهذا 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 وللصوق الموضوع المتمكن من الغسل واحسنة الحلبي التي سبق ذكرها ظهور في لزوم وضع اللصوق والمسح عليه لانها ظاهرة في عدم كون شد العصابة لاصلاح القرع وكونه لاجل الوضوء وكيف كان لادلالة 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 و بين 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 نعتمد 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 و عن 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 اتصال الرطوبة الى الجبيرة مع عدم قصد الغسل ولا المسح لم يجز ويلزمه المنع عن الوضوء والغسل الارتماسيين اشكل فلو قيل ان الواجب هو مجرد اتصال الماء الى الجبيرة سواء حصل اقل الغسل او اكثر . اولم يحصل لم يكن بعيداً ولا ينافيه الكلمات المذكورة لان معنى عدم التعبد بالغسل في كلام الشهيدين عدم ايجاب

ص: 313

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 وظهور 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 ولم يحصل بعيدة غاية البعد .

ثم قال قده ويمكن ان يراد من المسح في كلماتهم المعنى المقابل للغسل الا ان الحكم به رخصة لا عزيمة كما يشهد له استدلال المعبر والمنتهى له بنفى الضرر والحرص 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 وكشف 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 لو بل 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 وليس 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 أو 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 سئواله فتعصبها الخرقه فيتوضأ والنظر الدقيق يحكم بكونه للتوضأ ولانه احوط من الاكتفاء بغسل ما حول النجس لانه هو مع الزيادة فيغسل اولاً حول النجس بمقدار ما يمكن فيضع الجبيرة و يمسح بالماء عليها لثلاث تراتر مقداراً من الظاهر على ان الاكتفاء بغسل ما حول النجس موجب لتبعض افعال الوضوء واما التيمم فهو طهارة ترايبية اضطرارية لا يصار اليها الا بعد العجز عن المائية 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 خصوصاً 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 ما 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 وقدرته 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.

ولوكان 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 غضب الجبيرة اكتفى بالتيمم 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 الغضب 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 بنزع و يمسح على البشرة ومع عدم الامكان يمسح عليها لاتحادها معها ولا يكتفى بإيصال الماء الى البشرة بتكرير الماء او وضع العضو في الاناء لعدم تحقق المسح بإيصال الماء لان امرار اليد مأخوذ في مفهوم المسح فلا يتحقق بدونها 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 الحايل رواية عبد الاعلى مولى آل سام قال قلت لابي عبد الله 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 يؤيد هذا الان الحرج منفي في صورة عدم الاستيعاب واما رواية عمار الكاشفة عن منع الامام عن وضع المعلق على الظفر المنقطع وايجاباه 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 لاتحاده مع البشرة وبدليته 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 والحرج والخوف عن الاذية وحفظ النفس فلا يفرق الحكم بين ما كان وضع الحاجب عبنا وبين ما كان للضرورة لان الموجب لتبديل حكم البشرة وقيام الحاجب مقامها هو عدم امكان النزاع لايجاب به الضرر لا الاحتياج الى الوضع ولذا ترى أن الحاجب الموضوع يجب نزعه اذا امكن .

فقول مولينا الصادق 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 امسح عليه يكشف عن بدلية المرارة عن البشرة فى مورد تحقق الحرج و من المعلوم ان ازالة الحاجب ليس مما يمنع عقلا فعدم الاستطاعة لاجل استتباعها الوقوع فى الحرج فرواية عبد الاعلى تدل على عدم وجوب الغسل بالنسبة الى البشرة للزوم الحرج ووجوب غسل الحاجب لاتحاده معها وامره به وكون السؤال 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 البديل 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 بالقدرة المفقودة 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 المقدرة في هذه المرحلة فان سببية الاسباب و شرطية الشروط و مانعية الموانع من الاحكام الوضعية فاعطاء هذه المناصب لاربابها غير مرتبط بالقدرة 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 تقييد انضمام جميع الاجزاء في مرحلة تأثير الغسل مثلاً بحيث لا يمنع تعذر بعض الاجزاء عن تأثير الباقي وبعبارة 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 لا اجتماع الاجزاء دخل في مرحلة الموضوعية لا يجرى القاعدة لعدم تأثر غسل الباقي فانه ليس بموضوع المغسل حينئذ فظهر حال التمسك بالاستصحاب ايضاً لعدم جريانه مع الشك في الموضوع.

والحاصل ان بقاء حكم الغسل لباقي الاعضاء مع امتناع غسل البعض يتوقف على ظهور الدليل في ثبوت الحكم للموضوع على وجه البدلية العامة فيكون احتمال



اعتبار اجتماع تمام الاعضاء.

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 ببعض لا اثر له مع اعتبار اجتماع الكل فلا بد من دفع هذا الاعتبار بل مثل هاتين القاعدتين ليس من القواعد المعتمدة 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 الحائل عن غسل البثرة 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 البثرة وفي حكمها خرقة المجروح والمقروح ويجب اللصاق اذا كانت البثرة 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 و يمكن 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 القرع او الجرح او الكسر تمام العضو وتعذر الغسل والجبيرة والاصاق وجب الانتقال الى التيمم لعدم تبعض الوضوء وقوله 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

ص: 320

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 يصر 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 فى الفردوس مقامه لما مر من ان تلك الطهارة طهارة اضطرارية وتأثيرها في صحة الصلوة منحصر في حال الاضطرار لانها منتزعة مما هو منحصر فى 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 كى 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 فى 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

للعدر فبعد زواله لا يمكن بقائه 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 فالمناطق 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 ينافى 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 تنعزل عن منصب البدلية مع البقاء ضرورة ان وجود البديل كالعدم عند امكان المبدل منه مع ان تحقق الطهارة عند ارتفاع العذر في الاثناء وانتزاعها 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 وبطلاناً فلا معنى لاستصحاب الصحة بعد العلم بالبطلان والدخول في الصلوة مشروعاً لا ينافي 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 بقائه 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 الاولى وموجب للاكتفاء بالبدل فمع كشف الخلاف لا اثر المعذر المفقود المظنون الوجود كما هو الحال في جميع الاعذار .

واما تولية الغير لوضوء المتوضأ كلام بعضا 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 صدوره من الفاعل وتحققه في الخارج و ينتزع من الصدور اتصاف الفاعل به وبهذين الأمرين يتميز ان الماضى والمضارع فالتكفل لكشف التحقق هو الماضى والكاشف عن الاتصاف هو المضارع وهذا هو المراد من شباهاة المضارع بالاسم الموجبة لاعرابه فالحافظ لفعليته هو النسبة التامة فهو برزخ بين الماضى الذى هو الفعل المحض واسم الفاعل

الذي هو برزخ بين المضارع والجماد 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 قد يكون 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 .

وهذا 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 الابدليل خارج عن الأمر فما كان المراد منه هو تحقق المبدء في الخارج فقط يعبر عنه بالتوصل الى 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 قيماً مأخوذاً في مرحلة الامتثال كبناء المسجد مثلاً فامر المولى ببناء المسجد مع كونه تعبدى لا يبد من اتيان المأمور به على وجه الخضوع والاستكانة لا يجب فيه المباشرة بل خضوع المكلف قد يتحقق بتسيب اسباب البناء وهذا لنحو من الأوامر برزخ بين التعبد الصرف والتوصل المحض والتفصيل لتمييز التعبدى والتوصلى 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 والاقتدار .

والحاصل ان الامر بالشيء يتصور على وجه 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 وتسيبه وقد يكون المقصود هو تحصيل المخاطب المأمور به وحصوله من ناحيته ولو بالتسيب كما امر ببناء المسجد فيحصل الامتثال بالمباشرة والتسيب وقد يكون المقصود صدور المأمور به من المخاطب بالامر واتصافه بما امر كقول الامر اشرب هذا 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 بالتسيب وهذا معنى ان ظاهر الخطاب المباشرة .

واما 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 تنزيل شخص منزلة شخص آخر وقيامه مقامه ويترتب على هذا التنزيل تنزل عمل النائب منزلة عمل المنوب عنه فالنائب يتقرب بالعمل الى الله وحيث انه نائب عن الآخر فتقربه يحسب تقرب المنوب عنه واما 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 واتصاف المكلف بالامتثال بايجاد شخصه المأمور به وليس الاصل في 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 الأمور به على اى وجه كان من المباشرة والتسيب لان السبب ليس من نواب المسبب بل عمله يقوم مقام عمل المسبب.

واما الفرق بين التعبدى والتوصلى فالاجل 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 في الفردوس مقامه من ان ظاهر الخطاب المباشرة وارادة الاعم منه ومن التسيب مجاز لا يصار اليه الامع القرينة بل هو ابعد من ارادة خصوص التسيب في مثل قوله يا همام 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 في 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 يكفي في وضوح استحالة المجاز والحقيقة في الحرف والهيئة فالمراد من الظهور هو ما عرفت من اصالة الاتصاف بالمعنى الذي مر ذكره .

وقد يستدل بخبر الوشاء حيث نهاه الرضا لا ان عليه الماء للوضوء يصب

واجاب عن قوله لم تنهاني ان اصب عليك الماء اتكره ان اوجر بقوله توجرت انت واوزر انا وقال في جواب قوله وكيف ذلك اما سمعت الله عزول يقول لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه احداً وها انا اتوضأ فممن كان يرجوا المصلوة وهي العبادة فاكره ان يشرك فيها احد وكذا بقوله للمؤمن 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 فقيل 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 فمما ذكره الرضا عين ما ذكره جده المرتضى .

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 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 وامثالها 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 كي 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 واردة ذلك المعنى الواحد في مقام الاستعمال وسراية الحكم



المتعلق بهذا المعنى الى موضوعات متعلقة به فالاشراك الذى مادته الشرك استعمل 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 وجه 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 استعمل فيه اللفظ بل التعدد فيما يتحقق به فلا يستلزم صحة الروايات استعمال اللفظ الواحد فى معينين او اكثر.

واما 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 استعمل 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 ولذا اورد عنه انه لا يعرف القرآن الا من خوطب به فبعد ما ورد تفسير الاية وبيان المراد منها عنهم 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. واما فى صورة الاضطرار فمقتضى ما عرفت من كون الاصل هو الانصاف والمباشرة وعدم صحة الموضوع بغير المباشرة الا ان يدل دليل على الاكتفاء بعمل الغير مع عجز المكلف عن المباشرة .

فقد يقال بان استعمال الاوامر فى الأعم من المباشرة والتسبب وثبت قيد المباشرة من الخارج فلا بد من الاقتصار على صورة التمكّن وقد سبق ان الاصل فى الامثال هو اتصاف المكلف بالمأمور به وليست المباشرة والتسبب مما استعمل الاوامر فيه لان المستعمل هو المادة والهيئة يوجد البعث ولا يستعمل فى معنى من المعاني وليست المباشرة من قيود الامر الاستفادة من الخارج حتى يقتصر على صورة التمكّن لما عرفت من ان الأصل فى 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 فى المقام لان الافعال منشأ لانتزاع الطهارة وهى . صفة للمكلف متحدة هـ - مع الافعال فى الخارج فالتفكيك بين موجد الافعال وبين المتصف بالصفة المنتزعة منها على خلاف الأصل يتوقف على دليل يدل على الاكتفاء بحصول الغسل والمسح فى مرحلة المنشأية .

واما ما يقال ان تقوم الفعل بالمحل الخاص ليس ما دون من تقومه بالفاعل لاشتراك الفاعل والمفعول فى تقوم الفعل فمقتضى تفريع سقوط مباشرة المسح للبشرة فى رواية عبد الاعلى على نفي الحرج سقوط مباشرة المكلف عند عجزه و جواز توليته للغير فمما لا ينبغى 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 لتحقيق الكلام بخلاف الفاعل الذي هو ركن فى الكلام الموجب ذهابه ذهاب النسبة الموجب لبطلان الكلام على ان قيام المرارة مقام البشرة ما استفدناه من تفريع سقوط المسح على البشرة على نفي الحرج لعدم دلالة عليه بل المفيد له قوله امسح عليه بعد حكمه بسقوط المسح على البشرة واستدلالة بنفى الحرج مع ان سقوط وجوب مباشرة الماعب ثابت مع فرض ثبوت الحرج ولا يحتاج الى نفيه لان المفروض تعذر مباشرته انما الكلام فى 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 التويخ 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 الوجع 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 الممتن 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 استدل به في المعتبر 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 ومعنى حرمتها عدم صلاحية الافعال لانتزاع الطهارة له لا الجواز والحرمة الشرعيين بمعنى ترتب العقاب وعدمه.

والحاصل ان ما استدلوا به على وجوب التولية ليس مما تظمن النفس به فيبقى الاصل الأولى على حاله اعني اصالة المباشرة بالمعنى الذي عرفت وحيث 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 لانهما مفهومان متغايران وكون المدرك هو الاجماع لا يوجب اشتباهاها 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 والمسح في التولية لا بد ان يكون من العاجز والمتولى يساعده في وضوئه ولذا اتفقوا على ان المتولى في التيمم يمسخ 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 تحتهما له ان يكتفى به ومع عدم الكفاية فلا بد من نزعهما مقدمة لايصال 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 وان حصل الاطمينان بدون التحريك فان اكثر المستحبات لحفظ الواجبات فلا مجال 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 تبين عدم وصول الماء اليه الموجب

للاعادة والى هذا المعنى ينظر رواية الحسين بن ابي العلاء عن ابي عبد الله حيث قال سئلته عن الخاتم اذا اغتسلت قال حوله من مكانه وقال في الوضوء تديره فان نسيت حتى تقوم في الصلوة فلا أمرك 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 المنع 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 واختصاصه 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 لا من 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 يبدله 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 قده لم يتعرضوا بهذا الفرع بالخصوص فكيف يكون اجماعاً والامر في السيرة اشكل كما قرره قده 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.

و يدل على لزوم النزاع او التحريك الموجبين للميقين بوصول الماء صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر قال سئلته عن المرئاة 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 المتوضاً جريان الماء تحته وعدمه فاجواب الامام 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 بمكان 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 مطابقاً لما في الصدر.

وقال الانصارى قده وقد 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 المقييد 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 للمتمييد بماعده اذ بصير 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 فلا مناص من حمل هذ الكلام بما يوافق منطوق الصدر ثم قال قده ومن هنا يعلم عدم جواز الترجيح بكون الصدر منطوقاً لان المفهوم اذ اجبى 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 المفوم 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 المرئة 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 بالمحدث الأصغر فضلاً 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 اتحاداً معنوياً 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.

ففي رواية ابراهيم بن عبد الحميد المصحف لا- تمسه على غير طهر ولا جنباً 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 و اعتذر بعدم كونه على وضوء ففي مرسله حريز انه قال لولده اسماعيل يا بني اقرء المصحف فقال



انى لست على وضوء قال لاتمى الكتاب ومس الورق واقراء 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 عن قرء من المصحف و هو على غير وضوء قال لا بأس ولا يمس الكتاب .

قال الانصارى فده بعد تضعيف الاجماع المدعى في المقام بوجود المخالف والاية بعدم تماميته الدلالة لاحتمال رجوع الضمير الى الكتاب المكنون مع ان رجوعه الى القرآن لا يخ عن نوع من الاستخدام لائن الموجود في الكتاب المكنون غير النقوش الموجودة في الدفاتر فان للقرآن الكريم وجودات مختلفة باعتبار وجوده العلمى والكتيبى واللفظى.

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 الكتيبى 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 الظاهرى و اما على ما هو الحقيق بالاذعان 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 كتيبى ولا ينافي ايضاً ما نحن في صدد اثباته لان معنى الآية حينئذ والله يعلم ان القرآن المحفوظ عند الملك مما لا يمس الا المطهرون وحيث ان حقيقة القرآن مما لا يمكن فيكون المراد القرآن بوجوده الكتيبى

وعلى هذا الفرض يتعين رجوع الضمير الى القرآن كما ان ظاهر الكلام ايضاً يؤيد ذلك لان لفظ القرآن في هذه الاية ركن للكلام والكتاب المكنون من متعلقات الكلام فالاحكام المذكورة في هذه الاية راجعة الى ما هو الركن في الكلام .

واما الاستخدام مع كونه جازيا في الكلام بل مما يزيد في فصاحته انما يتحقق اذا قصد من الضمير معنى يغاير معنى المرجع والمقام ليس كذلك لان النقوش وجودات كتبي للقرآن كما اعترف به قده ووجود الشيء لا يغاير الشيء بل الوجود والماهية متحدان في الخارج بل نقول ان المراد من الضمير عين ما هو المراد من المرجع اعنى حقيقة القرآن ولا- ينا في 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 في الدفاتر الذي 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 الخارجي 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 في رواية عبد الحميد على حرمة المس .

واما اشتمال الرواية على غير المس لا يمنع من الاستدلال بالاية على حرمة المس على ان النهى الذي هو الزجر عن المنهى له درجات فلا يمنع مانع من ارادة بعض الدرجات بالنسبة الى بعض المنهيات .

واما المرسله والصحيحة فليس فيهما ذكر غير المس الا- انهما دليلان مستقلان ليس فيهما استدلال بالاية واما ارادة الادراك من المس واردة الملكة المنزهين عن المعاصى او مطلق المعصومين من لفظ المطهرون لظهور لفظ المطهر في من طهره غيره فلايتنا في 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 المنشأية 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 لا يقال 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 شؤون 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 وعظمته ومراقبة تعظيمه وتجليله وتوقيره وتعظيم امائه وخلفائه ونازلى منزلته لاستتباع تعظيمهم لتعظيمه 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 الفقهيية التكليفية ولكن يجب في معرفتها قريحة و قتاده 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 واعرابه ويمنعون 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 واردة 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 يامره 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 التطهير 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 وعدم 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 الملكة مانعاً فان نوع الانسان اهل لكلا الامرين الحدث والطهارة اما الاول فهو امر قهري يتحقق بتحقيق منشأ واما الثاني فيتوقف حصولها بما يتوقف على التمييز فغير المميز يمنعه الولي

عن المس لرجوع امره اليه .

واما معنى المس فهو امر عر في يعرفه كل احد وهل يختص الماس بما تحله الحيوة من اعضاء الشخص او يعم جميع الاعضاء او يختص الشعر مما لاتحله 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 في الشعر وتردد في السن والظفر فالمناط هو صدق المس لانه الموضوع للحرمة ومع الشك في الصدق تجرى اصالة 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 في القراءة سواء كان كاشفا عن مواد الكلمة او هيئاتها وسواء كان كاشفاً بنفسه او كان موجباً لكشف غيره ولا فرق بين ما يتلفظ به حين القراءة وبين ما كتب رسمياً وان لم يتلفظ به ولا بين الاصل وبين البدل المقلوب من حرف آخر فيدخل في الممسوس الكلمات والحروف وما يقوم مقام الحرف كالشدة وهمزة الوصل والحروف المبدلة بغيرها في الادغام والقلب ولا ينافي حرمة مس البدل اذا كتب بالحمرة 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 في المجتمع منها والمتفرق كالايات المكتوبة في الكتب الفقهية وكتب الاحاديث .

واما المصنوع بالمقراض فان كان المقر و هو الباقي من القرطاس او غيره فلا اشكال في حرمة مسه وان كان المقروه والمأخوذ فالكاشف هو ما يخلو عن القرطاس و الباقي بمنزلة البياض من السواد المكتوب فلا حرمة في 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 سئلته هل يمس الرجل الدرهم الابيض وهو جنب الحديث على كون الدرهم محكوكا بحيث يكون الباقي كالبياض من السواد او بان الاخذ لا يلازم المس واما ما يحدث عن تقطر الارض وسفيان الرياح فليس من القرآن بل من تركيبات الواهمة وتوهماتهما وان لم تكن توهما صرفاً .

واما المشتركات فيتوقف حرمة مسها على طرو عنوان 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 الاولى 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 التصرف فى مرحلة الخروج مع تعليمات المذكورة فيها فجعل الخروج كالعدم مع العمل بتلك التعليمات

ص: 341

حيث قال 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 بالناقض 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 والمسحتين 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 والاختبار 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 قال قلت لابي عبد الله 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 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 الاسئل عن تقطير البول قال يجعل خريطة اذا صلى مشتمل على بعض ما في الصحيحة فلان منافات 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 لتزليل بالنسبة الى الصلوتين بتأخر الاولى وتعجيل الثانية والاكتفاء باذان واحد واقامتين فلا تأثير للتزليل 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 وبقية الاخبار اکتفی ببعضها ولا تنافی 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 بيان 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 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 عن المبطلون فقال يبني على صلواته وهي ان كانت مطلقة الا انه يجب حملها على صورة عدم السعة ضرورة ان البناء على الصلاة والتطهير في اثائها من وظائف المضطر ولا يضطر من وسعه اتيان الصلاة مع الطهارة ولذا قيد ابو جعفر في الصحيحة الاخرى لمحمد بن مسلم صاحب البطن الغالب حيث قال صاحب البطن الغالب يتوضأ ثم يرجع في صلاته فيتم ما بقي وهذا لعلاج في صورة امكان اتيان الصلاة مع الطهارة ولو منجزاً لان الامر بالوضوء والرجوع في الصلاة وتتميم

ما بقى بوقوع الصلوة مع الطهارة وهذا 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 المانع 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 في الطهارة التي هو الشرط والثالث لما ورد في السلس اعنى صحيحة حريز والاول احوط ثم الثالث والاحوط منهما الوضوء لكل صلوة والاعادة في الوقت مع فرض البرء فيه والقضاء في خارج الوقت بعد البرء لما بينا سابقا من ان الاصل الاولى هو عدم تنجز الوجوب وعدم ورود نص المعالج في هذا الفرض.

ومن هنا يظهر حكم من يستمر به الحدث غير السلس والبطن فيحتاط بعد الوضوء لكل صلوة بالاعادة والقضاء في الوقت والخارج بل هو يحتاط هذ الاحتياط مع عدم الاستمرار وامكان اتيان الصلوة مع الطهارة بتجديدها في الاثناء والوضوء لكل صلوة او الجمع لما عرفت من ان مقتضى اشتراط الطهارة في صحة الصلوة عدم تنجز الوجوب مع فقدها ولم يرد في الشرع ما يبين حكم غير السلس والبطن وورود العلاج فيهما لا يفيد في غيرهما لان القياس ليس من مذهب الامامية

واما سنن الوضوء فهي امور.

منها السواك وهو امر مطلوب محبوب في الشرع بالاصالة من غير ملاحظة اقترانه لعبادة من العبادات لما فيه من الخصال الممدوحة من تطهير الفم وتجلية البصر وترضيه الرحمن وتبيض الاسنان وشد اللثة وتشتهي الطعام والاذهاب بالبلغم والازدياد في الحفظ وتضعيف الحسنات وتقريح الملائكة واذهابه بالحفر اى صفرة الاسنان فلاجل تلك الخواص صار من المنذوبات والسنن ذاتاً ويزيد في استحبابه مع اقترانه بالوضوء وعند قراءة القرآن وعند الصلوة.

لقول النبي في وصية لأمير المؤمنين وعليك بالسواك عند كل وضوء

ص: 345

وروى الصدوق عن النبي قال لعلى على عليك بالسواك عند وضوء كل صلوة و فى المقنع قال قال رسول الله في وصيته الامير المؤمنين عليك بالسواك عند وضوء كل صلاة وعن محمد بن اسماعيل رفعه الى ابي عبد الله في وصية النبي العلى وقال عليك بالسواك لكل وضوء وكذلك في مرفوعة ابراهيم بن عمر اليماني قال قال رسول الله لعلى 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 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 الروایتين هو ما كان على وجه الوجوب لثبوت الاستحباب.

و معنى استحبابه عند الوضوء توفيره لثوابه وتكميله للطهارة المنتزعة عنه ولذا قال السواك شرط الوضوء ولو نسي قبل الوضوء يستاك بعده لان معلى بن خنيس روى عن ابي عبدالله قال قلت ارأيت ان نسي 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 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 وافضلية 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 الأمرين .

ومنها الاعتراف باليمين لان الوضوء فعل شريف يناسب اليمين ولما ورد انه يحب التيامن في ظهوره وشغله وشأنه كله ولبعض الوضونات البيانية ولقوله في حكاية وضوء رسول الله في العرش انه يلقي الماء بيمينه فلاجل ذلك صار الوضوء باليمين ولكن في غير واحد من الاخبار الاعتراف باليسرى لغسل اليمنى و يحتمل ان يكون ذلك لبيان الجواز او لتقديم الاسهل فيدل على ان استحباب الاعتراف باليمنى يختص لغسل الوجه واليسرى و اما الاعتراف لغسل اليمنى فيتلخبر بين اليسرى لكونه اسهل وبين اليمنى بادارته الى اليسرى لشرافة اليمنى.

ومنها التسميه ورجحانها من ابداه البديهيات في شرع الاسلام لكل امر ذیشان حتى ورد ان ما لم يبدء بالتسمية هو الابتر مضافا الى انها زاجرة الشياطين و دافعة لوسا وسهم الموجبة للنقص في العبادة.

وفي مرسله ابن ابي عمير عن ابي عبدالله 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 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 مرسله ابن ابي عمير عن ابي عبد الله قال ان رجلا توضأ وصلى فقال له رسول الله اعد وضوئك وصلوئك ففعل فتوضأ وصلى فقال له النبي اعد وضوئك وصلوئك ففعل وتوضأ وصلى فقال له النبي اعد وضوئك وصلوئك فأتى امير المؤمنين فشكا ذلك اليه فقال له هل سميت حيث توضأت قال لا قال

سم على وضوئك فسمى وتوضاً وصلّى فاتى النبي فلم يامرّه ان يعيد.

فليس مما يناسب شأن النبي ولا- المعروف من اخلاقه فكيف يأمر الرجل باعادة الوضوء والصلاة لاجل نقص فى وضوئه 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 فده ففى غاية البعد لان امير المؤمنين قال له هل سميت حيث توضأت وقد مر فى مبحث النية ما يرشدك الى بعد هذا الحمل وامّا 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 وبطلانها بتركها عمدا فلا نعرف به قائلًا من الامامية بل قال به احد من العامة مستنداً الى قول النبي 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 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 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 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 الاربعمائة قال لا يتوضؤ الرجل حتى يسمى يقول قبل ان يمس الماء بسم الله وبالله اللهم اجعلنى من التوابين واجعلنى من المتطهرين فاذا فرغ من ظهوره قال اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمداً عبده ورسوله 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 قال بينا امير المؤمنين الا 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 ربح الجنة واجعلنى ممن يشم ريحها وطيبها وريحانها ثم تمضمض فقال اللهم انطق لساني بذكرك واجعلنى ممن ترضى عنه ثم غسل وجهه فقال اللهم بيض وجهى يوم تسود فيه الوجوه ولا تسود وجهى يوم تبيض فيه الوجوه ثم غسل يمينه فقال اللهم اعطنى كتابى بيمينى و الخلد فى الجنان بيسارى ثم غسل شماله فقال اللهم لا تعطنى كتابى بشمالى ولا تجعلها مغلولة الى عنقى واعوذ بك من مقطعات النيران ثم مسح رأسه فقال اللهم

عشني رحمتك وبركاتك وعفوك ثم مسح على رجليه فقال 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 ما قلت خلق الله له من كل قطرة ملكا يقدسه ويسبحه ويكبره ويهلله ويكتب له ثواب ذلك والاخبار كثيرة في هذا الباب 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 الهاشمي 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 لا يدري حيث باتت يده فليغسلها فعلى غسلها وعدم ادخالها في الماء بعدم علمه بيتوته اليد لان مع عدم العلم يتحقق الاحتمال واحتج احمد على ما حكى عنه بقوله اى النبي اذا استيقظ أحد من نومه فليغسل يده قبل ان يدخلها الاناء ثلاثاً فان احدكم لا يدري اين باتت يده ولفظ ثلاثاً ليس في روايات الخاصة عند اليقظة ولا يدل على الوجوب التعليل بعدم العلم و قوله الله فليغسل يده كقول الصادق فليغسلها يدل على الاستحباب المؤكد لمكان التعليل.

وروى حريز عن أبي جعفر قال يغسل الرجل يده من النوم مرة و من الغائط والبول مرتين ومن الجنابة ثلاثاً واعتبار المرتين في البول في صورة اجتماعه مع الغائط لان الحلبي اعنى عبيد الله بن علي قال سئلته عن الوضوء كم يفرغ الرجل على يده اليمنى قبل ان يدخلها في الاناء قال واحدة من حدث البول واثنتان من حدث الغائط وثلاث من الجنابة ويحتمل قويا افضلية المرتين في البول وقال محمد بن علي بن الحسين قال الصادق لا اغسل يدك من البول مرة ومن الغائط مرتين ومن الجنابة ثلاثاً .

ومنها المضمضة والاستنشاق وهما امران مندوبان محبوبان لما فيهما من الخواص مع قطع النظر عن اقترانهما مع الوضوء لانهما طهوران للفم والانف والسعوط مصححة للرأس وتنقية للبدن وسائر اوجاع الرأس ولاشتمالهما 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 قال قال رسول الله يبالغ احدكم في المضمضة والاستنشاق فانه غفران لكم ومنفرة الشيطان ولعل هذا هو السبب لاستحبابهما عند الوضوء فان اكثر المستحبات بل كلها لرغم انف الشيطان الخبيث و تبيده 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 قال ليس عليك مضمضة ولا استنشاق لانهما من الجوف ويقرب من هذه الرواية رواية ابي بصير عن ابي عبدالله.

واما رواية زرارة عن ابي جعفر قال ليس المضمضة والاستنشاق فريضة ولا سنة انما عليك ان يغسل ما ظهر فمفادها انها ليسا من الاجزاء الواجبة ولا المندوبة يدل عليه قوله 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 عايشة ان رسول الله 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 فابتدء بغسل الوجه بعد القيام ولم يذكر بينهما شيئاً.

واما رواية ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله عنهما فقال هما من الوضوء فان نسيتهما فلا تعد فيمكن ان تكون تقية لانها موافقة لرواية عايشة 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 اللا كتب الى علي بن يقطين تمضمض ثلاثاً ثم استنشق ثلاثاً و تغسل وجهك ثلاثاً الى ان قال ثم كتب توضحاً كما امر الله تعالى اغسل وجهك واحدة فريضة و اخرى اسبغاً وكذلك اليدين الى المرفقين وامسح مقدم رأسك وظاهر قدميك بفضل نداوة وضوءك فقد زال ما كنا نخاف عليك فان تغير خصوص غسل الوجه واليدين وابقاء المضمضة والاستنشاق بحالهما دليل على استحباب التثليث كما افتى به الاصحاب وفيهما افاده قده كفاية للاستشهاد على التثليث .

ثم قال بعد ذلك وفي الكافي عن الصادق فيمن نسي الاستياك قال يستاك ثم يتمضمض ثلاث مرات وفي الفقه الرضوي وقد روى ان يتمضمض ويستنشق ثلاثاً و روى 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 ولوكان 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 المتامل ان الأمر بالعكس.

وذهب ابن ابي عقيل رضوان الله عليه الى انها ليسا عند آل الرسول بفرض ولاسنة واحتج بصحيفة زرارة حيث قال قال ابو جعفر المضمضة والاستنشاق ليسا من الوضوء ورواية ابو بكر الحضرمي عن ابي عبد الله قال ليس عليك استنشاق ولا مضمضة لانهما من الجوف و عن زرارة عن أبي جعفر قال ليس المضمضة والاستنشاق بفريضة ولاسنة انما عليك ان تغسل ما ظهر وقدمر 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 في رواية محمد بن اسماعيل بن بزيع فرض الله على النساء في الوضوء ان يبدن بباطن اذرعهن وفي الرجال بظاهر الذراع .

ودلالته على الاستحباب يتوقف على اخراج لفظ فرض عن ظاهره وجعله 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 والتخير في الثانية بين الظهر والبطن لاقتضائه الاصل الاولى واما ترجيح العكس في الثانية تنفاتها الى انها لاجل الاسباغ والاختلاف

في البدنة 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 ما كان الامرة مرة .

روى محمد بن على بن الحسين رحمه الله قال قال الصادق والله ما كان وضوء رسول الله الا مرة مرة قال وتوضأ النبي مرة مرة فقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وسئل عبدالكريم بن عمر و ابا عبدالله عن الوضوء فقال ما كان وضوء على الامرة مرة وكان ممن يسبغ الوضوء ويدل على ان المراد من المرة هي الغرفة صحيحة زرارة عن أبي جعفر ان الله وتر يحب الوتر فقد يجزيك من الوضوء ثلث غرفات واحدة الموجه واثنان للذراعين وتمسح ببلة يسراك ظهر قدمك اليسرى .

و اما مرسله ابي جعفر الاحول عن ابي عبد الله 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 ابي المقدم قال حدثني من سمع ابا عبد الله يقول الى لاعجب ممن يرغب ان يتوضأ اثنتين اثنتين وقد توضأ 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 ان الوضوء مرة فريضة واثنان اسباغ ويمكن حمل مرسله الاحول على ذلك ولذا قال وضع رسول الله الناس 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 بغير تعدد الغرفة وكذلك اسباغ امير المؤمنين 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 وضوءه بغرفتين.

ولذا ورد في بعض الاخبار كمر سلة ابن ابي عمير عن ابي عبد الله 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 ومع 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 ان الوضوء مرة فريضة واثنان اسباغ يدل على ان المراد تثنية الغرفة لان الغسلة قبل الاسباغ ليست بغسلة تامة وبعد الاسباغ لا معنى لكون اثنتين 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 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 كان رسول الله 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 واثنان وتسعون درهماً ونصفاً وحيث ان الدرهم عبارة عن نصف المثقال الصيرفي وربع عشره فيكون المد بحسب المثقال الصير في مائة وثلثة وخمسون مثقالاً ونصف مثقال وثمان نصفه كما يشهد به التأمل.

وبعبارة اخرى الدرهم عبارة عن احد وعشرين جزءاً من اربعين جزء من المثقال الصير في فيكون المد مائة وثلثة 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 النبي افتحوا عيونكم عند الوضوء لعلها لا ترى نار جهنم والأمر بالفتح لا يدل على استحباب اىصال الماء الى داخل العينين لعدم وجوب كونه توطئة له وان استلزمه فلا ينافي حكم الشيخ ره بعدم استحباب اىصال الماء الى داخل العينين واحتجاجة بالا جماع .

واما صفق الوجه بالماء فما رواه الصدوق عليه الرحمة عن الصادق يكشف عن استحبابه حيث قال اذا توضأ الرجل صفق وجهه بالماء فانه ان كان نائماً استيقظ وان كان برداً لم يجد البرد وروى في التهذيب عن السكوني عن جعفر 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 فقال لا يعمق في الوضوء ولا تلطم وجهك بالماء لطما 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 افضل المجالس ما استقبل به القبلة قال الانصاري رضوان الله عليه وفي الذكرى أيضاً لم اقف على نص الاصحاب في استحباب الاستقبال بالوضوء ولا في كراهة الكلام بغير الدعاء ولو اخذ الأول من قولهم 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 و امر هم به لاجل التقية لمداومة العامة على المسح وقد جعل الرشد في خلافهم وفي رواية محمد بن حمران عن ابي عبدالله الدلالة على الاستحباب قال من توضأ وتمنل كانت له حسنة وان توضأ ولم يتمنل 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 اللا عن الوضوء في المسجد فكرهه من البول والغائط ورواية بكير بن اعين عن احدهما الا 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 بأس به وان 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 واما 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 لاجابه 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 نعتيها 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 واما ذهبنا الى مانعية النجاسة دون شرطية الطهارة منها لما عرفت مراراً ان الطهارة من الخبث امر 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 اعنى اصل عدم المانع .

ولوشك في نجاسة احدى الانثيين 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 اعنى الصلاة بالطهارة المائية ولكن روى سماعة عن ابي عبد الله الرواية تدل على وجوب التيمم حيث قال سئلت ابا عبد الله عن رجل معه اثنتان فيهما ماء، وقع في احدهما قدر لا يدري ايهما هو وليس يقدر على ماء غيره قال يهريقهما جميعاً و يتيمم و روى

عمار الساباطى عنه قال سئل عن رجل معه اثنان فيهما ماء وقع في احدهما قذر لا يدري ايهما هو وحضرت الصلاة وليس يقدر على ماء غيرهم ما قال يهريقهما جميعاً ويتمم .

وهاتان الروايتان وان كان في طريقيهما ضعف الا- ان تقارب متنيهما بحسب الالفاظ مما يوجب اطمينان النفس بصدور مفادهما من الامام وكانهما في مجلس واحد لان سماعه قال سئلت ابا عبدالله وقال عمار سئل عن رجل معه اثنان فكان السائل هو سماعه .

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 الاثنتين في 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 الاثنتين لان المحدث المتوضأ بالماء الممتنجس 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 وبقي 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 فنقطع بالضرورة ان حكمه حكمه وياتي ايضاً 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 كنظافة 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 لدنياه 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 يتجرء الى الله.

واما الاحكام الوضعية فوجودها تدور مدار وجود اسبابها وقد عرفت ان الماء

المغصوب لم يعط في الشرع وصف المطهريّة للحدث ولا للخبث فلو جهل بالغصبيّة وطهر به الخبث لم ياثم ولم يطهر المتنجس.

والتراب كالماء في هذه الأحكام قال العلامة قده في التذكرة مسألة لا يجوز الطهارة بالماء المغصوب مع العلم بالغصبيّة وكذا التيمم بالتراب المغصوب بالاجماع لانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه وهو قبيح عقلاً 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 لتوضاً 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 و عدم كفاية اطلاق الامر في هذا الموارد واستحالة ورود التجويز في الشرع.

ولو اشتبه المباح او المملوك بالمغصوب فحكم المشتبه التكليفي حرمة التصرف ولو اثم وتوضاً 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 في 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 في الشرع بالاصالة بمعنى انها لا تجب في الشرع وجوبا يستحق المكلف العقاب بتركها بحسب اصل الشرع الا ان يوجبها على نفسه بنذر او نحوه بل هي في الشرع من المندوبات يعنى كون الشخص على الطهارة محبوب عند صاحب الشرع الا نور 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 وان برائة ذمته لا- يمكن الا بها يامر عقله انه يجب عليك تحصيل الطهارة وهذا معنى الوجوب العقلى المقدمى فالمصلى بغير طهارة يعاقب لتركه الصلاة المأمور بها اعنى الصلاة مع الطهارة فالواجب هو الصلاة والطهارة مصححة لها لا ان الطهارة واجبة كالصلاة وفي عرضها فالترك الطهارة والصلاة يعاقب لاجل ترك الصلاة ولا يعاقب لترك الطهارة واما الصلاة المندوبة فمعنى اناطة صحتها بالطهارة عدم ترتب الثواب عليها بدونها فكلمة يقال في 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 واذا لم يكن مصححاً ولا مكمل 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 بشأنه 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 اذا دخلت المسجد وانت تريد ان تجلس فلا تدخله الا طاهراً ويظهر من النهى كرامة الدخول مع الحدث ايضاً ويقول 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 قال الا ادلكم على شىء يكفر الله تعالى به الخطايا ويزيد في الحسنات قيل بلى يا رسول الله 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 ولوجمع غير الطهارة الا ان الطهارة مذكورة فيه.

وقول الصادق مكتوب في التوراية ان بيوتى في الارض المساجد فطوبى لعبد تطهر 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 توطأ فى بيته ثم زارني فى بيتى الا ان على المزور كرامة الزائر الحديث .

ص: 363

ويستحب الوضوء لنوم الجنب لقول ابي عبد الله الحين سئل عن الرجل اينبغي له ان ينام وهو جنب يكره ذلك حتى يتوضأ.

ويستحب الوضوء عقب الحدث والصلاة عقب 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 سئلني من امر دينه ودينه 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 قال قال رسول الله يا انس اكثر من الطهور يزيد الله تعالى في عمرك وان استطعت ان تكون بالليل والنهار على طهارة فافعل فانك تكون اذامت على طهارة شهيداً.

ويستحب للحائض الوضوء في وقت كل صلاة وذكر الله مقدار صلاتها لرواية زرارة عن أبي جعفر قال اذا كانت المرئة طامها فلا يحل لها الصلاة وعليها ان يتوضأ وضوء الصلاة عند وقت كل صلاة ثم تقعد 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 العلى قال يا على اذا حملت امرئتك 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 و اما 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 وارتقاع 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 الآت 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 في ذيل صحيحة زرارة الاتية ولو ان رجلاً جنباً ارتمس في الماء ارتماسة واحدة اجزاء ذلك و ان 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.

فقاله في الصحيحتين اجزاء ذلك يدل على ان الواجب في تحقق الغسل وانتزاع 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 فوجب تقديم الرأس على سائر الجسد في الغسل في صورة اختيار الترتيب في الغسل .

واما مع الرمس فلا ولا فرق في سقوط الترتيب بين الورد في الماء وبين الوقوف تحت المجرى اذا كان قطر الماء كافياً لاستيعاب البدن واستغراق 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 وبين الترتيب الحقيقي لما عرفت من عدم وجوب الترتيب وما دل على الترتيب من الاخبار انما يدل على تفريق الاغتسال كما سنذكر .

واما مع الرمس دفعة واحدة فلا يدل على الترتيب خبر من الاخبار بل الصحيحتين دلنا على اجزاء الرمس عن الغسل من دون فرق بين الحقيقي والحكمي لانه لا الله ع القلق 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 رتماس ينفي وجوب ما زاد على المطلق والا لم يكن مجزياً على اطلاقه .

قال ابن ادريس قده على ما حكى عنه في المختلف بسقوط الترتيب مع الارتماس لا مع الوقوف تحت المطر والمجرى اما الوقوف تحت المجرى فقد عرفت انه اذا كان الماء بحيث يستوعب البدن يكون من مصاديق الارتماس لان المراد من الرمس احاطة الماء بجميع البدن لا ورود الشخص في الماء فقط واما الوقوف تحت المطر فله وجه ان دلت صحيحة على بن جعفر 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 وتخصيص الارتماس بمورد الورد في الماء وان كان من اظهر مصاديق الارتماس.

وبصحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر قال سئلته عن رجل يجنب هل يجزيه عن غسل الجنابة ان يقوم في المطر حتى يغسل رأسه وجسده و هو يقدر على ما سوى ذلك قال ان كان يغسله اغتساله بالماء اجزئه ذلك وجه الاستدلال انه 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 يهمل 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 الوابلة الوافرة العريضة ففي غاية الندرة فلا يكون مراد الامام الا 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 جعل كلام المعصوم على الإطلاق فالإطلاق اللفظي ينصرف إلى الفرد الممكن أو الشائع 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 بالصحيحة 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 الأشتهار بين أصحابنا الإمامية .

وفي المعتبر وهو أفراد الأصحاب ومرجع الكفاية هو الترتيب بين الرأس والميمنة والمباسر وقال في التذكرة الرابع الترتيب يبدأ برأسه ثم جانبه الأيمن ثم الأيسر ذهب إليه علمائنا أجمع والمقصود من الرابع رابع الواجبات وحكى عن الشهيد قده أنه قال في الذكرى أنه من متفرداتنا وحكى عن الانتصار والخلاف والغنية الأجماع عليه .

ويدل عليه ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح عن أحدهما 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 فما جرى عليه الماء فقدما 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 حيث قال سئلت ابا عبد الله 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 لا الله ليس في مقام بيان جزئيات كيفية الغسل .

ويؤيد وجوب تقديم الرأس حسنة زرارة بل صحيحته عن ابي جعفر اوابي عبد الله 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 الميا من 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 كاشفاً عن الكيفية من التقديم والتأخير وكان وارداً على الاطلاق فلا بد ان يحمل على ما تعارف عند العقلاء لان الاطلاق ينصرف الى المتعارف الشايح 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 لاقتصور فيها .

ومما يؤيد هذا الحكم رواية محمد بن مسلم حيث قال دخلت على ابي عبد الله فسطاطه وهو يكلم امرئة فابطات عليه فقال ادنه هذه ام اسماعيل جاءت وانا ازعم ان هذا المكان الذى احبط الله فيه حجها عام اول كنت اردت الاحرام فقلت ضعوالى الماء في الخباء فذهبت الجارية بالماء فوضعتة فاستخفتها فاصبت منها فقلت اغسلى رأسك وامسحيه مسحاً شديداً لا تعلم به مولاتك فاذا اردت الاحرام فاغسلى جسدك ولا تغسلى رأسك فتستر من مولاتك فدخلت فسطاط مولاتها فذهبت تتناول شيئاً فمست مولاتها رأسها فاذا لزوجة الماء فخلقت رأسها وضربتتها فقلت لها هذا المكان الذي احبط الله فيه حجك فان الظاهر منها وجوب تقديم الرأس 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 فى 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.

واما 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 الزمني 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 و ان وقع فيها وهم وقد تقدما مع وضوح دلالتهما 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 شيئاً قليلا في غاية القلة ضرورة عدم صدق غسل الجميع حينئذ روى حجر بن زائدة في الصحيح عن ابي عبد الله قال من ترك شعرة من الجنابة متعمداً فهو في النار والمراد من الشعرة اصلها من البشرة لما سيجيء ويتفرع على هذا الاصل اعنى وجوب غسل جميع البدن حتى اصل الشعرة وجوب تخليل ما يمنع من وصول الماء الى البشرة سوى ما استثنى من الجبيرة مقدمة بحصول غسل البشرة و وصول الماء اليها وقد ورد عن النبي ان تحت كل شعرة جنابة فبل والشعر وانقو البشرة وروى على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر في الصحيح قال سئلت عن المرثة عليها السواد والدمليج في بعض ذراعها لا تدري يجرى الماء تحتها ام لا كيف تصنع اذا توضأت او اغتسلت قال

تحركه يدخل الماء تحته او تنزعه بل الامر بالاعتسال يكفي في هذا الحكم ضرورة عدم صدق الاعتسال ما لم يصل الماء إلى تمام البدن واصول 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 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 سئله عن غسل الجنابة افض على رأسك ثلث اكف وعن يمينك وعن يسارك انما يكفيك مثل الدهن .

وفي صحيحة ربعي بن عبدالله عن ابي عبدالله الا 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 واستبعاده وصول هذا المقدار من الماء الى تحت كل شعرة سيما اذا كان كثير اكتيفا 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 قال قلت للرضا 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 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 عن ابيه عن آبائه قال كن نساء النبي اذا اغتسلن من الجنابة يبقين صفرة الطيب له على اجسادهن وذلك ان النبي أمر من ان يصبين 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 عرفا بغسل جميع البدن اما مطلقا او مع النسيان فظهر ضعف ما استدل به شارح الدروس على هذا القول.

و اما رواية عمار الساباطى عن أبي عبد الله 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 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 السلام قال سئلت عن الرجل يتوضأ ايظن لحيته قال لا وكذا رواية زرارة عن أبي جعفر انها عليك ان تغسل الظاهر ولذا اوردهما الاصحاح في باب الوضوء و استدلوا بهما وبالصحيحة على عدم وجوب التخليل في 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 في الغسل بحيث لا يبقى من البشرة شيء لا يصل اليه الماء وان اتى المغتسل بتمام ما ذكر في الرضوى فقداتي بما يكفيه حيث قال وميز الشعر بانا ملك عند غسل الجنابة فانه يروى عن رسول الله 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 النبوي المتقدم الأمر بيل الشعر وانقاء البشرة وصحيحة حجر بن زائدة المشتمل على التواعد بترك غسل الشعرة وفيهما التصريح بوجوب غسل الشعر و حسنة جميل قال سنلت ابا عبد الله عما تصنع النساء في الشعر والقرون قال لم تكن هذه المشطه انما كن يجمعنه ثم وصف اربعة امكنه ثم قال يبالغن في الغسل وفيها ظهور في وجوب غسل الشعر و ما ورد في علة غسل الجنابة ان آدم لما اكل من الشجرة دب ذلك في عروقه وشعره وبشره فاذا جامع الرجل خرج الماء من كل عرق وشعرة في الجسد فاوجب الله تعالى على ذريته الاغتسال من الجنابة وفيه اشعار بالوجوب و موثقة الساباطي عن المرثة وقد امتشطت بقرامل ولم ينقض شعرها كم يجزيها من الماء قال مثل الذي يشرب شعرها وهي ظاهرة في وجوب غسل الشعر.

و مما يشعر بالوجوب صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر قال حدثني سلمى خادم رسول الله قالت كان اشعار نساء النبي 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 عن ابيه عن علي قال لا تنقض المرثة شعرها اذا اغتسلت من الجنابة ومرسلة محمد الحلبي عن رجل عن أبي عبد الله 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 الاصحاب 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 فالاولى 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 و استرسال كالنابت في اليد والصدر فلا اشكال في وجوب غسله لانه معدود من الجسد عرفا والامر لغسل البدن يشمله 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 ويكفى في انحصار الوجوب بالظاهر الاصل وعدم ما يدل على وجوب غسل الباطن .

مضافا الى قول ابي عبد الله الا في مرسلته ابي يحيى الواسطي حين سئل عن الجنب يتمضمض ويستنشق لا انما يجنب الظاهر.

وقول ابي الحسن في مرسلته الأخرى حين سئل عن مضمضة الجنب ع لا انما يجنب الظاهر ولا يجنب الباطن والفم من الباطن وقول ابي عبد الله في رواية عبد الله بن سنان لا يجنب الأنف والفم لانهما سائلان وقوله الا في موثقة ابي بكر الحضرمي ليس عليك مضمضة ولا استنشاق لانهما من الجوف وفي احاديث بيان كيفية الغسل ظهور لا يخفى على الناظر.

وادي 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 قال سئلت ابا جعفر 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 عليها كان يقول الغسل من الجنابة والوضوء يجزى منه ما اجزاء من الدهن الذى يبيل الجسد وموثقة هرون بن حمزة الغنوى عن ابي عبد الله السلام 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 غسلًا بالضم اذا اتى بهذا العنوان وكذا الكلام فى ساير ما ذكر فى باب الوضوء من كون التطهير بالماء الطاهر و عدم 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 مصداق 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 القذرة 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 الاعتباري منشئين للانتزاع ولا ينافي تعدد المنشأ وحدة الأمر المنتزع فان المنشأة المجعولة تابعة لجعل الجاعل .

واما المنشأان 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 فلو تخلف بعضها عن الموضوع اوكلها وخرج عاريا من البعض او الكل لاثرتا لان المؤثر هو خروج المنى فبعد ما علم بكون الخارج هو المنى علم بتحقق الجنابة وتقييد بعض الاصحاب الماء بالدقق انما هو لتعريف المنى لكونه في الاغلب دافقاً لا تخصيص الدافق بالموضوعية وكذا 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 في هذا 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 الاصحاح 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 عن المفخذة عليه غسل قال نعم اذا انزل.

ومنها رواية عنبسة بن مصعب عن ابي عبد الله 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 يقول انما الغسل الماء من الاكبر فاذا رأى في منامه ولم ير الماء الاكبر فليس عليه غسل .

ومنها صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر قال سئلته عن الرجل يلعب مع المرثة ويقبلها فيخرج منه المنى فما عليه قال اذا جائت الشهوة ودفع وفتربخروجه 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 بالرجوع الى التمييز فان كان فيه اوصاف المنى فيحكم بكونه منياً وإيجابه الغسل والا فلا فليس فيه تقييد تأثير المنى بالشهوة والدفع والفتور.

ومنها صحيحة عبد الله بن سنان قال سئلت ابا عبد الله عن المرثة يرى ان الرجل يجامعها في المنام حتى تنزل قال تغتسل.

ومنها صحيحة اديم بن الحر قال سئلت ابا عبد الله له عن المرثة يرى في منامها ما يرى الرجل عليها غسل قال نعم ولا تحدثوهن فيتخذنه علة.

ومنها رواية محمد بن الفضيل عن ابي الحسن قال قلت لزماني الجارية

ص: 378

او المرثة من خلفى وانا متكننا على جنبي فيتحرك على ظهرى فتاتيها الشهوة وتنزل الماء فعليها غسل ام لا قال نعم اذا جائت الشهوة وانزلت الماء وجب عليها الغسل .

ومنها موثقة معوية بن حكيم قال سمعت ابا عبدالله الا يقول اذا امت المرثة والامة من شهوة جامعها الرجل اولم يجامعها في نوم كان ذلك او في يقظة فان عليها الغسل .

ومنها رواية يحيى بن ابى طلحة حيث سئل عبدا صالحا عن رجل مس فرج امرته او جاريته 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 عن الرجل يلمس فرج جاريته 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 عن الرجل يجامع المرثة فيما دون الفرج فتنزل المرثة هل عليها غسل قال نعم .

ودلالة هذه الروايات على سببية الانزال للجنابة واضحة لاريب فيها كما انه لاريب في ان دلالتها عليها على الاطلاق من غير فرق بين النوم واليقظة وبين الرجل والمرثة وبين مجامعة الرجل المرثة وعدمها وبين الاختيار والاضطرار وتقييد الشهوة في بعضها فلاجل تحقيق كون الخارج هو المنى لا شيئاً آخر من الودى او المدى لان الغالب خروج المنى عن شهوة ولذا جعلت كاشفة عنه فلواتقق خروجه لغيرها لسبب من مرض أو غيره لاثرا الجنابة لانها ليست من لوازمه الغير المنفكة قال الشيخ رضوان الله عليه في التهذيب بعد ذكر صحيحة على بن جعفر التي مر ذكرها معناه اذا لم يكن الخارج الماء الاكبر لان من المستبعد في العادة والطباع ان يخرج المنى من الانسان ولا يجد منه شهوة ولا لذة وانما اراد انه اذا شتبه على الانسان فاعتقد انه منى وان لم يكن فى 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 المرئة المستلزم لعدم سببية للجنابة فيها .

فمنها صحيحة عمر بن اذينة قال قلت لابي عبد الله المرئة تحتلم في المنام فتتهريق الماء الاعظم قال الله 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 الرجل يضع ذكره على فرج المرئة فيمنى اعليها غسل فقال ان اصابها الماء من شيء فلتغسله وليس 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 و ليست ثيابي و تطيبت فمرت بي وصيفه فتحدثت فامدبت انا و امنت هي فدخني من ذلك ضيق فسألت ابا عبدالله عن ذلك فقال ليس عليك وضوء ولا عليها غسل .

ومنها مضمرة عبيد بن زرارة ومرسلته قال قلت له هل على المرئة 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 احتممت وليس لها بعل ثم قال لا ليس عليهن ذلك وقد وضع الله ذلك عليكم قال وان كنتم جنباً فاطهروا ولم يقل ذلك لهن.

ومنها صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي جعفر كيف جعل على المرنة اذارات في النوم ان الرجل يجامعها في فرجها الغسل ولم يجعل عليها الغسل اذا جامعها دون الفرج في اليقظة فامنت قال لانها رات في منامها ان الرجل يجامعها في فرجها فوجب عليها الغسل والاخر انما جامعها دون الفرج فلم يجب عليها الغسل لانه لم يدخله ولو كان ادخله في اليقظة وجب عليها الغسل امت اولم تمن .

قال الشيخ بعد ذكر روايتي عمر بن يزيد فيحتمل ان يكون السامع قد وهم في سماعه وانه انما قال امذت فوقع له امت فرواه على ما ظن ويحتمل ان يكون انما اجابه على حسب ما ظهر له في الحال منه وعلم انه اعتقد انها امت ولم الا اللي يكن كذلك فاجابه 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 في الادخال واما جواب الامام على حسب ما ظهر له في الحال منه مع العلم بان المسائل اعتقد بانها امت فمما ينكر في العقول ولا يناسب مقامه ضرورة ان المسائل يفهم من هذا الجواب عدم سببية الامناء ولا يخطر بباله انه بين حكم الامناء فيكون الجواب اخفاء لحكم الامناء الوارد في السؤال وتجهيلا للمسائل وبياننا لحكم الامناء على خلاف الواقع فهذا لحمل ممن دونه في 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 المرنة 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 المرنة 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 يسألن عنه ولم يعلم احتياجهن اليه لئلا يتخذنه علة للزوج وطريقاً لتسهيل الغسل من زنا ونحوه او يقعن في الفكر والوسواس فيرين ذلك في النوم كثيراً ويكون 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 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 بهذا الحكم بكتمانه من النساء اذا علم او ظن ترتب المفسدة على الاظهار لا مطلقا.

ففي صحيحة اديم بن الحر قال سئلت ابا عبد الله لا عن المرثة 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 مرسله نوح بن شعيب هل على المرثة غسل اذا لم ياتها زوجها قال 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 احتملت و ليس 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.

والاجماع المعلوم المدرك تابع لذلك المدرك فلا ينبغي منعه حمل الاخبار المثبتة على الاستحباب بعد ورود الاخبار النافية مع صحة بعضها الاكثر.



قال الخونساري قده 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- مكن 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 اشتهاه 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 المثبة على التقية لذهاب العامة كلهم كما ادعى المحقق اجماع المسلمين او جلهم فحمل الاخبار المثبة 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 فيتهدى 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 في صحيحة اديم بن الحر نعم ولا تحدثوهن فيتخذنه علة جمع بين الجهتين العمل بالتقية لقوله نعم ويمنع وصول الحكم اليهن لحفظ الواقع بالنهي 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 الآخر 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 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 انثى لان الاطلاقات شاملة لها وليست المذكورة شرطا 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 الآدمى والعلة المذكورة فى النساء مانعة عن تعميم الحكم اياهن فى اصل الشرع حسب ما فصلنا سابقا واما 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 والاوصاف كواشف لا- تعتبر فى موضوعية الموضوع والحكم يدور مدار موضوعه واليقين لا- ينقض الايبقين آخر او ما يقوم مقامه ولا فرق بين الوصف الواحد والاثنين والاوصاف 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 بالاغتسال بمجرد وجود الشهوة فى المنام وخروج الماء بعد اليقظة من المريض وحكم بعدم وجوب شيء على الصحيح حينئذ فى صححة ابن ابي يعفور واجاب عن سئواله عن الفرق بين الصحيح والمريض بان الرجل اذا كان صحيحا جاء الماء بدققة قوية فمراده 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 المنكشفت لا الكاشف ومثل هذه الصحيحة .

حسنة زرارة او صحيحه عن أبي جعفر 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 عن الرجل احتلم فلما انتبه وجد بللاً قليلاً قال ليس بشيء الا ان يكون مريضاً فانه يضعف فعلية 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 الرجل 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 فلوجوده 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 فيجرب على الفراش المشترك كما ان اختصاص

الثوب لا يؤثر في الحكم بالجنابة بل الحكم دائر مدار الخروج فالمقتضى هو خروج المنى والعلم شرط في تنجز الحكم على المكلف والجهل عذر والمسئلة من فروع مسألة 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 سئلته عن الرجل يرى في 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 سئل ابا عبد الله عن الرجل ينام ولم ير في نومه انه قد احتلم فوجد في ثوبه وعلى فخذه الماء هل عليه غسل قال نعم فان هاتين الروايتين وان كان راويهما سماعة و هو واقفي 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 فخذه الماء صراحة بان الماء منه وسؤاله انما كان من ايجاب عدم رؤية الاحتلام الاختلاف في الحكم او اشتراط الاحتلام في ثبوت هذا الحكم فاجاب الامام بعدم الايجاب او عدم الاشتراط وكون السبب للجنابة هو خروج المنى المعلوم عند السائل ولا تعارض بينهما وبين رواية أبي بصير حيث قال.

سئلت ابا عبد الله عن الرجل يصيب في 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 في 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 للمتجزى ويمكن ان يمنع من اقتضائه مانع وليس كالعلم علة تامة للنتجى وحيث لم يرد في المقام ما يمنع من اقتضائه فيجربى عليه حكم العلم اعنى النتجى 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 للنتجى مع عدم المانع من اقتضائه فى حكم العلم الذى هو علة تامة للنتجى مع اننا ان الوجدان المذكور موجب للمعلم وان السئوال 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 فى سببية خروج المنى للجنابة 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 اشتبته الخارج بانه منى او بول مع العلم بانه ليس من غيرهما وكان متطهراً فيوجب حدثاً مردداً بين الاكبر والاصغر لدوران الأمر بين السببين ولا بد فى رفعه من الغسل تحصيلاً لليقين ضرورة ان الغسل رافع المحدثين والوضوء لا يرفع الا الاصغر ولا ينافي هذا الحكم ما بينا سابقاً من وحدة حقيقة الطهارة والحدث وكون الاختلاف بالاصغر والكبر ولا يرد علينا ان مقتضى الاتحاد هو نفي 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 ورفع الحدث على الاطلاق لا يقال ان المقام ليس مقام الغسل لعدم تيقن ما يوجبه لانا 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 الابه لما عرفت في مبحث الوضوء ان الغسل اطهر من الوضوء .

لقوله وضوء اطهر من الغسل او اتقى 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 لا يؤثر 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 و اما 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 المغتسل ينوى به ما يرفع الجنابة فالاحتياط يقتضى كونه غسلا 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 محدثا 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 استبرء 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 قال سئلت ابو عبد الله عن الرجل يغتسل ثم يجد بعد ذلك بللا وقد كان بال قبل ان يغتسل قال ليتوضأ وان لم يكن بال قبل الغسل فليعد الغسل.

ومنها صحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل يخرج من احليله بعد ما اغتسل شيء قال يغتسل ويعيد الصلوة الا ان يكون بال قبل ان يغتسل فانه لا يعيد غسله.

قال محمد وقال ابو جعفر من اغتسل وهو جنب قبل ان يبول ثم وجد بللا فقد انتقض غسله وان كان بال ثم اغتسل ثم وجد بللا فليس ينقض غسله ولكن



عليه الوضوء لان البول لم يدع شيئاً فأجابه إعادة الصلاة محمول على ان---ه صلى بعد خروج البول المحكوم بكونه منياً لأقبله 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 البول مع عدم الاجتهاد محكوم بالبولية فيجب التوضى والاستنجاء .

ومنها رواية معوية بن ميسرة قال سمعت ابا عبد الله يقول في رجل رأى 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 قال سئلته عن رجل اجنب العلا فاعتسل قبل ان يبول فخرج منه شيء قال يعيد الغسل قلت ف المرنة يخرج منها شيء بعد الغسل قال لا تعيد قلت فما الفرق فيما بينهما قال لان ما يخرج من المرنة هو من ماء الرجل.

وهذه الاخبار سيما صحيحة محمد بن مسلم صريحة في وجوب الغسل بعد خروج البول المشتبّه بالمنى مع عدم البول بعد الانزال وقبل الغسل و يظهر من الصحيحة ان وجوب الغسل لاجل انتقاض الغسل السابق وايجاب البول الجنابة وفي تعليقه في ذيل الصحيحة لقوله 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 فيرتفع 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 عن الرجل يصيبه الجنابة فينسى ان يبول حتى يغتسل ثم يرى بعد الغسل شيئاً يغتسل ايضاً قال لا قد تقصرت ونزل من الحبائل.

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 و هاتان 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 عن الرجل يجامع اهله ثم يغتسل قبل ان يبول ثم يخرج منه شيء بعد الغسل فقال لاشيء عليه ان ذلك مما وضعه الله تعالى عنه.

ورواية زيد الشحام عن ابي عبد الله 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 يأت 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 و ان 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.

وما ورد من بعض المحدثين من حمل ما تضمن 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 مسبوقاً 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.

واما 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 واما 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 واما 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 اذ اصاب به الشيخ ره في النهاية والمبسوط على ما حكى في المختلف وابنا با بو به رضی الله عنهما قال في الفقيه نقلا عن ابيه فان احدث حدثا من بول او غايط او ریح 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 و استدل بان الحدث الاصغر ناقض للطهارة بكمالها 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 لو تم يصحح القول الثاني ولا ينفع القول الأول لان المناط فيه هو ناقضيته الاصغر لبعاض الطهارة وقد عرفت الحال فيها .

واحتج ابن ادريس قده بان الحدث الاصغر لا يوجب الغسل اجماعاً فلا معنى لا يوجب 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 والا لكان اذا بقى على جانبه الايسر مقدار در هم 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 تائيداً 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 باحد هـ--ذـه 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 الله على ما حكى عنه في المدارك قال لا بأس بتبعيض 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 قد علمها مع صراحتها مبنى 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 و قبل 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 غريقاً 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 حكماً فان وقع بعد ملاقات الماء جميع البدن اوجب الوضوء لاغير والا ليس له اثر وهو مشكل لا مكان 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 والا فليس 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 اولا المقارنة لندرة وقوعها اولا 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 حكماً وان لم يترتب فعلاً لانه اذا خرج من الماء حكم له اولا بطهارة رأسه ثم جانبه الأيمن ثم جانبه الايسر فيكون على هذا التقدير مرتباً 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 التدرج 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 .

واما 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 ففي صحيحة ابن بزيع قال سئلت الرضا عن الرجل يجامع المرثة قريباً من الفرج فلا ينزلان متى يجب الغسل فقال اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل فقلت التقاء الختانين هو غيبوبة الحشفة قال 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 قال سئلته متى يجب الغسل على الرجل والمرئة فقال اذا ادخله فقد وجب الغسل والمهر والرجم .

ومنها صحيحة البنظي صاحب الرضا قال سئلته ما يوجب يوجب الغسل على الرجل والمرئة فقال اذا اولجه وجب الغسل والمهر والرجم وصحيحة زرارة عن ابي جعفر قال جمع عمر بن خطاب اصحاب النبي 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 لعلى ما تقول يا ابا الحسن فقال على 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 على بن يقطين قال سئلت ابا الحسن 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 قال سئل عن الرجل يصيب المرئة فلا ينزل اعليه غسل قال كان على يقول اذا مس الختان الختان فقد وجب الغسل وكان على يقول كيف لا يوجب الغسل والحد يجب فيه

فقوله لا توجبون عليه الحد والرجم الخ وقوله 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 الا اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل وقول ابي الحسن اذا وضع الختان على الختان الخ وقول امير المؤمنين اذا مس الختان الختان فقد وجب الغسل كافية في تعميم وجوب الغسل وعدم الفرق بين

ص: 400

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 ويملك من ديان يوم الدين يوم يقضى واياك كما تركتني عريانة في عساكر المولى ونزعتني من حفيرتي وسلبتني اكفاني وتركتني اقوم جنبه الى حسابي الرواية فان جنابة الميتة مستلزمة لجنابة الشاب قطعاً فيجب عليه الغسل .

وأما 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 .

وجوب الغسل الوارد في الاخبار كناية عن تحقق الجنابة بالتقاء الختانين لا- الحكم التكليفي لانها من الاحكام الوضعية المنتزعة من منشأ انتزاعها فلانافات بين تحققها وعدم تحقق التكليف مع ان الغسل ليس من الواجبات الشرعية المعدودة

ص: 401

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 هذالحكم الوضعى اعم من الحى 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 الحى لعموم الموضوع لا لعدم احراز الموضوع فلاشك فيه حتى يتمسك بالاستصحاب .

رومن الغرائب ما صدر عن صاحب الحدائق قده حيث قال اوانه 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 ليكون جوابه 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 الحى اوازيد واعظم لتعميم الحكم على الميت فليس على ما ينبغى ضرورة عدم اناطة الجنابة باحترام الموطوء ولا فرق بين كون الميت هو الموطوء وبين كونه الواطى باستدخال الموطوء فرجها لتحقيق 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 اطباق الجنون واما مع الادوار فلا مانع من تطهيره في حال الافاقة.

وظهر مما تقدم حكم الوطى فى دبر المرثة لوجوب الحد فيه المستلزم لتحقق الجنابة و يؤيده مرسله حفص بن سوقة عمن اخبره قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل ياتى اهله من خلفها قال هو احد الماتيين فيه الغسل فالملازمة المستفادة من كلام الامير و استعجابه عن عدم وجوب الغسل مع وجوب الحد كافيان لاستفادة الحكم فان قوله كيف لا يوجب الغسل والحد يجب فيه صريح في استحالة التفكيك بينهما وقول ابي عبد الله وكان على يقول يشعر بتكرار هذا القول منه اللام و اشتهاه قوله بالملازمة بين الحد والغسل فلا وقع المرفوعة البرقى عن ابي عبد الله قال اذا اتى الرجل المرثة في دبرها فلم ينزل فلاغسل عليها كما ان مرفوعة احمد بن محمد عن بعض الكوفيين يرفعه الى ابي عبد الله في الرجل ياتى المرثة في دبرها وهى صائمة قال لا ينقض صومها وليس عليها غسل لا يعتمد عليها فيجب الطرح فيهما فحمل مرسله ابن سوقة على التقية في غير محله لانها موافقة لقول امير المؤمنين فلا معارضة للمرفوعتين اياها والحال هذه.

و ظهر ايضا حكم الوطى في دبر الغلام لشمول الملازمة بين الغسل والحد هذا المورد .

قال الانصاري قدس الله نفسه الزكية في عداد الأدلة والملازمة المتقدمة والغسل بل قوله في رواية حفص المتقدمة هو احد الماتيين فيه الغسل بناء على رجوع الضمير الى مطلق الدبر لا خصوص دبر المرثة وخصوص قوله في حسنة الحضرمي المروية عن الكافي قال رسول الله من جامع غلاما جاء جنبا يوم القيمة لا ينقيه ماء الدنيا ويمكن الخدشة في دلالته فتأمل انتهى .

فتمسك قده بالملازمة وتمسكه في محله واما الضمير في رواية حفص فالظاهر انه راجع الى خصوص دبر المرثة لان السؤال عن حكمه والماتيين لا يوجدان في غير المرثة واما حسنة الحضرمي فواردة مورد المواعظ لا بيان الاحكام ولذا امر قده بالتأمل واما الاجماع فلسنا ممن يتمسك به في اثبات الاحكام سيما مع وضوح مدركه

و وروده 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 الموضوع من ذكر او انثى يجرى مجرى القبل مع الايقاب وغيبوبة 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 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 اولاستم 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 اوردناه 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 الايجاب لا مكان عروض الشبهة في الضروريات وتمسكه رضى الله عنه بالاجماع والقرآن لا بطلان الاصل انما هو لانتفاته الى ان البعض لم يتوجه الى الضرورة واذا عول على الاصل والخبر الواحد مع ان الخبر لودل على عدم الايجاب 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 كا 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 قبل 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 الختانين فقد عرفت من رواية ابن زريع 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 الختانين 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 مشتهدا في زمانه ومقتضى عدم تأثير الختان سريان الحكم مع ادخال مقدار الحشفة المستلزم للموصول

ثم ان الظاهران المراد من التقاء الختانيين تحاذى موضع القطع من الرجل والمرثة لا الالتصاق لما قيل من تعذر الالتقاء بمعنى المماسمة والالتصاق لان مدخل الذكر اسفل فرج المرثة وهو موضع خروج دم الحيض والمنى واعلى منه ثقبه مثل الاحليل للمذكر و فوق ذلك لحم نابت كعرف الديك وهو محل الختان في المرثة فادخال الذكر لا- يوجب الالتصاق لما بينهما من الفاصل فذكر المس في صحيحة الحلبي والوقوف في صحيحة على بن يقطين و اراده التحاذى لتقاربهما كمال القرب ولذا فسر التقاء الختانيين بغيوبة الحشفة وقرر الامام تفسيره بها في صحيحة ابن بزيع 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 مايدل على خلافه واما اعتبار ادخال المجموع فليس عليه دليل وقوله اولجه او ادخله لايدل 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 كلا 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 ادخال 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 هذا الحكم بين الممسوح وبين غيره و من له عضوان ولم يعلم الزائد منهما من الاصلى بعد تحقق كونه من احديهما واشتباه امره و بالتامل 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 ينبغى 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 ويجب عليه الغسل احراراً 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 يشمل 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 وذهب 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 شرطا في مرحلة التعلق او الكفر ما نعا 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 مخالفا 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 كا الخبر المعروف حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرام محمد حرام الى يوم القيمة لان المستفاد منه بقاء شريعته الى يوم القيمة.

وبعموم الآيات والاخبار في التكليف كقوله تبارك وتعالى لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله تعالى يا ايها الناس اتقوا.

وفيه ان لفظ الناس وان كان عاما بحسب اللفظ لكن المراد منه في الاية الأولى المسلم ولذا يقال على تارك الحج مت يهوديا او نصرانيا فالمسلم اذا ترك الحج يكفر بالترك وعدم الامتثال .

فلو كان الكافر مكلفاً بالحج ما كان ينبغى 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 يكفى 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 الدم ورد في مقام الموازنة مع القریش وكون طريقتهم ابعد من الصواب بالنسبة الى طريقة القریش .

واما قوله تعالى حكاية عن جواب اهل النار لم نك من المصلين فالمراد منه اننا لم نك من الذين وظيفتهم الصلوة اى لم نك من المسلمين .

واما الاستدلال باختلاف حال قاتل النبي ومعينه وكون القاتل اشد عذا با من المعين فلا ينبغي الاصفاء اليه لان هذا الاختلاف ناش من اشتداد كفر القاتل لامن مخالفته فرعا 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 بصحیحة زرارة قال قلت لابي جعفر اخبرني عن معرفة الامام منكم واجبة على جميع الخلق فقال ان الله تعالى بعث محمداً الى الناس اجمعين رسولا وحجة الله على خلقه في ارضه فمن آمن بالله وبمحمد الله واتبعه وصدقته فان معرفة الامام هنا واجبة عليه ومن لم يؤمن بالله ورسوله ولم يتبعه ولم يصدقته ويعرف حقهما فكيف يجب عليه معرفة الامام وهو لا يؤمن بالله ورسوله قال في الحدائق والحديث كما ترى صريح في الدلالة على خلاف ما ذكره 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 لطرحه 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 هنا واجبة عليه ومن لم يؤمن بالله ورسوله ولم يتبعه ولم يصدقه و يعرف 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 أخرى عن التصديق ولذا ذكر التصديق بعد التبعية واما وجوب معرفة الامام فليس كالواجبات التكليفية بل امره اعظم و اعلى شأنًا من الواجبات التكليفية فمعنا وجوب معرفة الامام كونها متممة للاسلام ومكملة للديانة و مؤثرة الصحة 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 ميتة 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 ذاتي 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 الان كونها من اصول المذهب لا يمنع من تأخرها عن معرفة النبي ولذا استدل البحراني بتأخرها على تاخر الفروع لاجل الاولوية واستدل ايضا بما في تفسير القمي عن الصادق 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

كتاب الطهارة العباد للإيمان فإذا آمنوا بالله ورسوله افترض عليهم الفرض وهذا الكلام من الامام عليه السلام اصرح ما في المقام في الدلالة على المرام حيث استفهم مستعجبا منكراً لما يستفاد من ظاهر الآية وبين ما هو المراد منها من ان افتراض الفرض عليهم بعد ايمانهم بالله تعالى ورسوله فما اجاب به بعض الافاضل عن هذ الاستدلال ليس في محله.

ثم قيل بعد انكاره فسر له لى فقال ويل للمشركين الذين اشركوا بالامام الاول وهم بالائمة الاخرين كفرون واجاب بعض الافاضل ان ما ذكر تاويل والتعليل تقريب كما في اكثر الايات فلا ينافي الظاهر وفيه ان عدم منافات التأويل المظاهر في مقام لم ينكر الامام الظاهر واما بعد انكاره الظاهر و تفسيره الآية بما فسر بعد استدعاء التفسير منه فينا في الظاهر كمال المنافات لان الامام بين ان ما يتراى من ظاهر الآية ليس تفسيراً لها بل التفسير ما بينه لانه بينه لمن استدعى التفسير لقوله فسر فليس من التأويل كي لا ينافي الظاهر لان التأويل في طول التفسير على ان نفى كون الظاهر مراداً يستفاد من انكاره الظاهر لا من بيانه حتى يقال انه تأويل .

ومما استدل به على التخصيص قول امير المؤمنين عليه صلوات المصلين في جواب الزنديق الذي جاء اليه مستدلاً بآيات اشبهت عليه كما في احتجاج الطبرسي رضى الله عنه فكان اول ما قيدهم به الاقرار بالوحدانية والربوبية وشهادة ان لا اله الا الله فلما اقروا بذلك بالاقرار النبيه الله بالنبوة والشهادة برسالته فلما انقادوا بذلك فرض عليهم الصلوة ثم الصوم ثم الحج الخبر فتراه عليه صلوات الله جاعلا بين المعتقدات والاحكام من الترتيب الواقعي الذي يوجب تحقق بعضها عقب بعض آخر وتوقف اللاحق على تمامية السابق.

و اما قوله عليه الصلوة والسلام فرض عليهم الصلوة ثم الصوم ثم الحج فهو كاشف عن الترتيب في 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 بثم ولم يعد لفظ لما وهذه دقيقه اودعها في الكلام يعرفها الا وحدى من الناظرين في كلامه صلوات الله وسلامه عليه ويميز بين الترتيب بمعنى التوقف والترتيب بمعنى التعاقب من غير كون السابق موضوعا 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 ويقر بهم الى حضرتهم ويكملهم بتخليه الرذائل وتحلية الفضائل.

واما من لم يعترف بالهيته او اعترف بها ووجد رسالة رسوله فجعله طرفا للتكاليف مما يوجب السخرية والاستهزاء ويقبح ويستهجى من الحكيم تعالى شأنه وعظم ثنائه ولدفع هذا الاستهجان والقبح قال الامام 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 مسلكا وسطا واتخذ سبيلا مقتصد امتوسطا ظناً منه رضوان الله عليه انه يرتفع به الاستهجان والقبح و اجاب عن استدلال المخصصين بالروايات المذكورة باننا لا نقول بكون الكفار مخاطبين بالفروع تفصيلا كيف وهم جاهلون بها غافلون عنها وكيف يعقل خطاب منكرى الصانع والانبيا وعلى تقدير الالتفات فيستهجن بل يقبح خطاب من انكر الرسول بالايان بخليفته والمعرفة بحقه واخذ الاحكام منه بل المراد ان المنكر للرسول مثلا- يخاطب بالايان به والايتمار باوامره والانتهاه عن نواهيه فان آمن و حصل له ذلك كله كان مطيعاً و ان لم يؤمن ففعل المحرمات وترك الواجبات عوقب عليها كما يعاقب على ترك الايمان لمخاطبته لها اجمالا و ان 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 الكلام 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 المثل 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 .

واما 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 وارتفاع كفره.

فبعد ما اسلم يجب عليه الغسل لتحصيل الشرط اذا وجب عليه المشروط .

واما المخالف فيجب عليه الفروع لان الولاية شرط للقبول بمعنى التأثير في الشئ الاخرى فانه في تلك الشئ كالنار 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 وتاب 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 ريقه الاسلام فلا يرتفع عنه التكليف بالارتداد والرجوع ولولم يتب ولم يرجع الى الاسلام ومات كافراً فحبط عمله واشتد عذابه فهو اسؤ حالاً ممن بقى على كفره حتى مات ويدل على صحة عباداته مع التوبة قوله لا 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 وتاب من ارتداده ورجع الى الاسلام بينه وبين ربه فمقتضى رافته تعالى شأنه العفو عنه ومقتضى طغيانه تعذيبه فعليه بعد ما تاب جبران ما فات عنه في زمان الارتداد رجاء عفو وصفحه ضرورة ان عفو 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) و سورة (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 وقرأ باسم ربك لان في هذه السور سجوداً واجباً ولا يجوز السجود الا لظاهر من النجاسات بلا خلاف 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 في موثقة زرارة ومحمد بن مسلم بقوله الا السجدة ولم يستثن السورة ولا آية .

وما قيل من انه لا بد من تقدير مضاف اذ لا يراد السجدة التي هي وضع الجهة وهو اما ان يكون لفظ السورة او الاية والاول اولى لاشتهار التعبير عن السور نحو ذلك من الالفاظ المشهورة كالبقرة وآل عمران والانعام والرحمن وان كان في غاية المتانة الا ان ارادة ما يوجب قرائته 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 وهو مذهب فقهاءنا 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 العلي انه قال يا علي 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 امرئته 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 تقيد استحبابها

في احكام الجنب في كل حال وزمان ولم يثبت التخصيص والتقييد الا في حالة مخصوصة وهي كون الشخص مع امرأته 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 عن الطامت تسمع السجدة قال 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 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 للمتمنية 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 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 قريبا 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 ويجوز 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 كذا موثقته عن أبي عبد الله قال المجنب ان يمشى في المساجد كلمها ولا يجلس فيها الا المسجد الحرام ومسجد الرسول وصحيفة زرارة ومحمد بن مسلم قال قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا قال الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين ان الله تبارك وتعالى يقول ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغسلوا .

واستدلال الامام بالاية على حرمة دخول الحائض والجنب المسجد شاهد قوى على ان الحائض كالجنب في هذا الحكم واما استدلاله بها عليها مع كون صدر الآية هو النهى عن القرب بالصلوة فلان لفظ الصلوة معناه العطف المستلزم للقرب فهو يشمل الاركان المخصصة 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 ان 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 اذا كان الرجل نائماً فى المسجد الحرام او مسجد الرسول فاحتلم فاصابته جنابة فليتييم ولا يمر في المسجد الا متمماً 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 قال سئلت ابا عبد الله 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 و حمد بن مسلم عن ابي جعفر قال الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين الى ان قال وياخذان من المسجد ولا يضعان فيه شيئاً قال زرارة قلت له فمابا لهما ياخذان منه ولا يضعان فيه قال له 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 مرسل عن الصادق قال يضعان فيه الشيء ولا ياخذان منه وتعليقه بقوله 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 النهى اعم من الكراهة والتحريم ولا بد ان يحمل جواز تناول المتاع من المسجد على صورة عدم استتباعه الدخول .

والاقوى الحاق بيوت الانبياء واولاد الانبياء اعنى ائمتنا بيوت الله تعالى شأنه لانهم منزلون منزلته تعالى حيث انهم خلفائه فى ارضه وامنائه على خلقه فحرمة

بيوتهم كحرمة بيوته فايدانهم ايدانه تعالى شأنه كما ان حبه وعداوتهم عداوته فان مقتضى تنزيلهم منزلته تعالى جريان ما يجرى عليه تعالى عليهم وان كان الحكم فيهم ليس في القوة بمثابة الحكم فيه لآكن يستتبع الحكم الجارى فيهم جريانه فيه لاقتضاء التنزيل ذلك وهذا لحكم مما يستقل به العقل لا ينكره من له ادنى مسكة وقد مر فى رواية ابان بن تغلب قوله تعالى شأنه فى جواب سؤال النبي 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 و انت 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 ابى 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 أبى بصير مما ليس بصراحة رواية الكشى .

ويؤيد ما بيناه ما نقل على بن عيسى الاربلى فى كشف الغمه من كتاب الدلائل لعبد الله بن جعفر الحميرى عن أبى بصير فى رواية ان ابا عبد الله 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 ان اعرابياً دخل على الحسين فقال له اما تستحى يا اعرابى

تدخل على امامك و انت جنب على ما نقل في الوسائل تكشف عن الحرمة ايضاً.

والروضات المقدسة والمشاهد المشرفة للنبي والأئمة في حكم بيوتهم لان احترامهم بعد الوفات كاحترامهم في زمن الحيوة ويظهر من الروايات المذكورة حرمة الدخول لا المكث واللبث مع حلية الدخول فيوتهم وروضاتهم جارية في هذا 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 يعنون بعنوان المسجدية فانها يصير بالدفن ممحضة للعبادة وهذا في نفس الروضات لا اشكال فيه و اما الرواق فهو ايضاً أعد للعبادة بالجعل ولولم يمحض بصرف الدفن مع كون دخوله على خلاف التعظيم والتكريم الواجبين .

ويكره للجنب الاكل والشرب لما ورد عن أمير المؤمنين عليه صلوات المصلين في حديث المناهي انه نهى رسول الله عن الاكل على الجنابة.

وقول ابي جعفر في صحيح الحلبي اذا كان الرجل جنباً لم ياكل ولم يشرب حتى يتوضأ وخبر السكوني عن الصادق قال لا يذوق شيئاً حتى يغسل يده و يتمضمض 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 والذي وقفت عليه في هذه المسئلة من الاخبار المعتبرة ما رواه الشيخ في الصحيح عن عبد الرحمن بن ابي عبدالله قال قلت لابي عبد الله اياكل الجنب قبل ان يتوضأ قال انا لنكسل ولكن يغسل والوضوء افضل .

وفي الصحيح عن ابي جعفر قال الجنب اذا اراد ان ياكل ويشرب غسل يده وتمضمض وغسل وجهه واكل وشرب ومقتضى الرواية الاولى استحباب الوضوء لمريد الاكل والشرب او غسل اليد خاصة ومقتضى الثانية الامر لغسل اليد والوجه

والمضمضة و ليس 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 و ارتفاع المنع بالتوضأ لا معنى له الا ارتفاع الكراهة او خفتها والا لم يكن التوضأ غاية وحداً للمنع عن الاكل والشرب وفي صحيحة عبد الرحمن ايضاً اشعار بهذا التحديد لانه سئل عن اكل الجنب قبل التوضأ فكانه كان مسبوقاً 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 انا لنكسل اي نستثقل والمراد انكم تستثقلون لان المعصومين لا يرتكبون الكراهة وهذا النحو من التعابير شايع في المحاورات فقد ينسب المتكلم امراً من الامور الى نفسه والمقصود نسبته الى المخاطب.

فملخص قوله انه لا ينبغي الكسالة والاستثقال 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 للآخر والاكل والشرب يناسب المضمضة لا الاستنشاق ومقتضى ذكر هذه الامور في الاخبار سببية كل واحد منها لتخفيف الكراهة ولعل بجميعها ترتفع و ببعضها تخفف والوضوء افضل لتصريح افضليته في صحيحة عبد الرحمن و لاستجماعه الاسباب جزءاً وتكميلاً والاثنان منها افضل من الواحد والثلاثة افضل من الاثنين 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 يقول ينام الرجل وهو جنب وتنام المرثة وهي جنب كما انه يكفي في الحكم بالكراهة عبدالرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل يواقع اهله اينام على ذلك قال ان الله يتوفى الانفس في منامها ولا يدرى 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 يجنب ثم يريد النوم قال من اراد ان يتوضأ فليفعل والغسل 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 بارتفاع الكراهة وتحديد الكراهة بالتوضأ بقوى الثاني وصدق الجنب على المتوضأ وصحيح عبدالرحمن يقوى الادل وقول امير المؤمنين في رواية رواها الصدوق في العلل لا ينام المسلم وهو جنب ولا ينام الاعلى طهور 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 فما ذكر بعدم الاصغاء اليه اخرى وبعدم الذكر اولى.



ويكره للجنب الخضاب مع جوازه لما فى بعض الاخبار من النهي عنه وفي بعض الآخر نفى البأس عنه ويفسرهما ما رواه الحسن بن الفضل الطبرسي في مكارم - الاخلاق نقلا من كتاب اللباس للعايشي عن علي بن موسى الرضا السلام على ما حكى عنه في الوسائل قال لا يكره ان يختضب الرجل و هو جنب وقال من اختضب وهو جنب او اجنب فى 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 اتختضب 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 فى 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 لانكروها 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 التى 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 الى 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 بيت العصمة لامثل هذه الاعتبارات الغير المفيدة.

واما سنن الغسل فهي عبارة عن امور بعضها الاسباغ ككون الغسل بصاع من الماء وبعضها لدفع احتمال الجنابة كالبول قبل الغسل وبعضها للاستظهار اعنى تحصيل كمال الاطمینان بتحقق الغسل كامرار اليد على الجسد وبعضها لدفع شبهة النجاسة كغسل اليدين من المرفقين او من دون المرفق او من الزندين على اختلاف الشبهات وتثليث الغسل لاجل تيقن تطهيره مع فرض التنجس .

وبعضها لاجل تحصيل ارتباط امر الى الغسل كتقديم النية .

وبعضها لاجل زيادة التنظيف كالمضمضة والاستنشاق واما التخليل فهو كلامرار واما العلل المذكورة سوى الاخيرين على لجعل هذه الاحكام فلا يجب وجود العلة لوجود المعلول فان وجودها في بعض الاحيان اوجب جعل الحكم وبعد الجعل يبقى على حاله فالمدرک لهذا السنن هو الاخبار الواردة عن المعصومين لا الحكم المذكورة لعدم جواز الافتاء بها لولا الاخبار فلا بد من ذكر بعض الاخبار الدالة عليها ليضمن الناظر اليها بورودها في الاخبار.

روى محمد بن مسلم في الصحيح عن احدهما قال سئلته عن غسل الجنابة فقال تبدأ بكفيك فتغسلهما ثم فرجك ثم تصب على رأسك ثلاثاً ثم تصب على سائر جسدك مرتين فما جرى عليه الماء فقد طهر.

وروى زرارة في الصحيح عن أبي جعفر قال من انفرده بالغسل وحده فلا بد له من صاع .

وروى زرارة في الصحيح عن ابي عبدالله قال سئلت ابا عبدالله عن غسل الجنابة فقال تبدأ فتغسل كفيك ثم تفرغ بيمينك على شمالك فتغسل فرجك و مرافقك ثم تمضمض واستنشق ثم تغسل جسدك من لدن قرنك الى قدميك ليس قبله ولا بعده وضوء وكل شيء امسسته الماء فقد انقيته ولوان رجلا جنبا ارتمس في الماء ارتماسة واحدة اجزاء ذلك وان لم يدلك جسده.

وفي صحيحة حكم بن حكيم قال سئلت ابا عبد الله 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 قال سئلت ابا الحسن الرضا عن غسل الجنابة فقال تغسل يدك اليمنى من المرفقين الى اصابعك وتبول ان قدرت على البول ثم تدخل يدك في الاناء ثم اغسل ما اصابك منه ثم افض على رأسك وجسدك ولا وضوء فيه وروى ابو بصير قال سئلت ابا عبد الله عن غسل الجنابة فقال يصب على يديك الماء فتغسل كفيك ثم تدخل يدك فتغسل فرجك ثم تتمضمض وتستشق وتصب الماء على رأسك ثلاث مرات وتغسل وجهك وتقيض على جسدك الماء.

وروى على بن جعفر في كتابه على ما نقل العاملي عن اخيه موسى بن جعفر في حديث انه ينبغي له ان يتمضمض ويستشق ويمريده على ما نالت من جسده وروى عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله قال المضمضة والاستنشاق مما سن رسول الله واما ما ورد من عدم كون المضمضة والاستنشاق من الغسل فالمراد عدم كونهما من اجزائه التي لها دخل في انتزاع الطهارة لا انهما ليسا من سننه وقد تقدم في مبحث الوضوء ما يؤيد ما بيناه في 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 في استحباب الصاع فلا يدل على عدمه مع الاشتراك الا ان صحيحة معاوية بن عمار ظاهرة في الاجتزاء باقل من صاع حيث قال سمعت ابا عبد الله يقول كان رسول الله يغتسل بصاع واذا كان معه 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 بيده

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 ثلاثة امداد و الذي اغتسلت به مدين وانما اجزاء عنهما لانهما اشركا فيه جميعا و من انفرد بالغسل وحده فلا بد له من صاع فظاهر الصحيحة الاولى و صريحة الثانية والثالثة عدم استحباب الصاع مع الاشتراك لعدم ترك النبي 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 سنتى والثابت على سنتى معى في حظيرة القدس.

و يمكن ان يكون بتكرار الماء مع فقد اكثر من خمسة امداد كما يشعر تعليقه بقوله وانما اجزاء عنهما لانهما اشركا فيه جميعا و حينئذ يكون معنى قوله وكان الذي اغتسل به النبي ثلاثة امداد والذي اغتسلت به مدين انه اخذ من الاناء ثلاثة امداد واخذت صاحبته 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 و في هذا المعنى اخبار كثيرة في مبحث الوضوء والغسل و محل هذه المسئلة فى شرايط الصلوة والصوم وغيرهما من العبادات المشروطة بالطهارة

و من 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 من اغتسل من جنابة فلم يغسل رأسه لم يجد بدا من اعادة الغسل فانها شاملة للناسي والغافل والعامد كما ان صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ايضاً مطلقة قال اغتسل ابي من الجنابة فقبل له قد ابقيت لمعة في ظهره لم يصبها الماء فقال ما كان عليك لو سكت ثم مسح تلك بيده فانها شاملة لطرفي اليمين واليسار فينبغي ايجاب اتيان ما بعد المنسى اذا كان عضواً برأسه كالرأس او طرف اليمين والاكتفاء بغسله لو كان جزءاً من عضو.

واما مسئلة 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 وجوبا 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 وقد صليت الظهر والعصر فيقول صليت فاقول نعم والعصر فيقول ما صليت الظهر فيقوم مترسلاً غير مستعجل فيغتسل او يتوضأ ثم يصلى الظهر والعصر وربما دخلت عليه و لم اصل الظهر فيقول قد صليت الظهر فاقول لا فيقول قد صليت الظهر والعصر و في قوله ربما دخلت اشعار بتكرر وقوع هذا المعنى فقله فيغتسل او يتوضأ يدل على انه كان يغتسل للصلوة وليس لاحد

من العارفين بحق الامام عليه الصلوة والسلام توهم كونه جنباً مغتسلاً للجنابة في ذلك الوقت الذي صلى محمد بن مسلم وورد عليه وقيامه 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 بادخالهما 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 ابي جعفر حيث قال 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 قال تقول في غسل الجنابة اللهم طهر قلبي وزك عملي وتقبل سعبي واجعل ما عندك خيراً لى ورواية الساباطي قال قال ابو عبد الله اذا اغتسلت من جنابة فقل اللهم طهر قلبي وتقبل سعبي واجعل ما عندك خيراً لى اللهم اجعلنى من التوابين واجعلني 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 بازائه في الشرع فهي كشيء زائد والبشرة تحتها مورد للاحكام وفصل العلامة قدس الله سره حيث قال في التذكرة وغير المحتون ان كان مرتقاً 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 مرتقاً كفاه غسل الظاهر وان امكن كشفها وجب و ما ذهب اليه العلامة مقتضى الاحتياط.

ولكن القول بالاكتفاء لغسل الظاهر في غاية القوة لان الاخبار خالية عن هذا لتخصيص.

والمرثة كالرجل في الغسل وكيفية فلا يجب عليها اى يصل الماء الى باطن فرجها بكرة كانت اوثياً لان الغسل عبارة عن غسل ظاهر جميع البدن والباطن ليس موضوعاً للغسل من غير فرق بين الرجل والمرثة .

ولوشك في شيء من البدن انه من الظاهر او الباطن يجب لليقين بالطهارة وارتفاع 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 باني 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 ناشزة.

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.

(و منها) 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 يعرفنه في اكثر الاوقات وقد يشتهبه 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 و يؤيد ما بينا بقاء تلك الحالة بعد نفاذ الدم فليس الحيض من الاعيان الخارجية بل من الحالات والاصناف والهيئات ولذا يكون لفظ الحيض مبدء للاشتقاق ويشق 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.

و يحتمل 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 الآية دلالة على كون المحيض من الحالات والهيئات فان الاذى لا يحمل على العين الخارجية الامع المبالغة على ان الدم لا يستل 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 كنائي 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 خصائص شرع الاسلام من حيث الحكم بل كان له حكم فى الزمان السابق من الاسلام فالسائلون سئلوا عن النبي حكمه في الاسلام للاطلاع بموافقته ومخالفته 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 لاحتساب-ه بحيضة اخرجه بقوله ولقليله حد وقال فى التذكرة الفصل الثاني في الحيض وفيه 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 و المعنى 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 في المقام جعل الموضوع هو الامر المنتزع واطلاق الحيض عليه لاتحاده مع المنشأ للانتزاع اعنى سيلان الدم الذي مصداق من مصاديق مفهوم السيلان وبهذا التقرير يرتفع الاختلاف من البين و يظهر ان المعنى الشرعي من مصاديق معنى اللغوى ويتبين ان حقيقة الحيض ليست من الاعيان الخارجية كما انها ليست من اصناف الدماء واقسامها \*

ويرد عليه قدس سره ايضا أن 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 بالقيد 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 تعادها 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 خصايص دم الحيض واما قيد الغلبة فلتخلف الاعتقاد عنه في بعض الامزجة والاحيان وكان الانسب تبديل الغلبة باقتضاء ضرورة ان التخلف انما يكون لمانع يمنع من اقتضاء الدم الاعتقاد.

وقال في المعتبر مسألة 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 قال دم الحيض حار غليظ اسود فقد اخذ هذا التعريف عن الرواية مع ان الامام 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 اعنى 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 و تشبيهه 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 الجوهرى حاضت المرثة يختص حيضا و محيضا فهى حايض و حايضه 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 المجمع 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 المرثة 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 معاني الحيض لاخذ كل واحد منهم الخروج او السيلان او الاجتماع في تفسير الحيض مع ان كلمات اهل اللغة ليس فيها دلالة على المعنى الحقيقي من اللفظ لان ديدنهم بيان موارد استعمال اللفظ لا تميز المعنى الحقيقي عن غيره واما الجمع بين الاجتماع والسيلان في مجمع البحرين لما عرفت سابقا ان السيلان من لوازم الاجتماع .

فاتصاف النساء بالحيض باعتبار حدوث الحالة المنتزعة من السيلان والخروج بعد الاجتماع ضرورة ان السيلان 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 بال غسل 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 الذي 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 باللوان مخصوصة كالسواد والحمرة وخروجه بدفع وشدة واشتماله بلذع وحرقة فليست من فصول هذا الدم لا على وجه الانفراد 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 تمييزه عن غير. حق التمييز 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 بيانه موقوفاً 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 و عرف تعلق به احكامه المرتبة عليه عرفا وشرعا ولوخلت عن الاوصاف المتعارفة لها غالبا كترتب الاحداث عليها بعد معرفتها ولوخلت عن اوصافها الغالبة لها انتهى .

و بعد الاغماض عن حملة 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 ولوخلى عن الاوصاف الغالبة كما ان المنى بعد تميزه عن سائر ما يخرج من الانسان يترتب عليه احكامه مع خلوه عن اوصافه المختصة به واما الحيض فلا يشبه المنى لان الحالات ليس لها شباهاة بالاعيان الخارجية بل هو يشبه الجنابة الحاصلة من خروج المنى فانها ايضاً حالة من الحالات منتزعة من خروج مايع من المايعات وكذا الحدث الاصغر فانه حالة منتزعة 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 و نفس الحيض هو الحالة المنتزعة من خروج هذا لدم 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 بكونه من دم الحيض فلذا ورد ان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض .

واما من يتصف بهذه الحالة فهي المرة 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 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 التي لم تحض ومثلها لا تحيض مع تفسير الحد لقوله اذا اتى لها اقل من تسع سنين صريح فى ان غير البالغة الى هذا الحد لا تحيض فلا وقع لما قيل فى المقام من تحققه فى اول التاسعة او بعد ستة اشهر كما حكى عن الشافعي وكذا ما حكى عن بعض الحنفية من الاحتمال فى التسع او الست وما حكى ان بنتا لابي مطيع البلخي صارت جدة وهى من بنات ثمان عشرة سنة فقال ابو مطيع فضججتنا هذه الجارية لا يعتنى به ولا يعتمد عليه بعد ورود الرواية ولو فرض صدقه فهو خرق للعادة لا يبتنى عليه الاحكام .

واما ما اشتهر بين بعض الاعلام من منافاة كون الحيض علامة للمبلوغ مع ما ذكر من عدم كون الدم حيضاً اذا كان قبل البلوغ فليس على ما ينبغي لان دلالة الدم على البلوغ اذا لم يعلم نقصان سننها من سن البلوغ وكان واجداً بعلائم الحيضية سوى البلوغ باليقين وكان البلوغ محتملاً ايضاً فحينئذ يدل على البلوغ الغير المعلوم عدمه واشتراط البلوغ فى 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 فى 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 فى الشرع فتستدل بتحقق 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 فى الشرط والمشروط.

وما قيل فى المقام ان الحيض دليل على بلوغ المرثة وان لم يجامعه السن يراد به عدم العلم بالبلوغ لا العلم بعدم البلوغ لان مع العلم بالعدم لاتدل 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 المشتملة 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 الاخبار 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 والحرمة 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 يكفي 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 مضي تسع سنين قمرية من حين الولادة من غير نقصان ساعة اودقيقة 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 يجمع 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 البنزطى التي حكاهها في المعبر عن جامعها عن بعض اصحابنا.

قال قال ابو عبد الله المرثة التي يئست من المحيض حدها خمسون سنة ومستند القائل بالستين على الاطلاق هو الاصول وقاعدة الامكان وموتقة ابن الحجاج او حسنته قال سمعت ابا عبدالله يقول ثلثة تزوجن على كل حال التي يئست من المحيض ومثلها لا نحيض قلت ما التي يئست من المحيض ومثلها لا تحيض قال اذا بلغت ستين سنة فقد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض وهي 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 في المقام لعدم ثبوت الامكان بعد الخمسين لغير القرشية واما الاطلاق كاطلاق روايتي الخمسين فمقيد بمرسلة ابن عمير التي هي كالصحيح عند الاصحاب عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله قال اذا بلغت المرثة خمسين سنة لم ترحمرة الا ان يكون امرثة من قریش فمقتضى العمل بالروايات تقييد اطلاقاتها بالمقيدة منها والتفصيل بين القرشية وغيرها كما قدمناه.

ص: 441

والمراد من القرشية من انتسبت بابيها الى النضر بن كنانة بن خزيمة من اجداد النبي 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 فلا مانع من جريان الحكم فيه الا انه فرض غير واقع والانتساب يثبت بما ثبت به الانساب .

واما المنتسبة بالام و ان كانت قرشية لكنها ليست موضوعة بهذا الحكم لظهور قوله الا ان يكون امرئ 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 التى هى الاخذ بالمقتضى و عدم الاخذ بالمقتضى و عدم الاعتناء بالمانع كما عرفت في المباحث السابقة وتقريره فى 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 فسرهما 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 امانة موجبة الظن فمع فرض حجية هذا الظن يرتفع الشك فتفسير الاصل بالظهور في غير محله مع ان الظن الحاصل من الغلبة لا دليل 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 الموضوعة 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 مطلقاً 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 واستحالتها 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 والسنتين 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 بالقريش وليس 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 فلا مجال 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 و بعضهم 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 بواهل 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 و ان 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 بانه 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 .

ص: 445

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 تفعله الحائض وان تأخر عنها الدم بمقدار عشرين يوماً ثم راته فان ذلك ليس بدم حيض فلتعمل ما تعمله 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 مطلقا وبعضهم الى عدم منافاتهما مطلقا .

ومستند العلامة ومن يقول بمقالته اخبار منها صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا ابراهيم من الحبلى ترى الدم و هى حامل كما كانت ترى قبل ذلك فى كل شهر هل تترك الصلوة قال تترك الصلوة اذا دام .

ودلالة 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 اذا دام لنى الدفعة والدفعتين كما هو مفاد صحيحة حميد بن المثنى.

و منها صحيحة صفوان قال سئلت ابا الحسن 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 قال سئلته عن الحبل ترى الدم كما ترى ايام حيضها مستقيما في كل شهر قال تمسك ان الصلوة كما كانت تصنع في حيضها فاذا طهرت صلت ومفادها موافق الصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المذكورة .

ومنها صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله قال سئلته عن الحبل ترى الدم قال نعم انه ربما قذفت المرثة بالدم وهي حبلى وعدم منافاتها مع التقييد في كمال الوضوح بل مؤيدة لما قيل من القيود لو دل عليها دليل و هذه 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 في العادة فيدخل تحت قوله الا- دعى الصلوة ايام اقراءك وهذا الكلام اشبه شيء بالتمسك بادلة الاحكام لاثبات الموضوعات بل هو هو لان دعوى الخصم هو ان الحامل ليس لها قرء ولا اقراء فكيف يدخل تحت قوله تدعى الصلوة ايام اقراءك فالمهم تضعيف دليل مدعى الامتناع وتزييف مدعاه فالخصم لا يدعى عدم حرمة الصلوة على الحامل ايام اقراءها 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 .

والحاصل ان الحامل ليست مورد شمول هذا القول على قائله صلوات الله و مستند القول باستحالة الاجتماع امور (احدها) رواية السكوني عن جعفر عن ابيه انه قال قال النبي 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 على ما حكاه القائلون بالامتناع من العامة لا توطأ حامل حتى تضع ولا حائل حتى تستبرء بحيضة.



وصحيحة حميد بن المثنى قال سئلت ابا الحسن ع الا الله من الحبلى ترى الدفعة والدفعتين من الدم فى الايام وفى الشهر والشهرين فقال لتلال تلك الهراويه ليس تمسك هذه عن الصلوة ولانه زمن لا يعتادها الحيض فيه غالبا فلا يكون ما ذاته حيضا كاليائسة ولانه يصح طلاقها مع رؤية الدم اجماعا ولا يصح طلاق الحائض اجماعا فلا يكون الدم حيضا.

اما الروايتان الأوليان اعنى رواية السكونى وما روى عن زين العابدين الملا فليستا مما يقطع بصدوره سيما مع ورود الروايات المخالفة لهما مفادا كما تقدم فامثال هاتين الروايتين بالطرح اولى لان رواة الأولى منهما من العامة والثانية مجهولة الراوى عندى وان قال فى التذكرة انها من طريق الخاصة بل لم اقف على هذه الرواية فى كتب الاخبار .

واما ما حكاه العامة عن قول رسول الله الله من استبراء الحائل بالحيضة فلا يطمن النفس بحكايتهم ولو ثبت فمحمول على الحائل التى لا تحيض مع الحبل لان تحيض الحامل اتفاقى ولم يدع احد عدم تأثير الحمل فى رفع الحيض ابدا 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 المثنى فقد عرفت الجواب فيها وان شرط حيضية الدم الدوام كما مر فى صحيحة ابن الحجاج ولقد روى حميد بن المثنى الممكنى بابي المعراء عن ابي عبد الله رواية اخرى تفرق بين القليل والكثير قال سئلت ابا عبد الله عن الحبلى قد استبان ذلك منها ترى كما ترى الحائض من الدم قال 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 .

واما 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 كغيبية الزوج في جواز طلاق الحائض روى الصدوق في الفقيه عن اسماعيل بن جابر الجعفي عن أبي جعفر 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 ينست من الحيض واختلاف 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 حملة 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 اذارات 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 كالغائب 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 الصحاح الصحيحة قال قلت لابي عبد الله ان ام ولدى ترى الدم وهي حامل كيف تصنع بالصلوة قال فقال اذارات الحامل 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 وتحتشى 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 في 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 وتحتشى وتستفسر وتصلى الظهر والعصر - الحديث .

وهذه الصحيحة صريحة في التفصيل المذكور وليس في الاخبار ما ينافي مفادها فيجب العمل بها والحكم بمضمونها وليس العمل بهذه الرواية جمعاً بين الاخبار بل الرواية تحكم بطرح ما يدل على امتناع الاجتماع وتقييد الاخبار المطلقة الدالة بتحيز الحبل.

والحاصل ان هذه الرواية لصحتها وعدم وجود معارض لها يجب العمل بها وتقييد المطلقات بها وطرح ما يدل على الامتناع لضعفه وموافقته لاكثر العامة.

واما قاعدة امكان الحيض فيقع البحث فيها في مرحلتين اوليهما في معنى الامكان وثانيتهما 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 وفي 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 ضرورياً وتسمى القضية بالممكنة العامة والامكان بالامكان العام وقد يكون سلب الضرورة عن الجانبين المخالفين الموافق فتسمى

القضية بالممكنة الخاصة والامكان بالامكان الخاص فقولنا هذا الدم ممكن الحيضية بالامكان الخاص معناه ان ثبوت الحيضية له ليس ضروريا وكذلك سلبها وقد يطلق الامكان على سلب الضرورات الذاتية والوصفية والوقوتية 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 بديهى 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 مر 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 المرئنة بالغة غير يائسة ورات الدم ثلاثة ايام متواليات على قول ولم يكن الدم مسبقاً بما يمنع من الحكم بحيضية كما اذا سبق عليه دم متيقن الحيضية وكان الدم قبل مضى اقل الطهر او كان متجاوزاً عن العادة والعشرة معاً او كان الدم مقارناً للحبل على قول من يقول بعدم اجتماع الحيض والحبل فاذا علم صلاحية الدم للحيض شرعاً 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 الثلاثة 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 فلامنافات 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 لعلة 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 و استصحاب 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 لعلة حادثة وعند الشك فى ذلك فالاصل عدم حدوث هذه العلة فيينفى هذا الاصل كونه غير الحيض بنفى علتة فيصير حيضا لمكان الانحصار وهذا

التقرير مما يضحك التكللي ضرورة ان الاصل لا يثبت امراً من الأمور لان الاثبات من شأن الدليل والانعصار انما يؤثر في 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 في المعبر والمنتهى على كون ما بين الثلثة والعشرة حيفا على الاطلاق فيشمل ما في العادة وخارجها الملقق منهما ويشمل اطلاق الاجماع واجد الاوصاف وفاقدها وحكم في المعبر بعدم العبارة بلون الدم ما لم يعلم انه من القرحة او العذرة .

ولابد من نقل عبارة المعبر كى يتضح الامر قال (قده) مسألة وماتراه المرثة بين الثلثة الى العشرة حيف اذ انقطع ولا عبارة بلونه ما لم يعلم انه لقرح اولعذرة وهو اجماع ولاينه زمان يمكن ان يكون حيفا فيجب ان يكون الدم فيه حيفا والناظر في هذه العبارة يقطع بانه (قده) ادعى الاجماع على حيفية ما تراه المرثة بين الثلثة الى العشرة في صورة الانقطاع وجعل الامكان دليلاً 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 اننا قد بينا مراراً عدم الملازمة بين الاجماع وبين الواقع .

وقال في المنتهى على ما حكى عنه كل دم تراه المرنة ما بين الثالثة 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 محلها لانهما قدس سرهما ادعى الاجماع على حيضية ما تراه بين الثالثة الى العشرة مع الانتقاطع 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 يقن ان المراد من الدم هو دم الحيض لشهادة قول الراوى قبل وقتها وقول الامام ربما تعجل بها الوقت لان المرنة 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 الراوى لكن خفى حكمه عليه لتقدمه عن العادة فاجاب اولابان حكمه ترك الصلوة وان تقدمه لا يمنع من هذا لحكم .

ورواية اسحق عن أبي بصير عن مولينا الصادق في المرنة 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 بالنفى على عدم امكان التاخر متمسك بحكم الامام بحيضية قبل العادة بيومين على تعيين 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 مستلزمة لنفى قاعدة الامكان لا مكان حيضية ما دل الاخبار على عدمها .

و مما 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 ابي الورد عن المرثة التي تكون في صلوة وقد صلت ركعتين ثم ترى الدم قال تقوم من مسجدتها ولا تقضى الركعتين.

وحال صحيحة ابن حازم اى ساعة ترى الدم فهي تقطر وموثقة محمد بن مسلم في المرثة ترى الدم من اول النهار في شهر رمضان اتفطر 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 في اثناء العبادة ولذا قال ولا يقضى الركعتين وقوله الله 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 يفسد الصائم لدفع ما يتوهم من كونه كالسفر لا يقدح فيه حدوثه بعد الزوال ولو ابى الخصم عن قبول كونه دم الحيض ولم يركون الاخبار في مقام بيان احكام آخر مانعا عن التمسك بها لمدعاه وتمسك باطلاقها يدفعه ما ورد من اخبار الصفات ويحكم بتقييد المطلقات بالمقييدات 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 الاستنقاع جعل علامة المحيض وليس الا لامكان كونه من الحيض لان فقد التطوق يكشف عن عدم كون الدم من العذرة واما الاستنقاع 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 يقرأ السؤال تقريراً يكشف عن الانحصار قال دخلت على ابي الحسن موسى بن جعفر بمنى فقلت ان رجلا من مواليك تزوج جارية معصراً لم تطمث 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 لايرتاب ان الدم المسئول عنه كان مشتبهاً بين الحيض والعذرة وكان منحصرأ بينهما كما انه يقطع ان ثبوت احد الامرين المنحصرين ينفي الاخر وبالعكس فظهر حال ما ميز بين الحيض والقرحة لان السائل قال قلت لا بي عبدالله 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 الحبلي كرواية ابي بصير عن ابي عبد الله قال سئلته عن الحبلي ترى الدم قال نعم انه ربما قذفت المرثة بالدم وهي حبلي اذ لا شك ان المراد بالدم في السنوال والجواب هو دم الحيض فالسنوال انما هو عن تحيض الحبلي وحيث اشتهر بين الروايات اطلاق الدم على الحيض فكلمة اطلق يحمل عليه .

ورواية ابن سنان عن ابي عبد الله انه سئل عن الحبلي ترى الدم اترك الصلوة قال نعم ان الحبلي ربما قذفت بالدم فالدم المذكور في السنوال هو المتصف بصفات الحيض والسنوال نشأ من توهم الفرق بين الحبلي وغيرها في كشف اوصاف الحيض عن الحيضية .

واما ما دل على ان ما راته بعد العادة موجب لترك العبادة والاستظهار حتى ينكشف الخلاف بالتجاوز عن العشرة فلكشف الاوصاف عن حيضية ولذا لا يحكم بترك العبادة والاستظهار اذا لم يكن المرثى 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 و يحكم بحيضية العادة وعدم كون بعد المادة حيضاً .

واما الاخبار الدالة على ان الصفرة والكدره في ايام الحيض 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 في الصحيح قال سئل ابا عبد الله عن المرثة ترى الصفرة في ايامها فقال لا تصلى حتى تنقضى ايامها وان رات الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت.

وروى اسماعيل بن الجعفي في الموثق عن ابي عبد الله قال اذا رات المرثة الصفرة قبل انقضاء ايام عدتها لم تصل وان كانت صفرة بعد انقضاء ايام قرنها

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 يطمئن 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 تمييز 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 مستنقعاً في القطنه فهو من الحيض .

لصحيحة خلف بن حماد عن موسى بن جعفر قال تزوج بعض اصحابنا جارية معصراً لم تطمث اقتضها سال الدم فمكث سايلاً لا ينقطع نحواً من عشرة ايام قال فاروها القوابل ومن ظنوا انه يبصر ذلك من النساء فاختلفن فقال بعض هذا من دم الحيض وقال بعض هو من دم العذرة فسئلوا فقهاهم 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 وحجبت في تلك السنة فلما صرنا بمنى بعثت الى ابي الحسن موسى بن جعفر فقلت جعلت فداك ان لنا مسألة قد ضقنا به ما زرعاً فان رايت ان تاذن لي فآتيك واسئلك عنها فبعث الى اذا هدات الرجل وانقطع الطريق فاقبل ان شاء الله تعالى قال خلف فرايت الليل حتى اذا رايت الناس قد قل اختلافهم بمنى 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 الفسطاط غيره فلما صرت بين

يديه سنلني وسنلته عن حاله فقلت له ان رجلا من مواليك تزوج جارية معصراً لم تطمئث فلما اقتضها سال الدم فمكث سايلا لا ينقطع نحواً من عشرة ايام وان القوابل اختلفن في ذلك فقال بعضهن دم الحيض وقال بعضهن دم العذرة فما ينبغي لها ان تصنع قال فلتتق الله فان كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلوة حتى ترى الطهر وليمسك عنها بعلها وان كان من العذرة فلتتق الله واليتوضأ و لتصل و ياتيها بعلها 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 عن جبرئيل عن الله عز وجل .

ودلالة هذه الصحيحة على كشف التطوق عن كون الدم دم العذرة واضحة 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 نفي 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 سوفة 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 حيضاً و اما على ما اخترناه من عدم ثبوت القاعدة فان كان الدم معلوم الحال والوصف قبل عروض الاشتباه بان كان حيضاً قطعاً او عذرة كذلك ثم عرض الاشتباه تاخذ بالحالة السابقة والا فيجرى 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 بالاعتناء 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 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 الثقلين بحيث لا يقبل الترجيح .

وفى اشكال على كلا الثقلين وهوان القرحة لاتختص باحد من الطرفين ولا معنى للتعبد فى المقام لان الامام 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 فى 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 الاتصاف باوصاف الحيض وخروجه فى ايام العادة وما فى حكمها كيومين قبلها وسوى ما ذكر فهو من الاستحاضة واوصاف الحيض هى السواد او الحمرة والحرارة والدفع والحرقه والعبط.

وروى حفص البخترى فى الحسن قال دخلت على ابي عبدالله 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 و دم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان الدم حرارة و دفع وسواد فلندع الصلوة قال فخرجت و هى تقول والله ان لو كان امرئة ما زاد على هذا.

وروى معوية بن عمار فى الصحيح قال قال ابو عبد الله 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 قوله تعالى زيتونة لا شرقية ولا غربية ما عنى بهذا فقال لها ايتها المرئة ان الله تعالى لم يضرب الامثال للشجرة انما ضرب الامثال لبني آدم سلى عما تريدان قالت اخبرنى عن اللواتى 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 والثالثة كيف تصنع بالصلوة قال تحبس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين فقالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثالثة ويتأخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقه ودم الاستحاضة دم فاسد بارد قال فالتفت الى مولاتها فقالت اتراه كان امرثة مرة .

وفي الوسائل ورواه في السرائر من كتاب محمد بن علي بن محبوب الا انه قال اترينه كان امرثة 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 اختص 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 تعبدائي لا يمكن التمسك به في غير مورد النص فلو اشتبه بين الثالثة الحيض والعذرة والاستحاضة واختبرت بالقطنة فخرجت مطوقة يحكم بكونه من العذرة ولو لم يكن كذلك يحكم بالحيضية مع وجود الصفات ومع فقدها يحكم بكونه من الاستحاضة ولو 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 لو اشتبه بين الحيض والاستحاضة ولم تكن المرثة ذات العادة ولم يتميز بالاصاف لمانع من الموانع فاصالة عدم الحيضية مقدمة على اصالة عدم الاستحاضة لان الحيض يمنع من العبادة الموظفة لكن الاولى الاحتياط ولورات على ثوبها او بدنهما 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 والشرايط 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 من 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 اوفى المرثة بعد اجراء الاصل في ما نعية محتمل المانعية تلاحظ حالها في كيفية امتثال الحكم المنجز فترى عدم امكان الامتثال لها الا بكيفية مخصوصة واما حسن الاحتياط فلا ينافيه ما ذكر.

وإذا شككت في ان الخارج دم اوغير 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 كابى حنيفة والثوري وابي يوسف .

وروى الجمهور عن ذا ثلاثة الاصبع ان النبي قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام .

وروى عن ابي امامة عن النبي انه قال اقل الحيض للجارية والبكر والثيب ثلاثة ايام ولياليها .

وروى الجمهور هذا القول عن علي وعمرو بن مسعود و ابن عباس و عثمان بن ابي العاص الثقفي و انس بن مالك علي ما حكى بعض الاجلة عنهم و حكى العلامة عن ابي يوسف انه قال يومان واكثر الثالث وفي طريق الخاصة روى يعقوب بن يقطين في الصحيح عن أبي 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 ادناه ثلثة وابعده عشرة وروى حسين بن زياد عن أبي الحسن قال أقل الحيض ثلثة واكثره عشرة

و روى احمد بن محمد بن ابى نصر قال سئلت ابا الحسن عن ادنى ما يكون الحيض فقال ثلثة واكثره عشرة.

و روى معوية بن عمار في الصحيح عن ابى عبدالله قال اقل ما يكون الحيض ثلاثة ايام واكثر ما يكون عشرة ايام.

وروى محمد بن مسلم في الحسن عن أبي جعفر قال 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 الشافعى الى قولين احدهما ان اقل الحيض يوم وليلة وثانيهما ان اقله يوم ونفى مالك التحديد حيث قال ليس لاقله حد ولا لاكثره بل الحيض ما يوجد قل أو كثر فما روى عن النبي حجة عليهم و يظهر من اكثر هذه الاخبار ان هذين الحدين من مقتضيات طبيعة هذا الدم بحيث لا يمكن ان ينقص من الثلثة 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.

و ورد في الاخبار ما ينافي الحدين المذكورين اما ما ينافي في حد الاكثر فهو صحيحة عبد الله بن سنان عن ابى عبدالله ان اكثر ما يكون الحيض ثمان وادنى ما يكون منه ثلثة.

وما ينافي حده الاقل هو موثقة اسحق بن عمار قال سئلت ابا عبد الله عن المرثة الحلبيتى الدم اليوم او اليومين قال ان كان دماً عبيطاً فلا تصلي ذينك اليومين وان كانت صفرة فلتغسل عند كل صلوتين وهذان الخبران تنافيان حد الاكثر والاقل بالصراحة وخبر آخر فى الكافى له ظهور فى منافات الاقل روى باسناده عن سليمان بن خالد قال قلت لابي عبدالله جعلت فداك الحبلى 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 تاتى عن هذا الحمل لان الثمانية فى مقابل الثلاثة والثلاثة لبيان حده الحقيقى الممكن فكذلك مقابلها لابد 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 الأمام غير ما وصل اليها.

واما موثقة اسحاق فلامانع 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 لندا و يومين حكم الامام مع كونه عبيطا بترك الصلوة فى ذينك اليومين من دون الاشتراط بتعقب يوم آخر لتمامية الثلاثة ومن دون الامر بقضاء الصلوة فى صورة انحصار الرؤية فى اليومين وعدم رؤية يوم آخر واطلق 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 فلامانع 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 الثلاثة ولا يزيد على العشرة مطلقا سواء كانت الحائض هى الحبلى او غيرها فلورات المرنة المعتادة بالعادة الوقتية والعديدية 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 بحيضيه لعدم تحقق شرطها اعنى تمام الثلثة لعدم اعتبار ما راته بعد اليأس وكذا اذا نطق بدخول الثالث ضرورة ان الناقص من الثلثة لا يمكن ان يكون حيضاً بحسب الشرع .

وهل 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 وعموم ما دل على التكليف بالصلوة والصوم ونحوهما من الكتاب والسنة واستصحاب احكام الطاهرة من المكث في المساجد وجواز المس وقراءة العزائم ونحوهما واستصحاب 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 الحيضيه غير موجب للحدث فالحيضيه عارضة له طارئة عليه يخرجها عن مقتضى طبعه اعنى عدم ايجابه للحدث فيحكم بثبوت الاقتضاء وعدم ارتفاعه باحتمال الحيضيه كما ان استصحاب احكام الطاهرة ايضاً من فروع القاعدة لما مر مرارا من ان الاستصحاب بمعنى الاخذ بالحالة السابقة لا حجية فيها وان الاستصحاب المجمع على حجيته هو الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع فاحكام الطاهرة مما يبقى ولا يرتفع بغير رافع والدماء المتفرقة في العشرة لا يصلح لرافعيها للاحكام لعدم ثبوت حيضيتها وكذا استصحاب قابليتها للتكليف فان المرثة بعد اجتماعها لشرائط التكليف وفقدتها للموانع تكون من المكلفين وتحصل لها قابلية التكليف وهذه 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 فهذه 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 وانما 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 الامثال بما يجب عليها مادام موجودا ولذا يجب عليها قضاء الصوم بعد ارتفاعه ووجوب القضاء متفرع على تعلق التكليف فينبغى 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 المستصحبة 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 البولى او الدم الخارج من الرحم حيضاً أو غيرهما مع كون مدلوله عليه الدلوك لوجوب الصلوة وان كان الحيض مانعاً عن تنجز هذا لوجوب موجبا لحرمة التلبس بالصلوة .

والحاصل ان العموم الدال على الثبوت والتعلق لا يدل على التنجز.

وقد يستدل بما فى الفقه الرضوى 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.

ولك ان تقول ان التوالى محقق عنوان الثلاثة لان الايام المتفرقة يومان ويوم او يوم ويومان او يوم ويوم ولا يطء عليها عنوان الثلاثة 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 واياب 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 الثلاثة فلا يشمله فمع فرض كون الثلاثة اعم من المتوالى وغيره فكونه اظهر مصاديقه مما لاشك فينصرف اليه و اما اصالة عدم الاشتراط فهى راجعة الى الاخذ بالاطلاق وعدم الاعثناء بالتقييد فهى 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 التكليف 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 خبير بان اتيان العبادة احوط من تركها في المقام لان وجوبها معلوم وتعلق الوجوب متحقق وحرمة الاتيان لا تثبت بالاحتمال.

بقي في المقام مستند آخر وهو مرسل يونس بن عبدالرحمن عن ابي عبدالله 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 ثلاثة 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 ثلاثة 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 مراته الثاني الذي راته تمام العشرة ايام و دام عليها عدت من اول ما رات الدم الأول و الثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة تعمل ما عمله المستحاضة وقال كلمات المرثة في ايام حيضها من صفرة 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 التكاليف فقد عرفت عدم دلالة على المطلوب ومع فرضها فلا ينافي المرسل لان العموم مقتض لثبوت التكليف والمرسل يكشف عن حيضية الدم وعدم اعتبار المتوالي فلولم يمنعنا مانع من العمل به حكماً بعدم الاشتراط الا ان ارساله يمنع عن العمل به لعدم الاطمينان بمن لم يذكر من رجاله و جهالة بعض المذكورين في طريق المرسل اعنى اسماعيل بن مرار و اضطراب متنه واشتماله على ما يخالف الاجماع من الحكم بحيضية العشرة لذات العادة اذا تجاوزت 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 تناقضاً .

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 تحصل 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 نقيض الشيء خلال نقيضه 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 تقيد 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 قال واذا رات المرثة الدم قبل عشرة فهو من الحيضة الاولى وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة 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 وهو 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 وحكم الله بكونه من الحيضة المستقبلة فيكون اقل الطهر بين الحيضتين حينئذ خمسة ايام وهو واضح الفساد.

وفيه ان رؤية الدم بعد العشرة في قبال رؤيته قبلها وهى 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 واشترط انقضاء اقل الطهر في حيضية

الدم الثاني واستقلاله في الحيضية امر لا ينافي 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 واما الحيض الثاني فلا بد ان يكون بعد العشرة وهذا لا ينافي 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 منشأتهما واحد و مراده ان كلتا القاعدتين منشأتهما 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 ثلاثة ايام يكون المجموع ازيد من عشرة لان النقاء المتخلل حيض ولكنك 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 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 بعد هذه الجملة ان اقل ما يكون عشرة من حين تطهر و بعبارة اخرى المنفى

هو كون اقل الطهر اقل من عشرة فمأزاد و المثبت هو كونه عشرة فما زاد فلا يستتبع اشكالا واما اكثره فليس له حد محدود معين فمأزاد 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 المرثة ترى الدم ثلاثة ايام او اربعة ايام قال تدع الصلوة قلت فانها ترى الطهر ثلاثة ايام اربعة ايام او اربعة ايام اد 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 وصلت ما بينها وبين ثلثين يوماً و اذا تمت ثلثين يوماً فوات دماً صيباً اغتسلت و استفسرت و احتشيت 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 صونا 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 فقوله ان رات الدم لم تصل وان رات الطهر وصلت 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

المرثة وقال المحقق (ره) في المعبر بعد ايراده الروايتين قال الشيخ (ره) في الاستبصار الوجه ان نحملهما على امرثة اختلت عاداتها وايام 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 حيضا والاخر طهرا اصفر كان او نقاء لتستبين لها وهذا تأويل لا بأس به ولا يقال الطهر لا يكون اقل من عشرة لانا نقول هذا حق لكن ليس طهرا على اليقين ولا حيضا بل هو دم مشتهه 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 اختلت عاداتها وايام اقراها ولوضايق عن حملهما على الهاتين او احديهما فلا بد لك من الطرح او علاج آخر.

واما رواية داود مولى ابي المعز العجلي المرسله عن ابي عبد الله قال سئلته الله عن المرثة تحيض ثم يمضى وقت طه ها وهى ترى الدم قال فقال تستظهر بيوم ان كان حيضها دون عشرة ايام وان استمر الدم فهى مستحاضة وان انقطع الدم اغتسلت و صلت قال قلت له فالمرثة يكون حيضها سبعة ايام او ثمانية ايام حيضها دائم مستقيم ثم تحيض ثلثة ايام ثم ينقطع عنها الدم فترى البياض لاصفرة ولا دماً 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 واذارات الطهر صلت فاذا مضت ايام حيضها واستمر لها الطهر صلت فاذا رات الدم فهى مستحاضة قد انتظمت لك امرها كله .

فتدل على وجوب الايتان عند عروض النقاء ووجهه ان هذه المرثة حاضت ثلثة ايام ثمرات النقاء وليس لها عد النقاء من الحيض لجواز انتقال حيضها من السبعة او الثمانية الى الثلثة و اشتراط حيضية النقاء بتعقب دم الحيض وتوسطه بين

الدمين مع عدم التجاوز عن العشرة وليس شيء من هذه الشرائط معلوما لها حين تطهر بعد ثلاثة ايام فيجب عليها العبادة لانها ظاهرة بطهر غير معلوم الحال من النقاء وتعقب الدم فيجب العمل بالطهر ما لم يعلم انه في حكم الحيض واما 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 ولذا حكم بالامسك حين رؤية الدم وبالصلوة حين رؤية الطهر قبل مضى ايام حيضها واستمرار الطهر لان كل دم في هذا الحال حيض وكل نقاء يحتمل الطهر وانكشف حيضيتها بعد رؤية الدم لا يمنع من العبادة ولا يؤثر في حرمة العبادة لعدم الانكشاف حين الطهر بل الانكشاف يؤثر في وجوب قضاء عبادة تجب قضائها عليها كالصوم فهذه المرسلات لا تنافي ما دل على كون الطهر بين الدمين حيضا وان اقل الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام لانها ليست في مقام بيان اقل الطهر وحيضية النقاء وهذان الحكمان يفهمان من اخبار آخر.

والحاصل ان هذه الروايات في مقام بيان احكام ما اشتبه من الدم والطهر لا بيان اقل الطهر او اكثر الحيض واقله الا ان الاوليين ناظرتين الى امرثة لم يستقر لها عادة بعد او اختلفت عاداتها ومرسلة داود ناظرة الى امرثة يكون لها عادة ثم ترى اكثر من العادة كما في صدرها او اقل منها فاجاب الامام عن الاول بالاستظهار ان كان حيضها دون عشرة ايام ومع الاستمرار بكونها مستحاضة ومع الانقطاع حكم بالاغسال والصلوة واجاب عن الثاني 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 .

واما رواية عبد الرحمن بن ابي عبدالله قال سئلت ابا عبدالله عن المرثة اذ اطلقها زوجها متى تكون املك بنفسها فقال اذا رات الدم من الحيضة الثالثة فهي املك بنفسها قلت فان عجل الدم عليها قبل ايام قرنها 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 قطعا واما بعد العشرة فيكون حيضا ثالثا 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 تبعية فان الغالب ان الاستحاضة من توابع الحيض ولا يقدح في ذلك كونها الفقرة الثانية تبعية 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 ان المعيار في التعدد والوحدة كون الدم قبل العشرة وبعده فحيضية الدم محرز عند الراوى و سؤاله 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 عبد الله ورواية يونس ولذا بين (قده) ان في حاشية نسخة التهذيب الموجودة عند المصححة المقررة على الشيخ الحر العاملي بدل قوله طهرت طمئت وانطباعه على مذهب المشهور واضح واستدلال صاحب الحدائق بذيل رواية يونس يصح مع كون المتن طهرت فبعد تبين كونه غلطا وكون الصحيح منه طمئت لا يدل على مرامه.

فرواية ابن ابي عبد الله موافقة لروايتي ابن مسلم ورواية يونس فالمبدء للعشرة

هو اول الطمث فى جميع الروايات ويرتفع المنافات بين رواية يونس وما دل على كون اقل الطهر عشرة ويتحد مفادات الاخبار وليس فى 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 فى المقام امر وهوان الثلثة المتوالية التى هى أقل الحيض هل هى مع لياليها بمعنى ان المراد من اليوم هو الدورة اعنى الليل والنهار او نفس الايام من دون ان يكون لياليها دخل فى 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 فى الليل والنهار فلا معنى لتخصيص اليوم فى تكميل العدد فكل ساعة من ساعات الليل والنهار يوجد فيه الدم لابد 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 فى وسط النهار فكذلك فى ما راته فى وسط الليل فتساوى نسبة الحيض الى اليوم والليل يقتضى عدم اختصاص احدهما بظرفيته له فالاصل يقتضى عدم الفرق بين الليل والنهار فى الطرفية وتخصيص النهار يحتاج الى دليل والتعبير بالايام دون الليالي لا يدل على الاختصاص لاشتغال اطلاق اليوم على الدورة .

قال العلامة فى التذكرة أقل الحيض ثلاثة ايام بلياليها بلا خلاف بين فقهاء اهل البيت و به قال ابو حنيفة والثوري لان النبى واقوال اقل الحيض ثلاثة ايام و من طريق الخاصة قول الصادق 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 لاشتغال 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 ثلثة ايام بليليتها ويتحقق التوالى باستمرار خروج الدم من الرحم ولا يخل بالاستمرار تخلل فترات يسيرة فى الخروج فيكفي في تحققة 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 ثلثة واكثره عشرة وكون اقل الطهر عشرة وكون النقاء الواقع بين الدمين حيضاً انها اذا رات الدم ثلثة ايام ثم رات النقاء يوما او يوما او يومين او اكثر ثم رات دماً او اكثر ثم رات دماً بعد النقاء مع كون الدم الثاني بصفة الحيض كون الدمين والنقاء حيضاً جميعاً ما لم يتجاوز العشرة و مع التجاوز يرجع الى الثلاثة الأولى ان لم تكن لها عادة وان كان لها عادة كالسبعة او الثمانية مثلاً 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 مطابقاً 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 الثلثة الى العشرة مما يمكن ان يكون حيضاً فهو حيض تجانس او تخالف ليس بصحيح على اطلاقه فلورات ثلثة او اربعة ثم رات النقاء يومين ثم رات الدم يومين وكان ايام حيضها اى عاداتها سبعة او ثمانية ثم اختلفت صفة الدم لم يكن حيضاً لان الصفرة والكدره فى 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 و بعد 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 وقام 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 ما زاد على الثلثة الا ان يكون عاداتها عشرة فيحكم بحيضيتها لان النقاء المتخلل بين الدمين اذا لم يبلغ عشرة وكان الطرفان حيضاً فمقتضى العادة كون العاشر والثلثة و ما بينهما حيضاً بياضاً 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 المرثة ذات عادة وقتية واتفق احد الدمين في زمان العادة والاخر في غيره كان تكون عاداتها رؤية الدم في اليوم الثالث من الشهر مثلاً 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 بللورات 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 كاشفاً عن تبدل العادة وقتاً اذا كان الثاني معينا مضبوطاً موجباً لتحقق العادة وتبدلها او تختلط عليها العادة بان كان الثاني غير مضبوط واجد للتميز فبعد اختلاط العادة

الوقتية المرجح لها هو التميز و اما 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 بحوضيتها اداراتها بعد العادة فالحوضية المحتملة قبل الحيض تنزل منزلة المتينة ما لم يكشف الخلاف وبعد كشف الخلاف لا معنى للتنزيل فاختلف الحكم في الصفرة في صورتها التقديم والتأخر لاجل اختلاف الاحتمال القابل للتنزيل واليقين الغير القابل له.

و اما 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 قطعاً لان الصفرة في غير ايام الحيض ليست بحيض ويحتمل ان تكون الصفرة الى مقدار العادة من الحيض حيضاً لرجوع المتجاوز عن العشرة الى العادة وجواز تقدم العادة لكن هذ الاحتمال في غاية الضعف لان جعل الصفرة حيضاً يوجب تخصيص العادة بالحوضية فالصواب جعل الصفرة استحاضة والباقي حيضاً 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 حسبت مجموع المتقدم والعادة حيضا وكذا لورات فى العادة وبعدها ولم يتجاوزا عن العشرة اورات قبل العادة وفيها وبعدها مع عدم التجاوز عن العشرة واما لورات العادة وطرفيها وتجاوز المجموع عن العشرة فى 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 والمرئى بعد النقاء فيحكم بحيضيهما ما لم يتجاوز مجموع الدمين والنقاء عن اكثر الحيض مثل ان يكون قبل العادة ثلثة والعادة التي نقاء فى الفرض اربعة والمرئى بعدها ثلثة ومع التجاوز ينحصر الحيض بما قبل العادة ولا يعارضه المرئى 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 بحيضيتها فى 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 المرئيان فى الطرفين حيضا فلورات طرفى 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 فى صد البحث ان لدم الحيض اقتضاء الاعتياذ فلا بد من بيان ما يكشف عن تحقق العادة فنقول ان العادة تحقق باستواء رؤية المرئة الدم مرتين فان كان الاستواء بالنسبة الى الوقت فقط تسمى العادة بالوقتيه كان رات فى اول كل شهر الدم مع اختلاف العدد وان كان الاستواء فى 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 الهلاليين لعدم انحصار تحيض المرثة كذلك ف المناطق تساوى الدمين في العدد و الوقت او احدهما فلورات خمسة ايام الدم وطهرت ثم رات بعد مضى 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 و بالتالي 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 المرثة في الخروج فقد تنحيز في كل شهر مرة وقد تنحيز 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 الهلالى 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 كـذالك 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 وقتنا 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 ايضاً 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 و الثاني 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 أن ثبت ان سماعة لا يضمم عن غير الامام بما يوافق السؤال .

قال سئلته عن الجارية البكر اول ما تحيض فتقعد في الشهر في يومين وفي الشهر ثثة 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 فى الشهرين .

وأما قوله فى مرسله يونس الطويلة الآتية فان انقطع الدم فى اقل من سبع او اكثر من سبع فانها تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلى فلا تزال كذلك حتى تنظر ما تكون فى الشهر الثانى فان انقطع لوقته فى الشهر الاول سواء حتى توالى عليها حيضتان او ثلث فقد الان ان ذلك قد صارت لها وقتا وخلقا معلوما معروفا يعمل عليه وتدع ما سواء و يكون سنتها فيما تستقبل ان استحاضت قد صارت سنة الى ان تجلس اقراءها وانما جعل الوقت ان توالى عليها حيضتان او ثلث لقول رسول الله للتي تعرف ايامها دعى الصلوة ايام اقراءك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد سنة لها فيقول دعى الصلوة ايام قرئك ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعداً الخبر فلا اشعار فيه باعتبار الشهر الهلالى ايضا لانه فى مقام بيان حكم المبتدئة اذا استحاضت فانها بعد ما استحاضت وتجاوز دمها عن الشهر تحصل عادتھا بتساوى الدم فى الشهرين ولا يمنع هذا الكلام تحصل العادة بغير التساوى فى الشهرين كما انها اذارات فى اول الامر دميين متساويين فى الشهرين من دون ان يتجاوز تحصل لها العادة فموردالسؤال لا يوجب تخصيص الحكم فالتجاوز والاستواء فى الشهرين لا مدخلية لهما لحصول العادة بل المناط هو استواء الدميين الذين لا يمنع من حيضتيهما مانع وحيث ان حصول العادة وثبوتها امر واقعى . ن مقتضيات دم الحيض ويختلف حالات النساء فى كمية هذا الدم وكيفيته فكذا اعتيادهن فى خروج هذا الدم يختلف غاية الاختلاف فلا مانع من حصول الاعتقاد ثبوت التسوية بين الدميين المختلفين او الدماء المختلفة وبين الدميين المختلفين الاخرين او الدماء المختلفة الاخر فلورات فى اول شهر ثلثة وفى الثانى اربعة وفى الثالث خمسة ثم يرجع فى الرابع الى الثلثة وفى الخامس الى الاربعة وفى السادس الى الخمسة حصلت العادة بهذه التسوية فلو تجاوز العشرة بعد تحقق العادة تأخذ بما يوافق نوبة المتجاوز ولا فرق فى ثبوت مثل هذه العادة كون الدماء فى الشهور الهلالية وبين كونها بتخلل اقل الطهر فصاعدا كما انه لافرق بين العادة الوقتية وبين العددية فقد يتحقق كلتاهما

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 ثلاثة 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 والانقضاء 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 بالتحريض 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 الحمريتين 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 في هذه الصورة لا يمنع من حيضية الحمريتين لتخلل اقل الطهر بين الحمرة والسواد وبين السواد والحمرة فتكون الدماء حيضات لان الحمرة والسواد كلاهما من اوصاف الحيض فتحقق العادة العددية برؤية الحمرة والسواد وتحقق العادة الوقتية بالسواد والحمرة الثانية والحمرة الاولى 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 العديدة ولورات شهر خمسة وفى آخره ايضاً خمسة تتحقق العديدة 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 العديدة 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 العديدة.

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 تكرار 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 عادت لها ثلاثة ورات فى شهر مثلاً خمسة وانقطع فتمام الخمسة حيض لعدم الاستمرار ولورات فى الشهر الرابع ازيد من الثلاثة وتجاوز العشرة يحكم بحيضية الثلاثة 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 الثلاثة 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 بتحقق 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 بتحقق العادة المتوقفة 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 المرتين المخالفتين لا يلزم فى زوال الاولى لعدم الفرق بين الموافقين وبين المخالفين المخالفة مع العادة و اما رده (قده) ابايوسف بالتقرير المذكور ليس على ما ينبغى فان المخالفة مرة دليل عنده لحصول العادة الثانية فلا يقال على التماثل بالقول المذكور انه لا يبطل حكم هذ 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 لا 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 حيث قال في بعض جمالاته 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 ان الصفرة والكدره في ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر .

والاخبار فيهذا 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 ومقابلة 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 فالمقابلة تقتضى ان يكون المراد من الحيض هو الواجب اى الدم الذي يجب ان يكون حيضاً و هو ينطبق على دم العادة فلورات المرثه في ايام عاداتها المعلومة صفرة اد كدره يكون حيضاً 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 طهراً كما اذا كانت عاداتها عشرة ورات بعدها قبل مضي 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.

ص: 489

واما لورات الصفرة قبل العادة بيوم او يومين ولم يكن من اوقات وجوب الطهر يحكم بحيضية الدم لان الصادق قال في جواب 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 ابي 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 رؤية الدم علامة لتعجل الوقت والعادة و حكم يكون الدم واقعا فى العادة وفى حكم الدم الصفرة لانها فى العادة حيض وليس هذا المعنى تقييداً لاطلاق ما ورد من ان الصفيرة 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 يزامه العادة قبلا او بعداً.

(والحاصل) ان الصفرة والكدر لا يحكم بحيضيهما الامع وجوب الحيض المقترن بالعادة واما التميز فهو من اسباب ايجاب الحيض واما 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 المرثة ذات عادة وقتية وعددية معا او كان المرثي غير واف لحد الحيض الاقل فلو كانت عاداتها بحسب الوقت اول الشهر وبحسب العدد سبعة ايام ورات الدم في الثالث من الشهر وامتد الى اخر التاسع وكان لون الدم في اليومين الاخرين اصفر او 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 بالاعتقاد كذلك عدم تحقق العادة مع التفاوت في الوقت او العدد الا ان يكون التفاوت يسيرا بحيث لا يعتنى به في العرف ولا يوجب الاختلاف في عدد الدمين او وقتيهما عرفا فلا يضر بحصول العادة لقلته ويشكل بان التفاوت مع قلته يؤثر في اختلاف الحكم فالاولى مراعات الاحتياط في التفاوت اليسير .

واذا رات حيضين متوالين متمثلين كل واحد منهما مشتمل على النقاء في البين مع تماثل النقاين فمقتضى كون النقاء بين الدمين حيضا كون العادة مجموع الدمين والنقاء المتخلل فلورات اربعة ايام ثم طهرت في اليوم الخامس ثم رات في السادس وتكرر في الشهرين كذلك فعاتها 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 متوالية وجعل الخمسة مع التوالى حيضا وهذا لراى مزيف سيما جعل الحيض خمسة ايام متوالية 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 .

ومقتضى العادة الوقتية ترك العبادة بمجرد رؤية الدم في الوقت سواء كان بصفات الحيض او لم يكن فصاحبة العادة الوقتية سواء كانت ذات عادة عديدة 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 فالظاهرانه 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 لا بد ان يستند الى ما يكشف عن حيضية من العادة او التميز او الرواية والاولان مفقودان والثالث مورده الاستمرار واما قاعدة الامكان فقد عرفت عدم تماميتها والعبادات لا تترك بالاحتمال والامكان ولذا ذهب علم الهدى و ابن الجنيد رضوان الله عليهما الى عدم جواز ترك العبادة بمجرد رؤية الدم مع اتصافه بوصف الحيض ما لم يبلغ الاقل من الحيض وواقفها المحققان عليهما الرضوان 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 ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد وان دم الحيض حار وجه الاستدلال انه 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 فمحتمل الانقطاع ليس بمقطوع الحيضية فلا يترك العبادة به وقوله 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 عبد الله الامرئة

سئلته عن المرثة يستمر بها الدم فلا تدرى حيض هو او غيره قال فقال لها ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصغر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة قال فخرجت وهي تقول والله لو كانت امرأة ما زاد 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 العبارة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب سلمنا لكن تقييد الاستمرار بالثلاثية غير مستفاد من النص فلا بد له من دليل ولم يثبت فيحمل على مفهومه وهو 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 فاتيان الفاء يكشف عن ان عدم الدراية مستند الى الاستمرار والاستمرار في اليوم الواحد لا يوجب الاشتباه بل في الايام الثلثة فالظاهر ان السؤال عن الدم المستمر المتجاوز والجواب ان وظيفة هذه المرثة الرجوع الى التمييز وقوله فاذا كان للدم حرارة الخ مشعر بان الدم ليس له صفة واحدة دالة على الحيض او الاستحاضة فان الدم المستمر المتجاوز يكون حيضاً وغير حيض وتتميز الحيض من غيره بالحرارة وغيرها ولذا قال فاذا كان المدم حرارة الخ ولو كان الدم غير مستمر ولا متجاوز واشتبه 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 والاياد والجواب ولانه دم يمكن ان يكون حيضاً فيجب ان يكون حيضاً كذات العادة وفيه ما عرفت من عدم دلالة الاركان على الواجب وعدم تمامية القاعدة.

فمذهب علم الهدى وموافقيه امتن و اوفق بالقواعد واولى بالاتيان ما لم 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 فترك 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 ايضا يجب عليه الحكم بوجود ترك العبادة بمجرد الرؤية ولا معنى للجمع بين تروك 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 لامكان الانقطاع قبلها وامكان تجاوزه عن العشرة التي هي حده الاكثر لا يمنع من جعله ايضا 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 المرثى 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 لتحقق

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 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 السنوال 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 السنوال عن حكم دم الحبلى مع انقطاعه في اليوم او اليومين فالجواب حينئذ يكشف عن اختصاص الحبلى بهذا الحكم وقد قدمنا ان المانع من هذا التخصص هو اجماع الامامية على عدمه ومع الاغماض عن الاجماع لامانع من تخصيصها بهذا الحكم فالرواية اجنبية عن المقام .

واما مفهوم صحيحة ابن الحجاج عن امرئة نفست فمكثت ثلثين يوماً او اكثر ثم ظهرت ثم رات دماً أو صفرة قال ان كانت صفرة لتغتسل و لتصل ولا تمسك عن الصلوة فلا دلالة فيه لان السنوال وقع مرددا بين الدم والصفرة والمراد من الدم هو دم الحيض لان المسنول عنها هي غير المعتادة كما هو الظاهر والمرجع لها هو التميز .

وظهر حال رواية ابن المغيرة عن ابي الحسن الأول 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 فلاحاجة 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 و نقصان 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 وترك العبادة فيه بمجرد الرؤية نصاً وفتوى واما العدد المجرد عن الوقت فلا بد في حيضية من التميز و بلوغ 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 اعني عدم امكان جعل الدمين من الحيض لما عرفت من ان اقتضاء العادة فصل للمحيض فمع فعليتها لا يعتنى بالتميز و لذا 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 بحيضية 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 في المرسلة الطويلة الآتية فيمن جهلت أيامها أنها لو كانت تعرف أيامها ما احتاجت إلى معرفة لون الدم لأن السنة في الحيض أن تكون الصفرة والكدره فما فوقها في أيام الحيض إذا عرفت حيضا إذا كانت الأيام معلومة فإذا جهلت الأيام وعددها احتاجت إلى النظر (حينئذ) إلى أقبال الدم وإدباره وتغير لونه صريح في تقديم العادة على التميز.

وكذا قوله في تلك المرسلة فهذه سنة النبي في التي اختلط عليها أيامها حتى لا تعرفها وإنما تعرفها بالدم فالرجوع إلى التميز إنما هو عند فقد العادة وأما معها فلا تحتاج إلى التميز لعدم الاشتباه مع العادة فلا عموم لما دل من الأخبار على الرجوع إلى التميز لأنها واردة في مورد الاشتباه ولا شبهة لذات العادة فلا تعارض بين أخبار العادة وبين أخبار التميز لترتبهما عليها وتحقق الاشتباه بفقدها فما قيل في المقام من تخصيص عموم أدلة الرجوع إلى الصفات بالمرسلة لا يخلو من التسامح لورود أدلة الصفات مورد الاشتباه المفقود في ذات العادة فلا تعارض ولا تخصيص ولا يخفى على المتأمل في أخبار الصفات اختصاص اعتبارها بصورة عدم العادة وورودها في مورد فقد العادة بل الرجوع إلى التميز لا معنى له مع عدم الاشتباه لأن معلوم الحيضية لا يحتاج إلى 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 إلى أن الرجوع إلى التميز مع فقد العادة قال دخلت امرأة على الصادق فقالت له ما تقول في امرأة تحيض فتجوز أيام حيضها قالت إن كان أيام حيضها دون العشرة أيام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قالت فإن الدم يستمر بها الشهر والشهرين ولثلاثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس أيام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قال له إن أيام 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 .

فترى الامام 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 والانتقطاع وبين حصولها من التميز لعدم تقييد العادة بالحاصلة من الاخذ والانتقطاع بل بالتأمل التام يظهر ان العادة الحاصلة من التميز ايضاً حاصلة من الاخذ والانتقطاع لان السابق عن التميز واللاحق عنه في صورة الاستمرار ليس من دم الحيض فالعادة تحصل من الاخذ بدم الحيض وانتقطاع 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 والانتقطاع 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 الاصاله 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 من الاخذ والانتقطاع لصدق الاقراء على الاستفادة من التميز ولان معنى التقديم جعل المقدم اقوى في 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 في العادة لان الكاشف هو نفس العادة التي من مقتضيات دم الحيض لا ما تستفاد منه كي يمكن الفرق بين الاخذ والانتقطاع وبين التميز في تقديم العادة " .

ولا اولوية للقسم الأول في الاستفادة عن الاقراء والايام فلا معنى للمتبادر المدعى في المقام .

كما انه لا فرق بين القسمين في كون المنكشفين عنهما حيضاً واقعاً او 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 لاثار 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 فى الحكم بحيضية الثانى وصوله حد الاقل من الحيض فلا يحكم بها بمجرد الرؤية لانه على خلاف العادة بل لا يبعد هنا مراعات حد الاكثر ايضا فلا يجوز ترك العبادة بمجرد الرؤية فإثر 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 مراراً من كون اقتضاء العادة من فصول دم الحيض فبعد اعتياد المرثة تنحصر العادة بالحيضية وليس يجمع فى المرثة الواحدة دلالتان المحيض لانها على حالة واحدة وللعادة 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 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 تقطع 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 من 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 والحرمه 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 في صحيحة محمد بن مسلم اذا ارادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنة فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل وان لم تر شيئاً فلتغتسل وان رات بعد ذلك صفرة فلتون و لتصل .

وهذا الاستبراء يرفع الشبهة عن المرثة فتعلم به بقاء الدم وزواله وصحة الغسل و تأثيره ولغويته .

وتظهر به وظيفتها في ترك العبادة وفعلها ويمنع وقوع المرثة 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 في مرسله يونس حين سئل عن امرئة انقطع عنها الدم فلا تدرى اطهرت ام لا تقوم قائماً وتلزم بطنها بحائط وتستدخل قطنة بيضاء وترفع رجليها اليمنى فان خرج على رأس القطنة مثل رأس الذباب دم عبيط لم تطهر وان لم يخرج فقد ظهرت تغتسل وتصلى .

بين كيفية ادخال القطنة ولونها ولا منافات بين تقييد المرسله واطلاق الصحيحة لان المطلوب هو كشف الحال وهذه القيود اقوى في الكشف كما ان توصيف القطنة 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



لضعف ما يدل على التقييد .

وقال ايضاً في رواية شرجيل الكندي اذا سنله 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 المرثة ترى الطهروتى الصفرة او الشيء فلا تدرى 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 المناطق 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 القطننة والكرسف ولا بين رجل اليمنى واليسرى لان المناطق استدخال القطننة او الكرسف لاستعلام امر الدم وجود او عدماً لجواز اختلاف النساء فى كيفية الاستبراء ورفع الرجل وعدم الفرق بين القطننة والكرسف في 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 لان الامام امر بالاستعلام مع فرض السائل رؤية الصفرة او الشيء فلو كانا من دم الحيض لما امر بالاستعلام مع وجود احدهما فقوله وان لم يخرج فقد طهرت صريح في عدم كونها من الحيض وتحقق الظاهر مع وجودهما كما ان قوله في الصحيحة فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل ظاهر فى توقف الحيضية على وجود الدم الذي هو العبيط كما في مرسله يونس فمع الصفرة لا يكون حيضاً ولا مشتبهاً يتوقف ظهور امره الى الاستظهار .

ص: 504

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 عبد الله عن المرنة 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 تر شيئاً 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 اشتغالها 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 القطننة 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 القطنة نقيه من الدم ولو كانت صفرة في المعتادة بالعادة العديدة مع الانقطاع قبل العادة ومن الدم الكاشف عن الحيضية في غير المعتادة كالعبيط ولم تطمئن بعود الدم قبل العشرة اغتسلت وصلت فان الاستبراء حينئذ كشف عن طهرها وان اطمئت 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 حيضية جميع الدمين والنقاء وبتلان العبادة واما مع العود فيجب عليها القضاء ان لم تغتسل ولم تتعبد على جميع الفروض فلا فرق بين الصلوة و الصوم و سائر الفرائض وعصت على بعض الفروض و تجرت على الاخر في ترك العبادة .

وان خرجت متلطخة بالدم ولو بمثل رأس الذباب وكان الدم كاشفا عن الحيض كان يكون عبيطاً او صفرة في ذات العادة العديدة 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 الكدرة لما عرفت سابقاً من ان الصفرة مع السواد طهر و ان الصفرة في غير ذات المادة العديدة وفي غير عاداتها ليس من الحيض .

واما صبر المبتدئة الى النقاء او مضى عشرة ايام مع كشف الدم بحسب اللون عن الحيضية فلان اكثر ايام الحيض كما عرفت هو العشرة فما لم يتجاوز عن العشرة لا يجوز الحكم بالنقاء و مع 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 وتدل على وجوب الصبر الى عشرة ايام موثقة ابن بكير عن الصادق حيث قال فيها اذارات المرثة الدم في اول حيضها واستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام وقال في موثقتة 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 سماعه المضمرة عليه قال سنلته عن الجارية البكر اول ما تحيض تقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة يختلط عليها لا يكون طمنها في الشهر عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس وتدع الصلوة مادامت ترى الدم ما لم تجز العشرة فاذا اتفق الشهران عدة ايام سواء فتلك ايامها .

واخبار الصفات ايضا تدل على وجوب جعل الواحد لصفة الحيض حيضا مادام موجوداً ولم يتجاوز العشرة واما الصفرة فلست 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 استتبع 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 في هذا الحكم لان العادة في حكم اليقين فوجوب الصبر على هذه ليس كوجوبه على المبتدئة وغيرها ممن ليس لها عادة لان غير المعتادة تصبر لانكشاف الأمر والمعتادة بالعشرة لاتحتاج 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 العادة الى العشرة لعدم ظهور الحال الا بها فان كانت عاداتها تسعة يتعين الاستظهار بيوم وان كانت ثمانية لا بد من وهكذا فما ورد في 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 المرنة التي عاداتها ستة بالاستظهار بثلاثة ايام لاحتمال عدم انقطاع الدم في التاسع ووجوده في العاشر فكلمة الاستظهار كافية لبيان المراد من الاخبار مع اختلافها في ظاهر الحال فلا حاجة 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 في العادات مع عدم امكان تجاوز دم الحيض عن العشرة وامكان بلوغه اليها فيكفي للاهتداء الى الواقع قول الصادق في رسالة عبد الله بن مغيرة اذا كانت ايام المرنة عشرة لم تستظهر فاذا كانت اقل استظهرت ويكفي في تفسير الاخبار المختلفة صحيحة يونس بن يعقوب اذ قال قلت لابي عبد الله امرنة رات الدم في حيضها حتى تجاوز وقتها متى ينبغي لها ان تصلى قال تنتظر عدتها التي كانت تجلس ثم تستظهر

بعشرة ايام فان رات دمأ صبيياً فلنتغسل فى وقت كل صلوة وقوله 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 فى 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 المرثة الا بانقطاع الدم قبل العشرة وبعد العادة او بلوغه اليها فيما 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 المرثة 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 سيحيى في بيان حكم التجاوز .

واما استحباب الترك فلا معنى له اصلاً للعلم الاجمالي بعدمه لانتحاص 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 ثلاثة ايام ليس تخييراً بينها بل كل واحد منها وظيفة لذات عادة خاصة كما عرفت سابقاً وقد ينكشف الأمر باليوم واليومين او ثلاثة ايام مع نقصان تمام الدم عن العشرة وقد يتوقف الانكشاف ببلوغ العشرة فلا يبدل 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 تحيضى ايام اقرايك وقول ابى عبدالله في رواية معاوية بن عمار المستحاضة تنظر ايامها فلا تصلى فيها ولا يقربها بعلها فاذا جازت ايامها ورات دمها تتقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر وقوله في رواية ابن ابى يعفور المستحاضة اذا مضى ايام قرنها اغتسلت واحتشت وتوضأت وصلت فلاتدل على اباحة الاستظهار لان طرف الخطاب فى قوله تحيضى والمراد من المستحاضة فى قوله هى المتجاوز دمها عن العشرة والتمسك بهذه الاخبار لا يتم الا بالمنع من تقييدها 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 كالقول 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 المتخير بين مفادات الاخبار وعرفت ايضا عدم التعارض

بين الاخبار كى يقال بالتخير فى 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 فى 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 فى البين.

وكيف كان فان ظهر من الاستظهار انقطاع الدم فى العاشر يدل على ان جميع العشرة حيض وكذا اذ انقطع فى التاسع او الثامن مثلاً فكل ما راته من العادة و  
بعدها حيض فعليها قضاء ما يجب قضائه من العبادات سواء تركت العبادة بعد العادة فى ايام الاستظهار كما هو وطبعها او اتت بها لظهور عدم صحتها.

واستشكل بعض الاصحاب رضوان الله عليه فى وجوب القضاء عليها التفاتاً 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 فى تلك الحال فالحائض يحرم عليها اتيان الواجب حين اتصافها  
بتلك الصفة القذرة وعبارة اخرى يحرم عليها امثال الحكم فى تلك الحالة لانها مانعة عن التنجز و موجبة لحرمة اتيان الواجب الثابت للموضوع المتعلق  
عليها فلم ينقلب الوجوب فى مرحلة الثبوت الى الحرمة كما انه لم يزل تعلقها عليها وحيث ان الواجب متعلق عليها فى حال الحيض فعدم اتيانها اياه موجب  
لفواته وبعده تحقق الفوت يجب القضاء وحرمة الاتيان لا تنافى فوات ما تركت كما انها لا تنافى وجوب الواجب فى مرحلة الثبوت وتعلقه عليها فى 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 فى  
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 مازاد عن العادة طهر كله فيجب عليها قضاء ما اخلت به من العادة 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 العادة 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 احتتمل 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.

ولكني 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 ووقتيية 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 عن الحائض والسنة في وقته فقال ان رسول الله 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 امرئة تقال لها فاطمة بنت ابي جيس استحاضت فاستمر بها الدم فاتت ام سلمة فسئلت رسول الله عن ذلك فقال تدع الصلوة قدر اقرائها او قدر حيضها وقال انما هو عرق وامرها ان تغتسل وتستغفر بثوب وتصلى .

قال ابو عبد الله هذه سنة النبي 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 وسئل عن المستحاضة فقال انما ذلك عرق عابر اوركضة من الشيطان فلندع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل ويتوضأ لكل صلوة قيل وان سال قال وان سال مثل المسعب قال ابو عبد الله هذا تفسير حديث رسول الله 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 ونقصت 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 حمه بنت جحش انت رسول الله فقالت اني استحضت حيضة شديدة فقال لها احتشى كرسفاً قالت انه اشد من اني اتجه تجاً فقال تلجمي وتحيزني 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 وعجلي العصر واغتسلي غسلاً آخر للمغرب وعجلي العشاء واغتسلي غسلاً.

قال ابو عبد الله الفراه 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 تحيزني سبعة 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 لها تحيزني وليس يكون التحيز الا للمرئة التي تريد ان تكلف ما تعمل الحائض الا تراه لم يقل لها اياماً معلومة تحيزني ايام حيضك.

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 فتتقل 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 فسنتها 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 اشهرأ فعلت في كل شهر كما قال لها

وذلك ان فاطمة بنت ابي جيش انت النبي فقالت اني استحاض ولا اطهر فقال النبي 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 تعلق الماء.

فقال ابو عبدالله اما تسمع رسول الله امر هذه بغير ما امر به تلك الا تراه لم يقل لها دعى الصلوة ايام اقرانك 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 استحيضت 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 حيضنا كله ان كان الدم اسود او غير ذلك فهذا يبين لك ان قليل الدم وكثيره ايام الحيض 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 ولارى النبي قال اجلسى كذا وكذا يوما فمازاد فانت مستحاضة كما لم تؤمر الاولى بذلك وكذلك ابي افتى في مثل هذا وذاك ان امرئة من اهلينا استحاضت فسئلت ابي عن ذلك فقال اذا رايت الدم البحراني فدعي الصلوة و اذا رايت الطهر ولو ساعة من نهار فاغسلي وصلّى .

قال ابو عبد الله وارى جواب ابي هيهنا غير جوابه في المستحاضة الاولى الا ترى انه قال تدع الصلوة ايام اقرانها 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 ان دم الحيض اسود يعرف وانما سماه ابي له بحرانيا لكثرتة ولونه فهذه سنة النبي 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 اقائها وانما جعل الوقت ان توالى عليها حيضتان او ثلث لقول رسول الله التي تعرف ايامها دعى الصلوة ايام اقائك 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 اذا اقبلت الحيضة فدعى الصلوة واذا ادبرت فاغتسلى و لقوله ان دم الحيض اسود يعرف كقول ابى 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 كقصه حمنة حين قالت انى اتجه تجاً تمت الرواية .

وهي صريحة فى ان امر الحائض التي استمر بها الدم يدور على سنن ثلث و حالاتها التي تستتبع الاحكام منحصرة فى الثلثة لانها اما ان تكون ذات عادة مستقرة حين استمرار الدم ام لا والثانى 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 فى الثلثة.

لا يتصور لها حالة رابعة ضرورة ان المرثة 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 ذات العادة وغيره والثانى اما مميز 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 في العادة والتميز حكم يجعل ايام العادة حياً اولاً لتقدمها على التميز و مع فقدتها حكم بحيضية ذى التميز و مع فقدته ايضاً من سنة قريبة بالمقام المتوسطة بين القليل والكثير من مدتي الحيض وهذا الدم اى الفاقد الكاشف ليس له تعدد موجب لتعدد حكمه لاستواء افراده في فقد الكاشف فلا فرق من بين من لم تر دماً قط وبين من لم تستقر لها عادة بعد الاستوائهما في فقد ما يكشف عن حيضية ولذا قال في آخر الرواية فان لم يكن الأمر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة في اثره وكان الدم على لون واحد و حالة واحدة فسنيتها السبع والثلاث والعشرون لان قصتها كقصه حمنة حين قالت انى اتجه تجا فالمناطق فى اختلاف السنة هو تحقق العادة او التميز مع فقدتها او فقدتها 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 طبعها في داخله في ذوات العادة.

وتدل على هذا التنزيل مضمرة سماعة قال سلته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلاثة اشهر وهى لا تعرف ايام اقرائها مثل اقراء نساها فان كن نساها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة و اقلها 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 انه قال يجب على المستحاضة ان تنظر بعض نساها فتتدى باقرائها 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 الفاقدة 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.

واما 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 .

واما 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 وعدم دليل الى الرجوع الى البعض ولا-فرق فى الاختلاف المانع عن الرجوع بين اتفاهن اكثر اهلها و اختلاف الاقل و بين مساواتهن فى الاختلاف لتحقق الاختلاف فى صورتين و لقوله فى مضمرة سماعة فان كن نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة واقله ثلاثة .

ويظهر من رواية زرارة وحمد بن مسلم اذ قال يجب على المستحاضة ان

ومثل هذه الرواية والمضمرة رواية ابي بصير عن الدلالة على التنزيل لانه روى عن ابي عبد الله النفساء اذا كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست مثل ايام امها او اختها او خالتها واستظهرت بثلى ذلك ضرورة وجوب رجوع النفساء الاشتهاء حين الى عادة حيضها فجلوسها مثل ايام اهلها لاجل فقد العادة والتميز ولا تنافي بين هذه الروايات وبين المرسله الحاكمة برجوع 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 ان تنظر بعض نساءها يكشف عما بينا من قرب طبعها مع طباع الاهل الموجب للتنزيل فاكتفائه 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 بعاداتها .

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 المرثة 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 نساؤها فتمتدى باقائها.

و من رواية ابي بصير اذ قال عليه جلست مثل ايام امها او اختها او خالتها على التردد ان اختلاف عادة الامل مانع من الرجوع والتنزيل لان الاتفاق شرط فحينئذ يكفى في الرجوع عدم العلم بالمانع ولا يجب العلم بالاتفاق ففى جعل الاتفاق شرطا مسامحة والمقصود مانعية الاختلاف والمانع يدفع بالأصل في صورة الشك ولا يجب عليها الفحص لصدق الرجوع الى الامل 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 ايضا بين الاحياء والاموات لصدق الاقارب على الاموات كصدقها على الاحياء .

واما التساوى او التقارب فى السن فلا يبعد اعتباره فى الرجوع لما ورد من تفات ايام الحيض قلة وكثرة بتفاوت السن كذلك كرواية يونس المرسله المتقدمة.

وحيث ان الفرق بين الاقل والاكثر سبعة ايام والانتقال من الاكثر الى الاقل يكون بغير السن فيختلف حال المرجع فى الانتقال باختلاف كونها قرشية او غيرها لتحقق تمام الانتقال فى الأولى فى احدى وخمسين سنة وفى الثانية فى احدى واربعين سنة اذا راتا الدم فى اول البلوغ فلا بد من مراعات هذا 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 فى الرجوع فان انتقال العشرة الى الثلثة اذا كان بالتدريج يتفق نقص كل يوم فيما يقرب من ست سنين من غير القرشية وفيما يزيد من سبع سنين فى القرشية هذا اذا كان اكثر الحيض عشرة ايام واما اذا كان

ص: 520

تسعة ايام او ثمانية او اقل منهما فبهذ 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 بدور رؤية الحيض لان بعض النساء تحضن في كمال تسع سنين وبعضهن لا يحضن في ذلك الوقت بل يحضن في اكثر من ذلك ومراعات هذه الاختلافات قد تتسعر بل قد تتعذ. وحينئذ يكون المرثة فاقدة للاقارب حكما فترجع الى الروايات .

وذهب بعض الاعلام الى وجوب رجوع فاقدة الأقارب ومن بحكمها الى الاقربان وقيد بعض البعض الأقران 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 باقرانها كما يشهد به مرسله يونس القصيرة انها كلما كبر سنها قل حيضها الى ان يرتفع .

و تعميم نسانها في مضمرة سماعه وقراءة اقرائها في موثقة زرارة اقرانها 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 اياها منزلة الدليل فما لم يرد منه 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 ايضاً في آخر المرسله فان لم يكن الأمر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم يزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسنهها 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 قال المرثه اذا رثت 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 ثلثة 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 تفعله المستحاضة ثم صلت فمكنت تصلى بقية شهرها ثم تترك الصلوة في المرة الثانية اقل ما تترك المرثه الصلوة وتجلس اقل ما يكون من الطمث وهو ثلثة 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 ثلثة اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها فقال اقرائها مثل اقراء نساءها فان كانت نساءها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة واقله ثلثة ايام.

ورواية حسن بن على بن زياد الخزاز عن ابي الحسن قال سئلته عن المستحاضة كيف تصنع اذا رات الدم ادارات الصفرة وكم تدع الصلوة فقال اقل الحيض ثلثة 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 فطر فاه قرنان وفي مفهومه اخذت الموازنة مع شيء آخر كما هي ظاهرة في لفظ القرين والمقرون والمقارنة ولذا قد يكتفى به عن الرفيق كقوله تعالى كان لي قرين وقد يكتفى به عن التساوي بين الشئيين او الاشياء فيجمع بالاقران والتساوي لا بد ان يكون في أمر من الامور فقد يكون في الشجاعة او السخاوة ولذا قال امير المؤمنين فقد قعد به الضعف عن قتال الاقران و مناظلة الشجعان وقد يكون التساوي 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 القرين 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 التحميص في الاقارب فتلخص مما مر ان فاقدة الأقارب ومن بحكمها من المبتدئة والمضطربة كالناسية للعدد في الرجوع الى الروايات الواردة لبيان وظيفة المستحاضة الفاقدة للعادة والتميز.

فمنها مرسله يونس المتقدم ذكرها المشتملة على قول رسول الله في جواب حمنة بنت جحش تلجمي وتحيض في كل شهر في علم الله تعالى ستة ايام اوسبعة ثم اغتسلى الخ - وقول مولانا الصادق بعد ذلك وهذه سنة التي استمر بها الدم اول ما تراه اقصى وقتها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون وقول الصادق

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 باسأ يجعل الرواية على طبق معتقده ووفق اجتهاده ونسبته الى المعصوم لنصرة معتقده وقضية معروفة في مبحث لزوم المحلل وعدمه في كتاب الطلاق فانه راي عدم لزوم المحلل وروى رواية اسندها الى زرارة تارة والى رفاة 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 واعتقاده هذا المعتقد ثم جعله رواية على طبقه نصرة 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 تقرد به واما موثقة سماعة ورواية الخزاز فليس فيهما ما ينافى المرسله فان كون اكثر لحيض عشرة وقله ثلاثة لا يوجب التحيض بالعدد في الشهرين ولا باحدهما في الشهرين والشهور عند الاستمرار بل ظاهر هذا الكلام هو الجمع بين الاقل والاكثر بتقليل الاكثر وتكثير الاقل فينطبق بالست والسبع فان اضيفت ثلاثة على الاقل يكون سنا وان نقصت عن الاكثر ثلاثة يصير سبعا نعم في قوله فاكثر جلوسها عشرة وقله ثلاثة ايام اشعار الى ارشاد المرثة 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 المرثة غاية الضعف ونهاية القوة في غاية الندرة فيرجع امرها الى التوسط بين القوة والضعف المنطبق على السبع والست بل دقيق النظر يرشدنا الى 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 بقلعة الحيض وكثرته وفي موثقة سماعة عبر بقلعة 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 بالقلعة والكثرة بالنسبة الى الحيض اظهر في سوقها الى الوسط ومن امعن النظر في الروايتين يصدق ما بينا .

فان تأملت حق التأمل في جواب الامام 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 وجوابه في المرسلتين فلامتافات بينهما وبينها .

وان كنت هممن يمنحك ضعف هاتين الروايتين او اجمالهما من العمل بهما فالمرسلة 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 رويها مثل هذه المرسلة عن حمنة بنت جحش انها قالت كنت استحاض فقلت يارسول الله اني استحاض حيضة شديدة فماذا تا مرني فقال اتقب لك الكرسف فانه يذهب الدم قلت اني ائجه قال انما هي ركضة من الشيطان تحيضى ستة اوسبعة ايام ثم اغتسلى فاذا رايت انك قد استيقنت فصلى اربعا وعشرين ليلة او ثلثا وعشرين ليلة و ايامها وصومى فان ذلك يجزيك نقل في المعبر ونقل العلامة في التذكرة ايضاً هذه الرواية مع اختلاف في بعض الالفاظ لا يخل بالمفاد و ورودها في طرق العامة سيما مع اتفاقها في بعض الالفاظ ووحدة الرواية عن الرسول اعنى حمنة يوجب رفع الشكوك والمناقشات في ارسال المرسلة 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 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 وانما 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 وهـ-ذا المعنى لا يتصور الا فيمن كانت لها عادة وقتية غير منسية بالنسبة الى اول الحيض .

واما قاعدة الامكان فقد عرفت ما فيها في اوائل المبحث واما اطلاق قوله ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى فلا يمكن تطبيقه على المورد ايضاً لعدم ثبوت الحيضية للدم المستمر وكذا قوله في ذيل مرسلة 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 بالعشرة بالنسبة الى اقل الطهر واكثر الحيض لان المقام لا يقتضى ذلك.

ولا معنى للرجوع الى روايتي ابي بصير ويونس بن يعقوب المتقدمتين الداليتين على ترك الصلاة والصوم كلما رات الدم و لجعل الصلاة والصوم كلما رات 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 بالتحيض 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 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 تتحيز 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 الثلاثة ارجح عنده عن غلبة العادة لعدم اعتبار الظن الحاصل عنها قدمها على الغلبة وحكم بكون الوجه تحيضهما 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 وظيفة من الوظائف المذكورة فلا بد لها من الاحتياط عند كل صلاة بالغسل والاتيان بالصلاة ترجيحاً 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 وبزيادة 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 فى ايام الحيض و مثل هذه الاحتياطات والتصنيفات 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 التخيير وبين طرح احد الطرفين من الروايات و حيث انا رجحنا المرسله على ما يخالفها نذهب الى التخيير بين الست والسبع الذي هو مدلولها لما خير الرسول فيها بينهما بقوله الحمئة 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 التخيير بين السنة والسبعة وقد عرفت فيما سبق ان الوسط بين أقل الحيض اعنى الثلثة وبين اكثره وهو العشرة الست والسبع وكون التريديد من الراوي فى غاية البعد سيما مع تخيير ايام الطهر بين الثلثة والعشرين او الاربعة والعشرين والاخذ بين كمال الزيادة وكمال النقصان موافق للاعتبار العقلى .

ولا ينافي هذا الكلام اكتفاء مولانا الصادق بذكر الثلاثة والعشرين والسبعة في مواد من هذه المرسلة لوضوح الامر بعد قول رسول الله ستة ايام اوسبعة وثلاثة وعشرين واربعة وعشرين وليس هذا تخييراً بين فعل الواجب وتركه بالنسبة الى يوم واحد لأن التخيير متعلق بالسببين 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 اقصى وقتها السبع و اقصى طهرها ثلث وعشرون وقوله فيها فوقتها سبع وطهرها ثلث وعشرون وقوله فسنتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها قصة حمنة حين قالت انى اتجه تجاً وحمل ما وقع فيها من قول النبي الحمنة تحيضى في كل شهر في علم الله ستا او سبعا على ان التريديد من الراوى مع كون جواز الاخذ بالسبع مما اتفق : ه الفريقان فيكون جواز التحيض بها قطعياً وبغيرها مشكوكاً فيه فينتقى التعبد به بالاصل وقد عرفت ان التريديد 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 التريديد على كونه من الراوى وخص الست بالاخذ اقتصاراً على الأقل لكونه هو القدر المتيقن وفيه ان التريديد 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 وموثقتى ابن بكير بناء على دلالتهما بالتحيض على الثالثة 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 اخذاً 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 موثقتي ابن بكير بناء على دالتهما 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 الثاني 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 التخير بينهما لما عرفت من ان كون التردد من الراوي في غاية البعد فتعيين السبعة في غير محله.

(ثانيها) التسوية بين رواية سماعه وبين مرسله يونس لما عرفت من كون الارسال عن غير واحد وكون رواية سماعه مضمرة على ان سماعه لا يوازن مع يونس الذي هو من اجلاء اصحاب الكاظم والرضا .

(ثالثها) استفادة التحيض في الشهر الاول بثلاثة وفي الشهر الثاني بال عشرة لما عرفت من عدم دلالة الروايتين على ذلك فكون اكثر جلوس المرنة عشرة واقله ثلثة لا يستلزم التحيض بالاكثر في شهر وبالاقل 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 الامراحياً 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

ص: 531

الزيادة والاستمرار معارض باصالة بقاء الحيض وكذا اصالة بقاء التكليف معارض باصالة بقاء حكم الحيض الثابت فى الثلثة واصالة الطهارة باصالة بقاء الحدث على ان صحة هذا القول يتوقف على جواز طرح الروايات طراً وقد بينا عدم جواز طرح المرسله لعدم تكافؤ الموثقتين معها وعدم معارضة روايتي سماعة والخزاز بل مطابقتهما لها لما مر .

(وبالجملة) استجماعها لشرائط الحجية يمنع من طرحها ورفع اليد عن مفادها

واما القول بجعل العشرة فى الشهر الاول حيصا وجعل الثلثة حيصا فى باقى الشهور فالظاهر ان مستنده مقطوعة ابن بكير وقد بينا عدم جواز التمسك بها سيما مع معارضتها للمرسله\*

والحاصل من طول المبحث وجوب اتباع المرسله الطويلة والحكم بالتخير بين التحيض بالسته وبينه بالسبعة المستفاده منها لاشتمالها على شرائط الحجية وعدم تكافؤ الموثقتين لابن بكير لكونه فطحيا جاعلا للحدث لنصرة ما ذهب اليه كما عرفت وعدم معارضة روايتي سماعة والخزاز ولزوم طرحهما مع فرض المعارضة وترجيح المرسله عليهما

وهل تتخير في وضع ما اختارت من السنة او السبعة فيما شاء من الشهر ام يتعين عليها وضعه اول الشهر مقتضى قول النبي الحسنه بنت جحش تلجمي و تحيضي في كل شهر في علم الله ستة اوسبعة ثم اغتسلى غسلا و صومى ثلاثا 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 فى اول مرات الدم عشرة ايام لعدم انقطاعه و كون اكثر الحيض عشرة فتجاوز عن العشرة ولم يكن لبعضها تميز و لم يفترق وصف الدم فى العشرة عن -ه بعدها تجعل السنة او السبعة من العشرة حيصا والزائد عنهما استحاضة وتقضى الصوم عن تمام العشر والصلوة عن الزائد ولو تغير لون الدم فى العشرة وكان الأقوى كافيا

للحيضية بحسب المدة تجعلها اعنى المدة حيضاً والاضعف استحاضة و تنتظر بعد العشرة فلو عاد الاقوى فى الشهر الاتي 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 والاقوى 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 او سبعة 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 التخيير ليس على ما ينبغي لظهور المرسله التي تعين العمل بها لرجحانها على غيرها فى التقديم .

واما الاستشكال فى ظهور المرسله بان تأخير التطهير عن التحيض او عطفه عليه بتم انما يدل على وجوب تقديم الحيض اذا ثبت وجوب تقديمه فى الدور الاول وليس فى المرسله الأوجب التحيض فى كل شهر سبعة اوستة ويصدق ذلك بتحيزه فى الدور الاول بسبعة من آخر الشهر ثم اغتسالها وتعبدها ثلثة وعشرين ثم تحيضيها بسبعة ايضاً وهكذا .

والحاصل ان الشهرانما وقع فى المرسله ظرفاً للتحيض فقط لا له وللتطهير ففيه 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 تلجمي وتحيزي 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 المرسله 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 يجعلها سبعة حيضا وثلاثاً وعشرين طهراً ان ظاهر الرواية بل صريحها لزوم التوالى فى ايام الطهر في كل شهر وهو لا يحصل الا يجعل السبع اول الشهر و اخره وحيث لا قائل بتعيين 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 ان فهم تقدم الحيض على الطهر من الرواية.

واما عدم القائل بالتعيين بالنسبة الى الآخر ولا بالتخير بين خصوص الاول والاخر فلا تأثير 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 لانه 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 فلوارتكتبت يجعل ما منعه الزوج حيضا ترتب عليه آثار الحيضية لان الحيضة منوطة باختيارها فلا يؤثر منع الزوج في الحكم الوضعي ولو فرض تأثيره في التكليفى 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 عددية 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 و ان كانت لها عادة في العدد مع اختلاف الوقت تتحيز بذلك العدد في الوقت الذى تتصف الدم بصفات دم الحيض ومع عدم التميز تجعل الحيض بذلك العدد مقدما على الطهر وان لم تكن لها عادة اصلا 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 أولم 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 اوسبع 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 يقول في ذيل المرسلة فان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسنتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها كقصه حمئة حين قالت انى اتجه تجأ فجعل المناط والمعيار وحدة اللون والحالة والشج الذى 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 اى الناسية بعددها و وقتها.

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 لماعرفت في المبتدئة انها مخيرة بين السنة والسبعة .

ص: 536

ومنها القول المذكور مع زيادة لزوم تقديم الثلثة في الشهر الاول والعشرة.

ومنها التخير بين الستة او السبعة وبين الثلثة والعشرة وظهر بطلانه مما تقدم

ومنها ردها الى اجتهادها ورايها فيما يغلب على ظنها انه اقرب الى عاداتها اوعادة نساؤها او ما يشبه بلون الحيض ونحوه .

وقد بينا سابقا ان في قوله في مضمرة سماعة اكثر جلوسها عشرة واقله ثلثة ايام اشعار الى ارشاد المرثة 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 تحيضيها بالسنة لطرح غير المرسله و احتمال التردد فيها من الراوى فيقتصر على الاقل كما في المبتدئة وقد عرفت عدم كون التردد من الراوى.

مر

ومنها تحيضيها بثلثة في الاول وعشرة في الثاني.

ومنها عكس ذلك وهما مستلزمان لطرح المرسله 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 تحيضيها كل ما رات الدم وتعبدتها كلما رات الطهر الى ان تستقر بها

ص: 537

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 وظيفتى الحائض والمستحاضة ويعبر عن هذا بالرد الى اسوء الاحتمالات فعليها على هذا القول ان تفرض نفسها حائضاً بالنسبة الى ما يحرم على الحائض و تفرض كونها مستحاضة بالنسبة الى ما يجب على المستحاضة.

ويكفى 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 و المحرمان على الحائض على ان هذا القول يستتبع العسر الشديد والحرج الاكيد المنقيين فى 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 والظهر في زمان الى ان الحيض اما حدث واما يحدث فالشك في الحديث فى 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 و بعد التيقن كذلك لان الاحتياط يرتفع حكمه بعد اليقين و ليس 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 الناسبة للوقت والعدد لو كان هو العلم الاجمالي يقتضى وجوب جعل الحيض في 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 في زمان وعدم العلم بتعيينهما فيجب من باب المقدمة في كل زمان الاتيان بواجبات المستحاضة لاحتمال كونها في ذلك الزمان مستحاضة وترك محرمات الحائض لاحتمال كونها حائضاً وفيه بعد تسليم جريان باب المقدمة في 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 فالتمكين 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 الناسبة 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 ذاكراً 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) وانت 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 وبعد ثبوت عدم جواز طرحها وجوب العمل بها فلا مناص من طرح ما يخالفها او تاويله بما يتحد مفاده معها لو فرض وجود المخالف وقد ظهر مما مر 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 (قدم) 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 وبين السيد والامة لا مكان للاختلاف في الاعتقاد بان رأى الزوج اجتهاداً أو تقليداً التخبير بين الست والسبع والزوجة العمل بالاحتياط كذلك (وحيثئذ) يقع الشاجر بينهما وكل منهما ملزم بمعتقه فللزوج اكرهاها وعلى الزوجة منعه في الزايد على معتقد الزوج وليس على احدهما شيء في صورة الغلبة على الآخر لانه عمل على طبق معتقه 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 لأول الحيض ووسطه وآخره وعلى القول بجعل النقاء المتخلل او خصوص المتخلل بين الثلاثة 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 مطلقاً 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.

وحيثئذ 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 عقلاً مع ثبوت هذا الامتناع عقلاً او شرعاً لأن 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 والمنص على اعتبار الاشهر والاقراء عن المصنف واحتمال الحاقها بالمستراية انتهى .

وفيه ان الحرج يمنع التكليف بالصبر ولا يدل على الاعتداد بالاشهر واما النص على اعتبار السابق من الاشهر والاقراء مورده المستراية لا المستحاضة واحتمال الالحاق بها لا يكفي في الحكم بل لا منشأ لهذا الاحتمال ومع 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 وازدياد 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 ترك الحائض ايضاً فيشكل الامر فيها.

واما النوافل فمقتضى الاحتياط تركها .

والقائل بوجوب 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 الطهر صحة الصلوة وكذا الغسل وان لم يقع في الطهر فان كان عدم الوقوع لاجل انقطاع الدم في خلال الغسل او بين الغسل والصلوة او في خلال الصلوة يصح الغسل الثاني و الصلوة 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 الطهر 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 يطرد الحيض بعد اتمام صلوة الظهر وقبل اتمام صلوة العصر اى وجه اتفق



كما انه لو طرء قبل اتمام الظهر يبطل الصلوتان كانقطاعه 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 وبقى 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 وهي 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 غسليين 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 ثلاث ركعات وغسل لكنها لم تات المغرب في حال الطهر لان اول الوقت ات بثلاث ركعات من العصر وآخر الوقت لم يكن حال الطهر لطريان الحيض قبل صلاة المغرب فلا بد لها من قضائها كما انه يمكن طرء الحيض بعد اتيان ركعة من العشاء فتجب عليها ولم تات بها لان طرء الحيض مانع من الاتيان وقد مضت من اول الغروب الى آخر الركعة من العشاء ما يمكن اتيان الصلاتين فيها ولكن ايراد ثلاث ركعات من العصر بعد الغروب ضيق الوقت للعشائين وفوت احديهما على احد الاحتمالين فيجب قضائهما احتياطاً واما 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 والائتان بركعة في الوقت وجبت العشاء عليها وقد انت بها والا فلاشيء 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 والعشائنان احتمالاً والائتان الصلوات في اوقاتها واجب فيجب اتباع هذا الترتيب و مع الاخلال به والائتان 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 والاستقط 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 والا فان انقطع في الوقت صحت الثانية واجزئت وان لم ينقطع فلاشيء عليها وما بينه كاف للخروج عن العهدة بالنسبة الى اصل الصلوة اما بالنسبة الى وجوب الاداء مهما امكن فللا احتمال انقطاع الحيض قبل طلوع الشمس بما الغسل والائتان 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 فلواغتسلت 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 الذى 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 اعادة قبل الغروب بغسل وركعة وكذلك الامر في المغرب والعشاء لان الوقت الذى 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 يؤدى 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 عقبيهما وان اخرتهما 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 و الانسب تأخيرهما عن المغرب لجواز طريان الحيض بعد العصر اوفى خلال الغسل للمغرب أو بعد الظهر وقبل العصر وحينئذ اشغلت 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 للآتيان بها بل الأمر كذلك في صورة طرد الحيض في الركعة الرابعة من الظهر لاتساع الوقت ايضا ولا فائدة في آتيان 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 كفاها 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 يطرء 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 و يجب 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) و ينقطع في اثناء غسل الاولى او الثانية فيجب لا يخلو عن امكان لان فرض اتيان الصلوة اخر الوقت ينفي 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) ببقاء مقدار الطهارة وخمس ركعات ومع هذا التقدير لو انقطع 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 و يجب

والتأمل التام قاض بان الفريضة تجب اذا بقي من الوقت بعد الانقطاع مقدار الغسل مرتين وخمس ركعات ففي صورة الانقطاع في اثناء الغسل ان بقي من الوقت مقدار الغسلين وخمس ركعات بعد الانقطاع لا يكون ابتداء الغسل في آخر الوقت وان لم يبق بعد الانقطاع هذا لمقدار لا تجب الظهر وكذا الكلام في العصر فان بقي 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 ايضاً 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 لامكان الانقطاع في اثناء الثانية فتفسد الصلوتان ويجب تداركهما وبيننا في الفرض الثاني وجوب ثلث صلوات لامكان طريانه في الفريضة الاولى وانقطاعه في الغسل لتطهيرها فلا يستقيم ما ذكره وفي الفرض الثالث وجوب اربع لامكان 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 وخمس ركعات وهذا الذي ذكره يناسب مذهب العامة من اختصاص كل صلوة لوقت لا يشاركها 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 الاقضاء 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 يكفي الجمع بين الصلوتين بغسل واحد لاحتمال الانقطاع بينهما فياتي في اليوم

والليلة بخمسة اغسال فهل يجب سوى الخمسة ثلاثة اغسال اخر مع كثرة الدم او غسل اخر مع التوسط للكفاية 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 و لذا تصح الصلوة مع استمرار الحدث وليس الاكتفاء بالغسل الواحد مبنيا على التداخل لان المقام ليس مقام التداخل ضرورة ان حدث الاستحاضة باقية ببقائها 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 وبين 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 منوعة 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 لا يجابه الطهارة المضادة للحدث المذهبة له ولا ميز بين الاغسال في منشايتها المطهارة وتنزلها منزلة ارتفاع الحدث.

(التاسع) صوم شهر رمضان كله لاحتتمال 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 وهى 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 طرأاً وزوالاً وليس المقام صالحاً لاجراء اصالة عدم التشطير كما انه لا معنى لظهور الايام في تحديد الحيض في غير الملفقة ووجوب احد وعشرين في صورة التعدد يختص بالشهر التام فمع نقص الشهر عن الثلاثين لا يجب ازيد من عشرين لان ايام الطهر لا ينقص عن التسعة.

واما قضاء الفوات 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 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 الظهر 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 بالتأمل 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 فلا تقطع 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 الظهر 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 الظهر كما يظهر بالتأمل لان حيضية الثاني عشر وان طرئت في آخر اليوم بحيث يبطل الصوم زالت قبل الثالث والعشرين وان طرئت في العاشر يقع الاول ايضاً في الظهر.

وان كان التاسع حيضاً والثاني عشر طهراً يقع السابع عشر قطعاً في الظهر 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 فبهذه الثمانية يحصل المطلوب قطعاً و ان ارادت اتيان الثلاثة في ضمن السبعة فتصوم في يوم والتاسع منه والثاني عشر والسابع عشر والثالث والعشرين والسادس والعشرين والرابع والثلاثين وطريق معرفة الصحة و الفساد التردد و الدوران 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 ايضاً 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 يطرد قبل التاسع والعشرين و ان كان بدو الحيض في الثامن ينقطع في الثامن عشر فيقع الايام الثلاثة في الطهر ايضاً وإن كان بدوه في السابع وكان انقطاعه في السابع عشر فكذلك لان المنقطع في السابع عشر لا يطرد 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 ايضاً من الطهر فيتم العدد وكذا ان كان الحصول في الرابع عشر و ان 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 ويطرد 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 منضممان 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 طرد في الرابع عشر يكون الاطهار التاسع والثاني عشر والسادس بعد العشرين و ان طرد في الثالث عشر يكون الأطهار الثلاثة المذكورة ايضاً و ان طرد

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 الظهر 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 المرسله والتخير بين الست والسبع وان الاحتياط مستلزم لطرح المرسله المعول بها بين الاصحاب وهى دالة على التخير فالاحتياط لامورد له مع اختيار الست او السبع .

والذكرة الموقت الناسية للعدد تختار الست او السبع فى ذلك الوقت فالذكرة لاول الوقت اكملته باحدهما ولاخر الوقت جعلت احدهما قبل الوقت وللوسط اكملته بالطرفين وللأوسط ينبغي 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 و فيها و بعدها وه-ذا معنى التحيض الذي قال 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 شىء 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 والاستحاضة 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 لانه الاعتقاد 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 فلا يجوز اختيار السبع والست لها فانها على يقين بعدم تجاوز حيضها عن الخمسة فالتعديل يلاحظ بالنسبة الى المشتبهات ويحتمل 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 لقرئها بالوسط .

ثم ان هذه الوظائف المقررة للمستحاضة من اتباع العادة والتميز واختيار الست او السبع والرجوع الى الاقارب يجب اتباعها والعمل بها ما لم ينكشف خلافها فان انكشف خلافها يجب عليها التدارك والجبران 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 فهى محكومة بالحكم الواقعي وانما يكتفى بالامر الظاهري وما يستفاد

ص: 555

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 و النسيان من الاعذار بالنسبة الى الحكم الواقعي فهي معذورة في عدم اتيان الحكم الواقعي مادام العذر موجوداً و اما بعد ارتقاع العذر وانكشف الامر والعلم بعدم اتيان ما وجب عليها لا يمكن لها الاعتذار بالاعذار المرتقعة 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 و منعت عن الامثال لاتصافها بهذه الصفة القدرة المتقدرة فالحكم الوجوبي ثابت لموضوعه اعنى الصلوة او الصوم اوغيرهما متعلق على المرنة 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 اکتفى الشارع بطلان الصلوة حال الحيض بل حرمتها عليها لشدة قذارة هذه الحالة الغير المجامعة للصلوة الشريفة قال مولانا ابو جعفر الباقر عل في صحيحة زرارة اذا كانت المرئة طامتا فلا تحل لها الصلوة.

وروى في العيون والعلل باسانيده عن الفضل بن شاذان عن الرضا الا قال اذا حاضت المرئة فلا تصوم ولا تصلى لانها في حد نجاسة فاحب الله ان لا يعبد الا طاهراً ولانه لا صوم لمن لا صلوة له وفي صحيحة اخرى اذا دفقته يعني 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 و ليس مفاد الروايات رفع الوجوب عن الصلوة او الصوم ب---ل اثبات الحرمة لا تبيانها في تلك الحالة فالوجوب ثابت للصلوة والصوم والطواف حين حرمة الا تيان 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 الذي يحكم به العقل بالحرمة في هذه الحالة يعني خصص الحكم العقلي 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 المرئة 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 الا تيان 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 واما الصلوة والصوم حيث انهما من الأمور المجعولة المشروطة بالشرائط المقررة فى الشرع فيتوقف صحتها على تحقق الشرائط المشروطة بها فصرف تحقق اجزاء الصلوة لا يكفي في صحتها كما ان نفس التوطنين للامساك لا يكفي في تحقق الصوم المطلوب في 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 ثمة 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 المندوبية انتهى .

وهذا الفرض الذي ذكره لا يتحقق في الخارج بالنسبة الى الاصل وان امكن تحققه بالنسبة الى العموم .

واما الطواف فيحرم عليها ولا يصح واجباً كان او مندوباً 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 ايضاً لان الطواف صلوة بحسب الواقع وفي النبوى خطاباً 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 لاترتفع 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 وبيننا 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 يقرئان من القرآن شيئاً قال نعم ما شاء الا السجدة ويذكر ان الله على كل حال.

وفي حسنة محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر و الجنب و الحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب و يقرآن من القرآن ما شاء الا السجدة فاستثنى الا 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 المعبر يجوز للجنب و الحائض ان يقرأ ما شاء من القرآن الاسور العزائم الأربع وهي (اقرأ باسم ربك) (والنجم) (وتنزيل السجدة) ( وحم السجدة ) وروى ذلك البنظي في جامعه عن الحسن الصيقل عن ابي عبد الله ولم يتقل متن الخبر لينظر في دلالة على المطلوب الا انه (قده) اجل شأباً 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



والثاني احوط .

ومنها حرمة الليث في المساجد مسجداً ودخول المسجدين مسجد الحرام ومسجد المدينة روى جميل بن دراج عن أبي عبد الله قال المجنب ان يمشى في المساجد كلها ولا يجلس فيها الا المسجد الحرام ومسجد الرسول والحائض اقذر من الجنب كما مر ورفع محمد بن يحيى عن ابي حمزة قال قال ابو جعفر 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 ساير المساجد ولا يجلسان فيها .

وروى الصدوق في العلل على ما حكى في الوسائل باسناده عن زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر قال قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا قال الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين ان الله تبارك وتعالى 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 طء الحيض فيه كما اشار في المرفوعة الا اذا كان زمان الخروج اقل من زمان التيمم فيخرج او مساويا

معه فتتخير .

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 ومنزلهم في حال الحيوة ومشاهدتهم المشرفة بعد الحيوة .

منها عدم جواز وضعها شيئاً في المسجد قال ابو جعفر في رواية زرارة ومحمد بن مسلم الحسن 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

ص: 560

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 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 بمصاحبتهما في المسجد واما الاخذ منه فلا يضر بشرفة 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 ويحتمل ان يكون المرسل اشتباهاً من الراوى لصحيفة زرارة عن أبي جعفر 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 تأخذ ما فيه الا منه وهذه الصحيفة موافقة لصحيفة 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 قرأتها عمداً عسياً أو سهواً أو نسياناً فمقتضى اطلاق اداة السجود وعدم 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 والمعتبر والخلاف والتذكرة الى ابي عبد الله قال قال اذا قرء شيء

من العزائم الاربع وسمعتها فاسجد وان كنت على غير وضوء وان كنت جنباً وان كانت المرنة لاتصلى وسائر القرآن انت فيه بالخيار ان شئت سجدت وان شئت لم تسجد وموثقة اخرى عن سماعة عن ابي بصير عن ابي عبدالله قال والحائض تسجد اذا الله سمعت السجدة.

ويدل على عدم الوجوب موثقة غياث عن جعفر عن ابيه 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 الاتيان بالجزء قضاءً لِمافات .

وقد يفرق بين السماع والاستماع ويحكم بالوجوب مع الثاني و عدمه الاول استناداً الى موثقة عبدالله بن سنان قال سئلت ابا عبدالله عن رجل سمع السجدة تقرأ قال لا يسجد الا ان يكون منصتاً لقراءته مستمعاً لها أو يصلى بصلوته فاما ان يكون يصلى في ناحية وانت تصلى في ناحية اخرى فلا تسجد لما سمعت و ليس فى 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 والموثقة مع انها ناظرة

الى مورد مخصوص لا يصح تفسير الروايات بها مع ان السماع لا يجوز استعماله في الاستماع لاختلاف المعنيين فما لم يتهيؤ المجرّد بهيئة المزيد فيه لا يستفاد منه ما يستفاد منه"

وحمل العلامة (قده) في المختلف قوله ولا تسجد بلا تقرأ العزيمة مع ان متن السؤال سنلته عن الحائض تقرأ القرآن وتسجد السجدة اذا سمعت السجدة واجاب الامام الا عن هذا السؤال بقوله تقرأ ولا تسجد .

و يحرم على زوجها وطبها و يكفى في اثبات شدة حرمة الوطى ما ورد عن الصادق انه قال لا يبغضنا الا من خبثت ولادته او حملت به امه في حيضها وعن ام سلمة قال سمعت رسول الله يقول لعلى لا يبغضكم الا ثلثة ولد الزنا و منافق و من حملت به امه وهي حائض و عن ابي ايوب عن رسول الله انه قال لعلى لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق او ولد الزنية او من حملته امه وهي طاهمت و عن ابي رافع عن على قال قال رسول الله 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- تقرأ 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 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 توكيداً 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 و فيه ان السؤال في الحديثين عما يحل للزوج منها واجاب الامام 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 مرتفسير السيد رضى الله عنه المحيض بزمان الحيض وهو اولى من تفسيره بموضع الحيض فان اعتزال النساء يعم موضع الحيض و غيره فمفعول اعتزلوا هو النساء وفي المحيض متعلق به فلو كان المقصود الاعتزال عن محل الحيض لا- يناسب اتيان كلمة فى فانه حينئذ يدل عن النساء والاعتزال لا يتعدى بفي لانه متعد بنفسه.

والحاصل ان دقيق النظر يهدى الناظر الى ان المراد من لفظ المحيض هو زمان

ص: 564

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 قال اذا حاضت المرئة فلياتها زوجها حيث شاء ما اتقى موضع الدم وعبدالله فطحى والرواية مرسلة وبما رواه عن عبد الملك بن عمرو قال سئلت ابا عبد الله ما لصاحب المرئة الحائض منها فقال كل شيء ما عدا 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 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 له 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 فلان منافات بين الروايات .

وهل يجب الكفارة على الوطى فى الحيض قولان فذهب بعض الاصحاب الى عدم الوجوب للاصل وصحيحة عيص بن القاسم قال سئلت ابا عبدالله عن رجل واقع امرئته وهى طامث قال لا يلتمس فعل ذلك ونهى الله ان يقربها قلت فان فعل اعليه كفارة قال لا اعلم فيه شيئاً يستغفر الله وقوله لا اعلم فيه شيئاً كناية عن عدم شيء بحسب الواقع ضرورة الملازمة بين وجود الحكم في الواقع وبين علم الامام فقوله لا اعلم فيه شيئاً ابلغ فى نفي 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 فالنفي 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 العمد.

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 قال من أتى حائضاً فعليه نصف دينار يتصدق به يحمل 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 اللاما 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 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 الاستغفار توبة 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 فقوله لا- يلتبس فعل ذلك فقد نهى الله ان يقربها لا يلائم الجاهل لان الجاهل لا يلتفت الى النهى وقول الراوى بعد جواب الامام فان فعل يكشف عن ان السؤال عن العالم بالحيفية فان معنى هذا القول ان الواطى وفعل وحينئذ اعليه كفارة ام لا ولو كان السؤال عن الجاهل كان المناسب للممقام قول الراوى هو لا يعلم بالحيفية حتى ينتهى عن النهى بل الامام لا يمكن ان يجيب بهذا الجواب اذا كان السؤال عن الجاهل الأثرى الى جوابه عن سؤال ليث المرادى عن وقوع الرجل على امرته 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 وبين 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 .

فالوفق بقواعد الاستنباط حمل الروايات على الاستحباب فح يرتفع التعارض من البين وبه يحصل الجمع بينها الذى اولى من الطرح مهما امكن والقائل

بالوجوب لابد له الا طرح ما ينفى 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 الحججة 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 المعتبر رافع للحيرة والشكوك قال مسئلة 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 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 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 بن 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 عمّن 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 عن رجل واقع امرئته وهي طامث قال لا يلتمس فعل ذلك ونهى الله ان يقربها قلت فان فعل فعليه كفارة قال 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 ولوقال 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 في الرجل يقع على امرئته وهي حائض قال يتصدق على مسكين بقدر شبعه قلت والاقدام 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 بالوجوب 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 يتقطع 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 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 والحره 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 المرثه بعد الرجوع الى الروايات واختيارها السبع اوست او كان بالرجوع الى التميز او كان تحيضا 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 المرثه 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 يكفى في تحقق الحرمة تحقق مسمى الوطى ولا يتوقف على ما يوجب الجنابة فيكفى 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 واما لو حدث في اثنايه فكذلك ايضا على القول بكونه من الاجزاء الواجبة للصلوة واما على القول بعدم وجوبه فلا والتحقق 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 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.

ولوطهرت في السفر وبقية من الوقت اربع ركعات وجبت عليها الصلوتان الظهر والعصر او المغرب والعشاء لعدم جواز اختيار التمام حينئذ اذا كانت في مواطن 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 الاقامة.

ولوشكت في سعة الوقت والضيق وجبت عليها المبادرة الى الصلوة لان تعلق وجوب وار الصلوة عليها لاشك فيه و ان 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 و يمكن 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 لو بقي 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 اعنى 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 وتمام 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 ابي عبدالله في المرنة تكون في لا الصلوة فتظن انها قد حاضت قال تدخل يدها فتمس الموضع فان رات شيئاً في الموضع انصرفت وان لم تر شيئاً امت 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 الله قال اذا كانت المرئة 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 قال سئلت ابا عبد الله 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 قال سئلته عن الحائض تناول الرجل الماء فقال قد كان بعض نساء النبي لسلك عليه الماء وهي حائض وتناوله الخمرة وروى الصدوق قال قال رسول الله لبعض نساؤه ناوليني الخمرة فقالت انا حائض فقال 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 الاعتقاد روى عيص بن القاسم البجلي في الموثق عن ابي عبد الله قال سئلته عن امرئة طمئت في شهر رمضان قبل ان تغيب الشمس قال تقطر حين تطمئ.

وروى عمار بن موسى الساباطى عنه في المرئة 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 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 عن المرئة ترى الدم غدوة او ارتقاع النهار او عند الزوال قال تقطر واذا كان ذلك بعد العصر او بعد الزوال

ص: 573

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 تاكل 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 عباداة وان وجب قضائه اذ ليس فيه حكم بسقوط القضاء انتهى.

وعلى اى حال لا- اعتبار لظاها لان الصوم لا يبقى مع الحيض لقوله في رواية عيص بن القاسم تظلمت حين تظلمت وروى منصور بن حازم في الموثق عن ابي عبد الله قال اى ساعة رات الدم فهي تظلمت الصائمة اذا طمئت.

واما السؤال عن الفرق بين الصلوة وبين الصوم بعدم وجوب القضاء في الاول ووجوبه في الثاني فقد اجاب عنه مولانا الصادق حين سنله الحسن بن راشد قال قلت لا- يعبد الله الحائض تقضى الصلوة قال لا قلت تقضى الصوم قال نعم قلت من اين جاز هذا قال اول من قاس ابلبس وروى زرارة عن ابي جعفر قال سئلت ابا جعفر 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 كان يأمر بذلك فاطمة وكانت يأمر بذلك المؤمنات .

وهل يحل لزوجها مسحها بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال مقتضى الاصل نعم لان الزوجة ممن يحل لزوجها مسحها بمقتضى الزوجية والمانع من هذا المقتضى هو دم الحيض الموجب للحرمة فبعد الانقطاع يؤثر المقتضى اثرة 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 الثاني لا يرتفع المانع الا بالتطهير وارتفاع المانع بالطهر مبنى على قراءة التخفيف وحيث ان احدى القرائتين ليست باولى من الاخرى فلا يحكم بارتفاع المانع فارتفاعه مشكوك والاصل عدمه.

قلت التعارض بين القرائتين يوجب دوران الأمر بين الغائتين النقاء والغسل اعنى التطهير وهو موجب لدوران المانع بين السيلان والحدث فترمة الوطى باقية ببقاء الامرين ومع فقد احدهما اعنى السيلان 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 السيلان 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 اخرى عن اصالة امتداد زمان الحرمة .

والحاصل ان قراءة التخفيف يفيد حرمة الوطى مادام السيلان 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 السيلان و عليية الحدث لان عليية السيلان قطعى لا اشكال فيه ولا ريب لان السئوال عن سيلان الدم لانه هو الظاهر المرئى والسائل ما كان ملتفتاً الى معنى الحدث المنتزع من السيلان قبل نزول الاية كما ان ظاهر الجواب ايضاً يؤيد كون المسئول عنه هو السيلان واما الحدث المتواتر معنوى منوط بجعل الشارع السيلان 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 سيلان الدم فقراءة التخفيف اولى من التشديد فغاية الحرمة المستفادة من الامر بالاعتزال والنهي عن قربهن يستفاد من



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 في الموثق قال المرئة 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 عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله قال اذ انقطع ولم تغتسل فليأتها زوجها ان شاء وفي موثقة علي بن يقطين عن ابي الحسن قال سئلته عن الحائض ترى الطهر ايقع بها زوجها قبل ان تغتسل قال لا بأس وبعد الغسل احب الي.

وفي مرسله عبد الله بن مغيرة عن العبد الصالح في المرئة 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 الشبق بمكان من الوضوح فما يدل على المنع يحمل على المنع الضعيف اعنى الكراهة كموثقة سعيد بن يسار عن ابي عبد الله قال قلت له المرئة 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 طامناً 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 لا يصلح تائيد للكراهة واما الشبق فيوجب التخفيف في الكراهة وبعض مراتبها

يوجب ارتفاع الكراهة.

و يجوز تعليق التعويذ على الحائض لان ابا عبد الله اجاب في صحيحة منصور بن حازم اذا سئله عن التعويذ 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 قال في جواب داود بن فرقد حين سئله عن التعويذ 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 قال واى امرئة كانت معتكفة ثم حرمت عليها الصلوة فخرجت من المسجد فطهرت فليس ينبغي لزوجها ان يجامعها حتى تعود الى المسجد وتقضى اعتكافها .

والعود واجب عليها مع وجوب الاعتكاف و مندوب مع ندبه و اما الزوج فيكره له ان يجامعها قبل قضائها اعتكافها لان مفاد ليس ينبغي الكراهة .

وظهر مما سبق ان بطلان الطلاق والظهار و حرمة 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 اثاره رفع الحدث و ايجاد الطهارة بمعنى انتزاعها منه والاضافة الى الجنابة والحيض وغيرهما ليست بمنوعة له لان المزال لا ينوع المزيل مع ان الحدث ايضاً امر واحد لا تعدد 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 بالغسل 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 ترتيباً .

ولو عجزت من الغسل تيممت بدل الغسل وينتزع من التيمم طهارة اضطرارية تكتفى بها ما لم يرتفع العذر ولا يزيل هذه الطهارات الحدث الاصغر بحيث يجب الغسل والتيمم البدل 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 و وجوب 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 الجثة وصغرها وكثرة الشعر وقلته روى محمد بن مسلم في الصحيح عن أبي جعفر قال الحائض ما بلغ بلل الماء من شعرها اجزئها فرواية الحسن الصيقل عن أبي عبد الله 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 عن الحائض كم يكفيها من الماء قال 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 وشدها 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

ص: 579

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 والبودة والفساد وغيرها لكنها لتخلفها عنه ووجودها في غيره لا يميزه عن غيره تميزاً تاماً فاتصافه بالصفات المذكورة اغلبى لا دائمى فقد يتصف بصفات الحيض كالسواد والحمره والسخانة وغيرها فلا يحصل القطع يكون الدم المتصف بصفات الاستحاضة من دمها لانصاف غيره بها بل لابد 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 فاستاذنت لها فاذن لها فدخلت الى ان قال فقالت له ما تقول فى المرثة تحيض فتجوز 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 هو دم 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 وفي الرواية توصيف المحيض والاستحاضة ولكنه لا تميز احدهما عن الآخر لوجود وصف كل منهما في الاخر بل اهتدينا الى التميز بينهما بقوله استظهرت بيوم واحد ثم هى مستحاضة .

واما قوله 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 امكان 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.

وتدل على ان الدم المستمر استحاضة سوى ما يحكم بحيضية اعنى المتصف بصفة الحيض صحيحة حفص بن البختری او حسنته قال دخلت على ابى عبد الله امرئة فسئلته عن المرئة يستمر بها الدم فلاتدرى احيض هو او غيره قال فقال 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 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 حيضا ان قلت تدل المرسله على ان الحيض هو العادة والمتصف بوصف الحيضية واما ما جعلها المرأه حيضا ليست بحيض بحسب الواقع لقوله تحيضى في كل شهر في علم الله ستة ايام او سبعة وقول الصادق ومما هذا يبين قوله لها في علم الله وان كانت الاشياء كلها في علم الله فالظاهر منها ان الدم المستمر دم واحد حكم 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 و الامام في مقام بيان احكام المستحاضة وحالاتها لذا ترى الامام 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

فالمرثة تصنع كما تصنع المستحاضة كاستتضح في مبحثه.

واما الدم المرثى بعد الياس من الحيض فليس فى الاخبار ما يدل على كونه من دم الاستحاضة لان ما ورد فى 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 واما الدم المرثى 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 ان الدم المرثى قبل البلوغ و بعد اليأس لا ينحصر فى 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 سابقا 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 فى 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 فيه ذكر عن وظيفة الحائض كما ستسمعها عند ذكر الاخبار لبيان الوظائف.

ص: 582

واما المراتب من الحالة المنتزعة من خروج الدم .

فيظهر من مجموع الاخبار الواردة في 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 ثلثة في 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 المرثة.

فمن الروايات ما تدل على عدم وجوب الغسل والاكتفاء بالوضوء ما لم ينفذ الدم ووجوب الغسل اذا نفذ كموتقة زرارة عن أبي جعفر قال سئلته عن الطامث تقعد بعدد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين ثم هي مستحاضة فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلي كل صلوة بوضوء ما لم ينقذ 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 ثلث مرات مع الثقب وتحقق الاغتسال بالغسل الواحد واجمال هذه الرواية تبين في الروايات الآخر.

و من الروايات الدالة على لزوم الاغسال الثلثة 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 صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الدم الكرسف صلت 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 قال الصلوة عماد دينكم فهذه الرواية صريحة في لزوم الاغسال الثلثة مع التجاوز والاكتفاء بغسل واحد مع عدم التجاوز والمقصود من عدم التجاوز النفوذ من غير تجاوز لما عرفت من الموتقة وهي

ص: 583



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 في حديث حيض الحامل قال واذا رات الحامل الدم قبل الوقت الذى 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 الظه.. والعصر ثم لتنظر 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 يسيل 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 عدم السيلان مع طرح الكرسف علامة المقلة 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 فعليها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلوة وان اراد زوجها ان يأتيها فحين تغتسل هذا ان كان ده ها عبيطاً وان كان صفرة فعليها 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 الا ان قرب مضمونها الى مضمون الصحيحة يوجب الاطمينان بصدورها منه.

فقوله في هذه الموثقة وان كان صفرة فعليها الوضوء بمنزلة قوله في صحيحة الصحاف وان طرحت الكرسف ولم يسئل فلتوضأ وتصل ولا غسل عليها فهاتان الروايتان اعنى الصحيحة والموثقة جامعان لجميع 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 اعنى الصغرى والوسطى وصحيحته المضمرة تبين المرتبة الثانية والثالثة اعنى الوسطى والكبرى .

وأما صحيحة معوية بن عمار تبين المرتبة الثالثة والأولى فانه روى عن ابي عبد الله قال المستحاضة تنظر ايامها فلا تصل فيها ولا يقربها بعلها فاذا جازت ايامها ورات الدم يثقب الكرسف اغتسلت للمظهر والعصر يؤخر هذه وتعجل هذه و المغرب والعشاء غسلًا تؤخر هذه وتعجل هذه وتغتسل للصبح وتحشى وتستشفر ولا تحبى وتضم فخذوها 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 اعنى الاغسال الثالثة وحكم المرتبة الاولى اعنى 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 تنتظر 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 الصحيحين واما وظيفة المرتبة الاولى اعنى الوضوء فلاشبهة فيها لانها القدر المتيقن .

واما حسنة عبدالله بن سنان عن ابى عبد الله فهى نظرة الى الاستحاضة الكبرى حيث قال 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 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 قطنه بعد قطنه وتجمع بين صلوتين بغسل وياتيها 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 لايد 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 لامعنى 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 وعلمها 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 مخالفته والوضوء والغسل وان لم يكونا رافعين للحدث لكنهما قائمان مقام الرفع والمستحاضة بعد الوضوء والغسل منزلة منزلة الطهارة المتطهرة ولذا 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 اعني الاكتفاء بوظيفة المتيقن باق بقاء الجهل بالواقع الذي هو الموضوع لجريان الاصل فمع كشف الخلاف يجب عليها الجبران اداءً او قضاءً ضرورة انها لم تات بالواقع يقينا والاجزاء انما هو في 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 هي انت بها فلام وضوعية للاعتبار حتى عند من أوجبه.

ولو عجزت لعمى مع فقد المرشد او ظلمة مانعة عن الاعتبار فلا ينبغي الاشكال في سقوطه وعدم سقوط الصلوة عنها فلواتت باسوء الاحتمالات لتحصيل الفراغ اليقيني ات بوظيفتها بالقطع واليقين ولو تمسكت بالاصل واتت بالمتيقن لم تعص الا انها بعد كشف الخلاف محكومة بالجبران.

واما الاحكام المترتبة على المراتب فالمشهور الزام ذات القليلة بتغيير القطنة وتجديد الوضوء عند كل صلوة ومستندهم في الحكم الاول الاجماع المنقول في عبارات

جمع من الاصحاب قدس الله اسرارهم كعبارة الناصريات والغنية والمنتهى على المحكى وفي التذكرة يجب تغيير القطنة 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 المعتبرة 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 في خير صفوان بن يحيى هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة 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 او هن من البسيط مع ان في الاخبار ما ينافي الحكم بالوجوب فانظر الى قول أبى جعفر 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 اعادت الغسل واعادت الكرسف ترشدك الى ان تغيير القطنة لا يجب مع اليقين بالقليلة بل مع احتمال المتوسط.

وتقرب منها رواية الحلبي عن الصادق قال قال ابو جعفر سئل

رسول الله عن المرنة تستحاض فامرها ان تمكث ايام حيضها لا تصلى فيها ثم تغتسل وتستدخل قطنه وتستشفر بثوب ثم تصلى حتى يخرج الدم من وراء الثوب ويقرب منها قول ابي عبد الله الا في صحيحة الصحاف حيث قال فلتغتسل ثم تحتشى وتستدفر وتصلى الظهر والعصر ثم تنتظر 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 التغير قبل طرح الكرسف .

ومما يدل على عدم وجوب تغيير القطة رواية ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله قال المستحاضة اذا مضت ايام اقائها اغتسلت واحتشت كرسفها وتنتظر فان ظهر على الكرسف زادت كرسفها وتوضأت وصلت والتامل في هذه الاخبار يرفع الريب عن عدم وجوب تغير القطنه وتمسك صاحب الجواهر بمفهوم قول ابي عبد الله 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 تتنجس 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 تغير الحكم واما تنجس الجديدة فلا يمنع من وجوب التغير كما ان حدوث الحدث ووجوده 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 تغير الخرقة فيما يقطع بعدم وجوبه بعد التأمل فيما اسلفناه من الاصل وعدم الدليل على الوجوب ودلالة بعض الاخبار على العدم.

وذهب المفيد رضوان الله عليه فى 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 ينبغى القطع بعدم وجوب تغير الخرق كما هو ظاهر المصنف وغيره وصريح جماعة خلافاً للمقنعة و(ط) (وئر) (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 تتنجس الخرقه فينزل حينئذ على اتقاق 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 يابي 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 ويمكن 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 الصلاة 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

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 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 في صحيحة معوية بن عمار وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء .

وقال في صحيحة صحاف ثم لتتظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف وهذه الاخبار حجة على من حكم بغير ما بيناه سواء اکتفى 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 وتقرء 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 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 المذهبيين الى الاخر فسبحان 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 عنديان 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 يناهى هذا التفصيل فهو قدس الله سره اخرج ما

لم يظهر على الكرسف من مصاديق الحدث بقوله فلا غسل عليها ولا وضوء .

قال وقال ابن الجنيد (قده) المستحاضة التي يثقب دمها الكرسف تغتسل لكل صلوتين آخر وقت الاولى واول وقت الثانية منهما وتصليهما وتغتسل للمفجر مفردا كذلك والتي لا يثقب دمها الكرسف تغتسل فى اليوم والليلة مرة واحدة ما لم يثقب.

والظاهران 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 ابي عبدالله عن مولانا الصادق حيث قال فيه فتحفظ بيوم او يومين ولتغتسل ولتستدخل كرسفا فان ظهر عن الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا اخر ثم تصلى فاذا كان دمًا سائلا 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 بوجوب الغسل للصلوتين بغسل واحد مع الكبرى تعلم ان قوله فلتغتسل وتصلى كرسفا اخر م ورده الوسطى وان الغسل يجب فى كل يوم دفعة ضرورة ان تعدد الاغسال يجب في الكبرى فان كان الواجب فى الوسطى التعدد كالكبرى لما فرق بينهما لقوله فان كان دمًا سائلا فلتؤخر الصلوة الخ ومثلها رواية الجعفي التي مر ذكرها لقوله فيها فان هي رات طهراً اغتسلت وان هي لم تر طهراً اغتسلت و احتشت فلا تزال تصلى بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فاذا ظهر اعادت الغسل واعادت الكرسف فدلالتها 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 فى 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 و استشفرت 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 فى الدلالة مضمرة سماعة قال قال المستحاضة

ص: 593

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 توافقتها مع صحيحة الصحاف يوجب الاطمينان بصدورها عن المعصوم ومثلها في وضوح الدلالة على وجوب الغسل الواحد صحيحة الصحاف لقوله فان طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل وان 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 وتحشى وتصلى وتغتسل للفجر وتغتسل للظهر والعصر وتغتسل 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 حكمي الحالتين لاختلافهما في الكثرة .

وبما بيناه يظهر مفاد موثقة زرارة عن أبي جعفر قال سئلته الطامث عن تقعد 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 واللييلة لما مر عليك من مضمرة الصحيحة ومضمرة سماعة من وجوب غسل واحد مع عدم تجاوز الدم الكرسف فقوله في الموثقة فاذا نفذ اغتسلت وصلت في قوة قوله فان طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل ومع قوله 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 المعتمد 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 ذلك تغير الخرقفة والغسل الصلوة الغداة اما تغير الخرقفة فالكلام فيه كما سبق و اما الغسل لصلوة الغداة والوضوء للصلوات الاربع فقال في المعتبرانه مذهب شيخنا المفيد (قده) في المقنعة والطوسى فى النهاية والمبسوط والخلاف والمرتضى رضى الله عنه وابنى بابويه (قدهما) ونقل عن ابن جنيد وابن ابى عقيل (قدهما) انهما سويا بين هذا القسم وبين الثالث في وجوب ثلثة اغسال و به جزم فى المعتبر فقال والذي ظهر لى انه ان ظهر الدم على الكرسف وجب ثلثة اغسال وان لم يظهر لم يكن عليها غسل وكان عليها الوضوء لكل صلوة ورجحه العلامة (ره) فى المنتهى ايضاً.

وذهب اليه شيخنا المعاصر سلمه الله تعالى وهو المعتمد لنا ما رواه الشيخ فى الصحيح عن معاوية بن عمار عن ابى عبد الله قال المستحاضة تنتظر ايامها فلا تصلى فيها ولا يقربها بعلمها 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 قال 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 بعلمها اذا شاء الا ايام حيضها فيعتزلها زوجها قال وقال ولم تفعله امرئة اجتناباً الا عوفيت من ذلك وهى مطلقة فى وجوب الاغسال الثلثة خرج منها من لم يثقب دمها الكرسف بالنصوص المتقدمة فيبقى الباقي مندرجاً تحت العموم ومثلها صحيحة صفوان بن يحيى عن ابى الحسن قال قلت له جعلت فداك اذا مكثت المرئة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلثة ايام طاهراً ثم رات الدم بعد ذلك اتمسك عن الصلوة قال لاهذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة ويجمع بين صلوتين بغسل ويأتيها زوجها اذا اراد انتهى.

وليت شعرى كيف رضى باهمال الروايات الدالة على الغسل الواحد والتفصيل

بين الحالتين 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 واى شىء حمله 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 فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف.

فهذه الجملة ينفي وجوب الغسل الواحد فضلاً عن الاغسال ويدل على الغسل الواحد دون الاغسال قوله 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 مرات الاستحاضة فمرتبة ينتزع من الدم مع عدم السيلان عند طرح الكرسف وهي القليلة ومرتبة ينتزع من الدم مع السيلان في صورة طرح الكرسف الممنوع من السيلان مع الكرسف وهي المتوسطة ومرتبة تنتزع من الدم مع السيلان مع استمسك الكرسف وهي الكثيرة فايجاب الاغسال الثلاثة مع عدم سيلان الدم من خلف الكرسف على خلاف صراحة الصحيحة والعمل باطلاق روايتى ابن سنان و صفوان اهمال لبعض جملات هذه الصحيحة والروايات الدالة على التفصيل.

ثم قال (قده) احتج المفصلون بصحيفة الحسين بن نعيم الصحاف عن ابي عبد الله حيث قال فيها ثم تنتظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خاف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف فان طرحت الكرسف عنها و سال الدم وجب عليها الغسل وان طرحت الكرسف ولم يسيل الدم

فالتوضأ ولتصل ولا غسل عليها قال وان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من من خلف الكرسف صبيا لا يرقى فان عليها ان تغتسل في كل يوم و ليلة  
ثلاث مرات وصحيحة زرارة قلت له النفساء متى تصلى قال تقعد قدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستنشرت وصلت  
فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الكرسف صلت بغسل واحد .

والجواب عن الرواية الأولى ان موضع الدلالة فيها قوله فان طرحت الكرسف عنها وسال الدم وجب عليها الغسل وهو غير محل النزاع فان موضع الخلاف ما  
اذا لم يحصل السيلان مع انه لا اشعار في الخبر يكون الغسل للفجر فحمله على ذلك تحكّم ولا يبعد حمله على الجنس ويكون تنمة الخبر كما المبين له.

وفيه ان موضع دلالة الرواية على عدم وجوب الاغسال ما لم يسال الدم من الكرسف هو قوله فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف  
الكرسف فلتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف فهذه الجملة صريحة في عدم وجوب الغسل اذا لم يسال مع الكرسف وحيث ان عدم  
السيلان مع الكرسف اعم من السيلان وعدمه بدون الكرسف بين الامام الا 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 نضا 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 والمتانة ضرورة عدم تخصيص الفجر بالغسل في رواية من الروايات ففي هذه المضمرة صلت 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 التخصيص 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 الظاهر 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 فيكل يوم ولكنه بعيد عن الصواب لما في التخصيص 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.

فيكفيك للاعتقاد قول رسول الله الحمئة بنت جحش حين قالت له انه اى الدم اشد من ذلك انى اتجه ثجا تلجمي وتحيضى 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 فى الدلالة قول ابي عبد الله 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 وتغسل للفجر وتغسل للظهر والعصر وتغسل المغرب والعشاء الاخرة قال وكذلك تفعل المستحاضة.

وقوله 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 وتغسل للصبح وتحتشى الى اخر الرواية وفى موثقة سماعة المستحاضة اذا ثقب الكرسف اغتسلت لكل صلوتين والمفجر غسلا .

وقول الصادق 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 فى صحيحة صفوان بن يحيى حين سئله هـ-هـ مستحاضة تغتسل و تستدخل قطنه و تجمع بين صلوتين بغسل فالأخبار فوق حد الاستفاضة



و بعد 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 ادریس ( قدہ ) 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 وابني 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 ادریس (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 وقد 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.

ص: 600

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 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 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 لابد 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 يكفي عن الوضوء فلا يلزمه اضافة الوضوء الى الغسل هنا ويحتج بما رواه معوية وقد قدمنا خبره وبما رواه زرارة عن ابي جعفر قال الطامث تقعد بعدد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين ثم هي مستحاضة فلتغتسل ولتتوثق من نفسها و تصلى كل صلوة بوضوء ما لم ينقذ الدم فاذا نفذ اغتسلت وصلت وهذا التفصيل دليل قطع الشركة و جوابنا ان ايجاب الاغسال ليس بمانع من ايجاب الوضوء مع كل غسل وبتقدير ان لا يكون مانعاً نسلم قوله كل غسل لابد 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 اللزوم وقوله (قده) واذا كان المراد بغسل الاستحاضة الطهارة لم يحصل المراد ب-ه الامع الوضوء الظاهر انه على قول الشيخ (قده) وهو لا يفيد فائدة بالنسبة الى الواقع وقوله (قده) ايجاب الاغسال ليس بمانع من ايجاب الوضوء فيه ان الغسل منشاء لانتزاع الطهارة الكبرى وبعد حصولها تمنع من ايجاب الوضوء بل الاخبار تدل على عدم الجواز لدلالاتها 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 اى وضوء اطهر من الغسل و اى 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 فالمرئى بعد الغسل والوضوء متطهرة بالطهارة الصغرى او الكبرى تنزيلا ويعبر في كلمات الاصحاب عن هذا التنزيل بالاستباحة لباحة 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 والغسل

توضأت للاستباحة واغتسلت لرفع الحدث تقدم الوضوء او تأخر لان على تقدير التقديم يكون حدثها باقياً فلا يصح وضوؤها لرفع الحدث لان حدثها باق ببقاء الغسل وعلى تقدير تأخير الوضوء يكون الحدث مرتفعاً بالغسل وهو فرق ضعيف لان الوضوء والغسل ان كانا شريكين في رفع حدث الاستحاضة فهما سواء في النية وان كان كل واحد منهما يجب بسبب غير الآخر فكل واحد منهما اثر في رفع الحدث المختص به انتهى.

وقد اوضحنا في تضاعيف كلماتنا ان الفرق بين الوضوء والغسل كون الاول منشأ للطهارة الصغرى والثاني للطهارة الكبرى وان الكبرى يجزء عن الصغرى ما لم يلاحظ فيها خصوصية مختصة بالصغرى واما في المقام فلا يؤثر ان اثر الطهارة الحقيقية بل اثرهما الطهارة التنزيلية فالغسل اذا نزل منزلة الطهارة الكبرى يجزء 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 والمرنة بعد ما اغتسلت متطهرة تنزيلاً .

ولتوضأت ذات القليلة او المتوسطة للصلوات الاربعة او اغتسلت ذات المتوسطة لبعض الصلوات او الكثيرة في اول الوقت وصلت في 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 في الشرع على الاطلاق بل مع اتصال الصلوة بهما ولذا قال النبي صلى الله عليه وآله لحمنة بنت جحش واغتسلي المفجر غسلاً واخرى الظهر وعجلى العصر واغتسلي غسلاً واخرى المغرب وعجلى العشاء واغتسلي غسلاً.

وقال مولانا الصادق في صحيحة معوية بن عمار اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلاً تؤخر هذه وتعجل هذه وفي صحيحة صفوان بن يحيى و تجمع بين صلوتين بغسل وفي رواية عبدالرحمن بن ابي عبدالله

فالتؤخر 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 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 لمذقتها 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 بتزليل المنشأ منزلة المنتزع وتنزيل المستحاضة منزلة المتطهرة بعدم الاعتناء بوجود الدم وتأثيره في حدوث الحدث وبقائه والقدر المتيقن من هذا 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 فيجربى حكم الحدث وتأثيره ومع الشك في بوجده 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 ينفذ 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 صلوة ولا دلالة في ذلك على ما ادعاه وفي بعضها وصلت كل صلوة بوضوء ولا دلالة فيه ايضاً وفي بعضها الوضوء لكل صلوة وفي الحديث الطويل عن يونس ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة ولا شيء من هذه الاخبار يدل على ما قصده الشيخ (ره) وعن 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 و تعجيل العشاء مع كون تعجيل الظهر افضل من تأخيره مع ان المدعى لعدم الاجزاء ليس عليه اقامة البرهان على العدم بل على المدعى للاجزاء اقامة البرهان على عموم التنزيل والاجتزاء.

واما 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 المكثف به عند وجود الدم لا يكفي بعد الانقطاع لعدم ارتقاع الحدث به وكذلك الوضوء في موضعه.

واما اذ انقطع الدم بعد تكبيره الاحرام ودخولها في الصلاة ففيه خلاف قال الشيخ قدس الله سره مضت في صلاتها ولم يجب عليها استئناف الصلاة لانه لا دليل عليه وقال ابن ادريس رحمة الله عليه ان كان انقطاع دمها حدثاً وجب عليها قطع الصلاة واستئناف 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 الاستئناف بالاجماع لا بالاستصحاب.

وقال العلامة اعلى الله في الفردوس مقامه والحق ما قاله الشيخ (قده) اما وجوب الاستئناف 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 اوجبنا عليها اعادة الوضوء واما عدمه مع الدخول فلانها دخلت في صلاة مشروعة فيجب عليها اكمالها بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم انتهى.

فقوله (قده) اما وجوب الاستئناف 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 الامع بقاء مشروعيته 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 الاستئناف 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 المرنة لان صلاتها باطلة قبل الابطال.

فلوقيل دليل مشروعيتها استصحاب حال المرنة 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 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 لحكم 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 مطابقاً له فى المرتبة سواء استمر الى وقت من اوقات الصلاة او لم يستمر لان الحدث المنتزع يبقى ما لم يتعبه 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 ولوبقى ما يوجب الغسل بعده بلحظة ثم قل يجب الغسل لبقائه فى اللحظة وتبدله الى القلة لا يرفع اثر الكثير فيجب عليها الغسل لأول 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 لايدل 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 الصحف حق ملاحظتها يسهل عليه تصحيح ما بيناه حيث قال الامام ثم لتتظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرشف فلمتوضأ و لتصل عند وقت كل صلاة ما لم تطرح الكرشف عنها فان طرحت الكرشف عنها فسال الدم وحب عليها الغسل فان الاكتفاء بالوضوء موقوف على عدم السيالان واما مع السيالان فيجب الغسل وعدم السيالان لا بد 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.

والحاصل 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 و بوضوء ان كان قليلاً 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 لا بقائه كما هو الحال في الاحداث الاخر

ولو كثر الدم بعد ما صلت 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 برفع 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 فلواغتسلت 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 والأظهرانه ان قلنا باعتبار استمرار الكثرة الى اوقات الصلوة حقيقة او حكما 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 اثناهما دم ثم انقطع اما في الاثناء او بعده فان كان انقطاع فترة فلا اثر له لانه بعوده كالموجود دائماً وان كان انقطاع برء فالاجود وجوب ما كان يوجب 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 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 مثلا ثم دخل وقت الظهر فان كان باقياً اجزئها غسل المطهرين 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 موجبا 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) لبطان غيره ضرورة ان دم الاستحاضة منشبا للحدث قليله وكثيره والاخبار ناطقة بكونه منشأ للحدث مع اختلاف في 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 والاعسال 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 اکتفى بالوضوء والغسل مع وجود الدم وحکم 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 فمناً انتزاع الحدث لا يعتبر في منسائية البقاء الى وقت معين بل حدوثه كاف للانتزاع ولا يرتفع المنتزاع بارتقاع المنشأ وقوله وهذه المسئلة لم يظفر منها بنص من قبل اهل البيت المسئلة المشار اليها ان الانتزاع يوجب الوضوء اولغسل

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 ثلاثة 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 المصباح مثلاً- ثم دخل وقت الظهر الى قوله فالاجود وجوب الغسل فيه ان وجوب الغسل للظهيرين لا يتوقف على عدم اغتسالها للصباح لانه يكتفى في الوجوب وجود الكثرة في آن من آتات ما بين الصبح والظهر سواء اغتسلت للصباح 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 آنأ من الانات يجب الغسل عليها من دون فرق بين الاهمال والاعتسال في الصبح لوجود الحدث بعد الصبح وقبل الظهر.

ثم قال الانصاري قدس الله سره فحاصل الكلام في مسئلة الانتقاع 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 واما الموجود بعد الوقت فالوجه ما حققه في الذكرى من عدم سقوط حكمه بالانتقاع للبرء انتهى ضرورة انه لو سقط حكمه بالانتقاع 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 والحدث 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 فوqe يوجب تبدل الوظيفة واما التبدل الى ما هوا دون يتوقف تبدل الوظيفة الى جبران ما حدث قبل التبدل فلو كثر الدم في زمان ثم قل بعد ذلك الزمان ينتقل الوظيفة الى الوضوء

بعد رفع ما اثر الكثرة بالغسل فلا يتمسك بالقلة للاكتفاء بالوضوء ما لم يرتفع اثر الكثرة ويرتفع الاثر بغسل واحد ولا يعتنى بما قيل بأنه متى تحققت كثرة الدم في وقت ما كفى ذلك في وجوب الاغسال الثلثة وان انقطع بعد ذلك لعدم ما يدل على ذلك فهذا لقائل أفرط في ايجاب الاغسال لان الكثرة تبدلت بالقلة اثرها ارتفع بالغسل ولا معنى لبقاء الاثر مع وجود الرافع 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 الثلثة مقتضى كون المستحاضة محدثة بعد الغسل وان الأمر بالاغتسال و الجمع بين الصلوتين تنزيل 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 فلاصل عدم الجواز ولا يدل قوله الطهر على الطهر عشر حسنات على استحباب الغسل الثاني لانه يوجب الطهارة كالاول ولكن الانصاف ان الشرع ليس في مقام تضييق امر المرثة المستحاضة بل في مقام العلاج لتصحيح عبادتها والغسل للصلوة الواحدة قد ورد في الشرع كالغسل لصلوة الصبح والغسل لمن استحاضت بالاستحاضة الكثيرة

بعد اتيان الظهر او المغرب فانه يجب الغسل للعصر والعشاء اذا رات دما كثير اسانلا والغسل لصلوة العصر والعشاء 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 بقي بمقدار فعل الغسل والعصر والغسل مشروع في اصل الشرع لتحصيل الطهارة الكبرى ووجود المانع من ترتب الاثر لا يمنع من مشروعيته والاخبار الآمرة بالخمس لا يعارضها يدل على الثلثة لا مكان كون الثلثة واجباً والخمسة جائزة ولا تعارض بين الجواز والوجوب اذا اختلف موضوعهما .

فلاقوى 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 والاستنثار والتلجم ومعنى الاحتشاء ان تحشو فرجها شيء قطن او خرقة والتلجم تفعل من اللجام 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 والاستنثار الظاهر انه التلجم .

وفي رواية الحلبي فسر بان تجعل مثل ثغر الدابة وفي موثقة زرارة التعبير بالاستيثاق حيث قال وتستوثق من نفسها والظاهر من الاخبار وجوب الاحتشاء والتلجم قال في التذكرة بعد تفسير التلجم وهذا واجب الا مع الضرر بالشد لقول النبي الحمينة بنت جحش احتشى كرسفا قالت انه اشد من ذلك اني اتجه تَجاً فقال اتخذى ثوبا وقول الصادق تحتشى وتستنفر .

وقال شيخنا الانصاري (قده) الظاهر من الاصحاب كما ادعاء بعض المعاصرين تبعاً للمحكي عن الكفاية والحدائق 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 والاستفثار 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 المتفوضة 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 ازالتها 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 التضمر 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 فصلواتها 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 واقرى لان الغسل المتعقب بمنزلة التطهير عن الحدث الجديد ولا يتوقف وجوبه على رفع الحدث تحقيقاً بل رفع الحدث التنزيلى يكفي في وجوبه فان اغسال الاستحاضة قبل الانقطاع للبرء كلها لرفع الحدث التنزيلى .

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 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 بـثم 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 تعبدياً 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 الاستدفار بالذال المعجمة فان كان معناه التطيب والاستجمار فمن المندوبات لعدم تأثيره في تحقق الطهارة او تنزيل الوضوء والغسل منزلة الطهارة وان كان عبارة اخرى عن الاستشفار فالامر واضح ولكن الظاهر ان تفسير اللفظين من الكليني رضوان الله عليه كما ان الاظهر ان الاستدفار 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 والمرنة 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 تغير 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 تغيره الا ان حسن الاحتياط فيه وفى تغير 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 للصيح 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 استانفت 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 ابطل 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 على الجنب والحائض لا تدل على حرمة عليها لاختلاف احكامها مع احكامها وليس فى المقام عموم يدل على ان كل حدث يوجب حرمة دخول المحدث المسجد والاصل يقتضى الحل حتى تثبت الحرمة.

منها وطبها ولا دليل على حرمة لان خلو المرثة من الحدث ليس شرطاً لحيوية وطبها ولا الحدث بمانع منها سوى الحيض و بعد ارتقاعه لا يمنع من الجواز شىء عموم قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على 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 ولا بأس الخ بعد قوله 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 واشترط صحة الصلوة بالاغتسال لا يدل على اناطة الحل اليه ويقرب من هذه الصحيحة صحيحة صفوان بن يحيى عن أبي الحسن حيث قال لا هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين صلوتين بغسل ويأتيها زوجها ان اراد فان الظاهران جملة يأتيها زوجها معطوفة على تغتسل فكأنه قال هذه مستحاضة يأتيها زوجها ان اراد ويدل على الجواز صحيحة معوية بن عمار لانه وهذه يأتيها بعلمها الا في ايام حيضها واما قول الامام في رواية فضل وزرارة فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها فمعناه اذا حلت لها الصلوة بخروجها من الحيض وارتقاعه عنها لان المانع من الغشيان هو الحيض فيرتفع المانع بارتقاعه.

واما الاغتسال المأمور به في رواية مالك بن اعين قال سئلت ابا جعفر عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها قال 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 لاتابي 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 واولياء 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 الاغتسال والوضوءات كما انه يحرم قبلها لان الغسل والوضوء لا يرفعان الحدث في نفس الأمر بل يكتفى بهما في فعل بعض الواجبات تنزيلاً 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 خصوصاً ولا عموماً

يشمل المس.

فالحكم بحلية المس لها لا يخلو عن التجري في الافتاء ولا اظن احداً من اصحابنا الامامية رضوان اعلين المنكرين لحجية القياس والاستحسان القائلين بتوقيفية الاحكام الشرعية يبادر الى الفتوى بجوازه مع التفاته 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 مثلاً 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 فالوفق بالقواعد عدم المنع عنها على الاطلاق سواء فعلت ما تفعله المستحاضة من الغسل في الكثيرة والمتوسطة والوضوء في المتوسطة والقليلة ام ا 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 الورد في القراءة مع اننا ان الوضوء والغسل لا يرفعان

ص: 620

حدث الاستحاضة مادام دمها موجودا ولا- يفترق الحال بعدهما بحسب الواقع وانما نزل المنشأ للانتزاع منزلة الامر المنتزع الذى لم ينتزع والتطهير الاقتصائى منزلة تطهير الفعلى 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 وايجابه الحرمة لم يردا في الشرع بالنسبة الى القراءة فهى باقية على استحبابها قبل ما فعلت افعال المستحاضة قال بعض افاضل العصر بعد كلام له (قده) في المقام .

(وبالجملة) ان الدليل على عدم لزوم تجديد وضوء ولا- غسل للا امور المذكورة بعد ما فعلت الافعال المعهودة هو ما مر من الاصل وعدم الدليل والاجتماعات المحكية كما عرفت عن المعبر والتذكرة والغنية بل فى 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 جوز قراءة العزائم من دون غسل واختاره في الرياض تبعا لاستاده الوحيد البهبهاني في شرح المفاتيح حيث استظهر الجواز مطلقا للاصل.

واحتج اليه شيخنا النجفى فى جواهر الكلام حيث نقل هذا القول عن بعض من نقلناه عنه قال وربما استدل بخبر زرارة عن أبي جعفر ان اسماء بنت عميس نفست بمحمد بن ابي بكر فامرها رسول الله حين ارادت الاحرام من ذى الحليفة ان تغتسل وتحتشى بالكرفس وتهل بالحج فلما قدموا ونسكوا المناسك سئلت النبي عن الطواف بالبيت والصلوة فقال الا الله منذ كم ولدت قالت منذ ثمانى عشر فامرها رسول الله 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 تغير القطننة وتغير الخرقنة والوضوءات الواجبة وانه ينحصر الابطال بالاخلال بالاغسال فمنهم من اوجب في صحة الصوم الايتان 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 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 كان يامر فاطمة الشلالا والمؤمنات من نسائه بذلك.

وليس في الفقيه اسم و ذكر من فاطمة وناقش بعضهم في الرواية بانها مشتملة بامور موجبة لضعفها (الاول) الاضمار لعدم اليقين بان المكتوب اليه هو الامام ( 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 و ذكر 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 ففي 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 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 واقعاً في الحيض ولا يرضى هذا الحامل ان ينسب اليه ما نسب الى الامام.

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 في الموضوعين لصيغة المجهول ويراد بالقضاء الاداء كما في قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم فالمراد ان الصوم يؤدي مع الاخلال بالغسل والصلوة لا يؤدي وهو وان كان خلاف الظاهر من وجوه الا انه اولى من طرح جزء من الرواية لكن الانصاف عدم الاعتناء بهذا الاحتمال .

وقال (قده) قبل ذكر التوجيه لا يقدح اشتغالها على نفى قضاء الصلوات عليها مع ما علم من الاجماع وجوب قضائها لان عدم العمل بجزء من الرواية لمخالفته بظاهره 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 باقيها كذلك عدم حجية بعض الفقرات لوهم الراوى فيه واشتباهه في الاستماع وغير ذلك لاسيما في مثل الكتابة هي مظنة ذلك لا ينافي حجية باقيها ومثله العام المخصص حيث ان خروج بعض الافراد بالدليل لا يضر بحجيته 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 لهذا الحكم منحصراً 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.

واذا تتبعت في اخبار الباب لم تر رواية تدل على اشتراط صحة الصوم بالاغسال مع كثرتها سوى هذه المضمرة المشبهة 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 لان رسول الله 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 عن قضاء الحائض الصلوة ثم تقضى الصيام قال ليس عليها ان تقضى الصلوة وعليها ان تقضى صوم شهر رمضان ثم اقبل على فقال ان رسول الله الا الله كان يامر بذلك فاطمة كانت تامر بذلك المؤمنات وفى نسخة كان يامر بذلك فهذه الجملة المنسوبة الى رسول الله 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 كي تكون قرينة المقام .

والحاصل ان جواب الامام فى هذه المكاتبة اجنبى عن السؤال والقرائن شاهدة على عدوله عن بيان حكم الاستحاضة الى بيان حكم قضاء الحائض لمصلحة من المصالح هو اعلم بها فلا دلالة فيه على ما راموا اثباته وليس فى ---ه هم او اشتباه من الرأى 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 ارتفاعه 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 افتتبه لان التوقف اولى مما اشتهر من بطلان الصوم بالا خلال بالاغسال او الاغسال النهارية كما ان الرجوع الى الاصل اولى من التوقف الا ان ما ذهب اليه الاصحاب اقرب الى الاحتياط الذي هو طريق النجاة فمقتضى الاحتياط بالاغسال 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.

واما غسل الليل للمغرب والعشاء فلا يرتبط بالصوم لانتقضاء وقت الصوم بدخول المغرب هذا في الاستحاضة الكبرى واما الوسطى فمقتضى الاحتياط بالاغسال بالغسل الواحد واحوط منه تجديد الغسل قبل الفجر ان لم تغتسل فيه لان الحدث الاكبر. بر على ما بيناه هو ما يجب في 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 في لزوم الغسل لرواية الفضلاء اعنى محمد وفضيل وزرارة كلهم عن ابي جعفر ان اسماء بنت عميس نفست بمحمد بن ابي بكر فامرها رسول الله الحسين ارادت الإحرام من ذي الحليفة ان تغتسل وتحتشى بالكرسف وتهل بالحج فلما قدموا ونسكوا المناسك سنلت النبي عن الطواف بالبيت والصلوة فقال لها منذكم ولدت فقالت منذ ثماني 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 اقراء ابا جعفر وقلت له انى كنت اقعدي في نفاسى اربعين يوماً وان اصحابنا ضيقوا على فجعلوها ثمانية عشر يوماً فقال ابو جعفر افتاتها بثمانية عشر يوماً من قال قلت الرواية التي رووها فى اسماء بنت عميس انها نفست بمحمد بن ابي بكر بذى الحليفة فقالت يارسول الله كيف اصنع فقال لها اغتسلي واحتشى واهلى بالحج فاغتسلت واحتشيت ودخلت مكة ولم تطف ولم تسع حتى تقضى الحج فرجعت

الى مكة وانت رسول الله فقالت يا رسول الله احرمت ولم اطف ولم اسع واله وسلم فقال لها رسول الله لكم لك اليوم فقالت ثمانية عشر يوماً فقال اما الان فاخرجي الساعة فاغتسلي واحتشي وطوفي واسعي فاغتسلت وطاقت وسعت واحلت.

فقال ابو جعفر انها لو سئلت رسول الله قبل ذلك واخبرته لأمرها رستان بما أمرها به قلت فما حد النفساء قال تقعد ايامها التي كانت تطمئ فيهن ايام قرنها فان هي طهرت والا استظهرت بيومين او ثلاثة ايام ثم اغتسلت واحتشت 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 امر بالاغتسال والطواف وقال ابو جعفر تغتسل لكل صلوتين وتصلى وفي رواية الفضلاء فامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تغتسل وتطوف بالبيت وتصلى جمع صلى الله عليه وآله بين الطواف والصلوة .

فالحاصل من طول المبحث ان كون دم الاستحاضة منشأ للحدث الاكبر في 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 في 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 في 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 نعتها 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 او روايات 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 قليلاً او الاغتسال ان كان كثيراً يخرج عن حكم الحدث لا محالة ويجوز لها استباحة كل ما تسيحجه من الطاهر من الصلوة والطواف ودخول المساجد وحل وطؤها ولولم تفعل ذلك كان حدثها باقياً ولم يجز ان تستبيح 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 فلواخل 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 واقعا 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.

و مقتضى 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 نعا 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 والليلة تيممات خمسة بدل الاغسال الخمسة ومع وجوب الوضوء ايضاً تكون عليها عشرة الا ان تقدر على الوضوء مع العجز عن الغسل فتتوضأ خمساً وتتمم خمساً.

( 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 الهروى يقال نفست ونفست بضم النون وفتحها مع كسر الفاء وفي الحيض بفتح النون وقيل النفساء يجمع النفاس والنفاس والنفس كجياذ ودخان وكتب وقد يجمع على نفاوس ونفساوات وعن القاموس ليس فعلاء يجمع على فعال غير نفساء وعشراء.

وكيف كان فموضوع الاحكام في المقام والحدث المنتزع من خروج دم الولادة والتعريف لا بد 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 واما اذا لم يكن بهذه المثابة

فالتخصيص لغير المقدم لا بد ان يكون لاجل دليل يدل عليه ولذا استدلوا بالاصل و بالاجماع المحكى فى المنتهى والمستند والرياض والمدارك والذخيرة وبالاخبار الكثيرة .

كموثقة عمار المروية فى الكافى عن مولانا الصادق فى المرنة يصيبها الطلق اياماً او يوماً او يومين فترى الصفرة اورماً قال صلى ما لم تلد ومرسلة الفقيه عن عمار بن موسى الساباطى عن ابي عبدالله 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 السكوني عن جعفر عن ابيه عن النبي 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 النبي او من الامام .

وخبر زريق بن الزبير الخرقاني المروى عن مجالس الشيخ (قده) قال سئل رجلا عن الصادق عن امرئة حامل رات الدم فقال 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 النفساء تكف عن الصلوة ايامها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة.

روى زرارة عن احدهما وقول ابي جعفر حين سئله زرارة النفساء متى تصلى تقعد قدر حينها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت الحديث وقول ابي عبد الله الا فى رواية زرارة تقعد النفساء ايامها



التي كانت تقعد من الحيض وتستظهر بيومين وقول ابي عبدالله في رواية يونس بن يعقوب تجلس النفساء ايام حيضها التي كانت تحيض.

اما الاجماع فمستندة الاخبار المذكورة و اما الاخبار فموثقة عمار و مرسله الصدوق فلا تطمئن النفس بهما لاعوجاح عمار في المذهب فانه من الفطحية و في الادراك لما عرفت من كونه معوجاً في فهمه جااعلاما فهمه جزءاً للرواية واما رواية السكوني فمع ضعفه وعدم تحقق كون التفسير من النبي او الامام دلالة فيها على مقصود النافي على الاطلاق على ان التفسير لا يطابق المفسر لان مفاد قوله 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 وتنكر الحيض والحبل يدل على عدم اجتماع فرد من الحيض مع فرد من الحبل واين هذا المعنى من توقبت 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 و لكنها بحسب المتن قوته كمال القوة فان مفادها اجتماع الحيض مع الحبل وانقسام دم الحامل التي تنفس الى اقسام ثلاثة قبل عروض الطلق و بعد العروض وقبل خروج الرأس اى بين العروض و الخروج و بعد خروج رأس الولد فقبل عروض الطلق لا مانع من كون الدم حيضاً و بعد العروض يعنون الدم بعنوان دم المخاض وهو عنوان دم الحيض والنفاس و بعد الخروج يتبدل عنوان الدم ويعرض عليه عنوان دم النفاس لتحقق عنوان الولادة بخروج الرأس وحيث ان دم المخاض لا يؤثر اثر الحيض والنفاس قال 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 فهى ليست بنفساء ما لم يخرج رأس الصبي فارتفع النزاع

من البين لأن 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 حيث جعل مبدء النفاس وضع الولد على الارض حيث قال 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 والبعد لان خروج الرأس أنى ليس له امتداد يسمى جمع الولادة فما لم يخرج شيء منه لم تتحقق الولادة و بخروج شيء منه تتحقق البعدية فلا معنى للنزاع في كون الدم مع الولادة نفاً امه لان المعية تتوقف على الامتداد المفقود في المقام .

قال المحقق في المعتبر ثم لا يكون الدم نفاساً حتى تراه بعد الولادة او معها هذا مذهب الشيوخ 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 أنى الحصول قبل 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 فى 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 و يمكن 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 .

وما 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 لانه 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 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 ولو رات 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 وبعد العادة 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 تقاساً .

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 المرثة من الايام بعد وضع التمام فالنفساء 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 عن امرئة ولدت فرات الدم اكثر مما كانت ترى قال فلتتعد ايام قرنها التي 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 قال قلت له النفساء متى تصلى قال تقعد قدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستنشرت وصلت والاستظهار بيومين محمول على من كان قدر حيضها ثمانية ايام.

وروى زرارة ايضاً عن احدهما قال النفساء يكف عن الصلوة ايامها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة.

وروى يونس بن يعقوب قال سئلت ابا عبدالله 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 وهي عشرة ايام.

وروى زرارة ايضاً عن ابي عبدالله قال تقعد النفساء ايامها التي كانت تقعد في الحيض وتستظهر بيومين .

وروى مالك بن اعين قال سئلت ابا جعفر عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال نعم اذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر ايام عدة حيضها تستظهر بيوم فلا بأس بعد ان يغشاها زوجها يأمرها فلنغتسل ثم يغشاها ان احب والاخبار في هذا المعنى بحد النظائر بل يقرب من التواتر فيجب العمل بها ولا يجوز التجاوز عنها ولا يرتاب احد في صحة مداليلها الا ان في هذه المسئلة اخبار اخر بظاهرها مخالفة للاخبار الماضية فلا بد من ذكرها وبيان وجهها.

روى زرارة عن أبي جعفر 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 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 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 ان اسماء بنت عميس نفست بمحمد بن ابي بكر فامرها رسول الله حين ارادت الاحرام من ذي الحليفة ان تغتسل و تحتشى بالكرسف وتهل بالحج فلما قدموا ونسكوا المناسك سئلت النبي عن الطواف بالبيت والصلوة فقال لها منذ كم ولدت فقالت منذ ثماني عشرة فامرها رسول الله ان تغتسل وتطوف بالبيت وتصلى ولم ينقطع عنها الدم ففعلت ذلك وهذه الرواية ايضاً لاتدل على التحديد فانها لم تسئله قبل هذه المدة بل في عدم الدلالة اوضح من سابقها .

روى محمد بن مسلم عن ابي عبد الله الا قال قلت لابي عبد الله كم تقعد النفساء حتى تصلى قال ثمان عشرة سبع عشرة ثم تغتسل وتحتشى وتصلى وهذه الرواية محمولة على التقية لانها موافقة لبعض العامة ولان هذا الراوى روى عن هذا الامام رواية مخالفة لهذه الرواية قال تقعد النفساء اذا لم ينقطع عنها الدم ثلثين او اربعين يوماً الى الخمسين .

وروى ايضاً محمد بن مسلم عن أبي جعفر قال سئلت ابا جعفر عن ء كم تقعد النفساء فقال ان اسماء بنت عميس امرها رسول الله من ان تغتسل لثماني 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 المتظاهرة فصدور جميعها يكون تقية .

وبعض روايات اسماء بنت عميس لا تدل على التحديد بل اتفق السؤال في ذلك اليوم و يدل على هذا روايات كمرفوعة ابراهيم بن هاشم قال سئلت امرئة ابا عبدالله فقالت انى كنت اقعدي في نفاسى عشرين يوماً حتى افتوني بثمانية عشر يوماً فقال ابو عبد الله و لم افتوك بثمانية عشر يوماً فقال رجل للحديث الذي روى عن رسول الله انه قال الاسماء بنت عميس حيث نفست

بمحمد بن ابي بكر فقال ابو عبد الله ان اسماء سئلت رسول الله صلى الله عليه وآله وقد اتى لها ثمانية عشر يوماً ولو سئلته قبل ذلك لامرها ان تغتسل وتفعل ما تفعل المستحاضة.

و مثل هذه الرواية فى الدلالة على انه اتفق السؤال فى ذلك اليوم ما روى الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين فى 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 وقلت له انى كنت اقعدي فى نفاسي اربعين يوماً وان اصحابنا ضيقوا على فجعلوها ثمانية عشر يوماً فقال ابو جعفر من افتاها بثمانية عشر يوماً قال قلت الرواية التى رويها فى اسماء بنت عميس انها نفست بمحمد بن ابي بكر بزى الحليفة فقالت يا رسول الله كيف اصنع فقال لها اغتسلي واحتشى واهلى بالحج فاعتسلت واحتشت ودخلت مكة ولم تطف ولم تسع حتى تقضى الحج فرجعت الى مكة فأتت رسول الله فقالت يا رسول الله احرمت ولم اطف واله وستر ولم اسع فقال لها رسول الله وكم لك اليوم فقالت ثمانية عشر يوماً اما الآن فاخرجي الساعة فاعتسلي واحتشى وطوفى واسعى فاعتسلت وطافت وسعت واحلت فقال ابو جعفر انها لو سئلت رسول الله قبل ذلك واخبرته ان لامرها ال العمل بما امرها ب--ه قلت فما حد النفساء قال تقعد ايامها التي كانت تطمئث فيهن ايام قرئها لها فان هى طهرت والا استظهرت بيومين او ثلاثة او ثلاثة ايام ثم اغتسلت و احتشت فان كان انقطع الدم فقد طهرت وان لم ينقطع فهى بمنزلة المستحاضة تغتسل لكل صلوتين وتصلى انتهى الرواية ودلت على ان مدة قعود النفساء عن العبادة هي عادتها الطمئث وانها تستظهر بعد العادة وان اسماء بنت عميس لم تسئل النبي 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 عن النفساء وكم يجب عليها ترك الصلوة قال تدع الصلوة ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلاثين يوماً فاذا رق وكانت صفرة اغتسلت وصلت ومنتها ايضا يكشف عن ان الامام لم يجب بما هو الواقع ولذا جمع ما بين الدم العبيط وثلاثين يوماً للعود ورواية حفص بن غياث عن جعفر عن ابيه عن علي قال النفساء تقعد اربعين يوماً فان طهرت والا اغتسلت وصلت و يأتيها زوجها وكانت بمنزلة المستحاضة تصوم وتصلى ورواية اعلمش عن جعفر بن محمد 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 انه قال ان نسائكم ليس كالنساء الاول ان نسائكم اكثر لحما واكثر دماً فلتقعد حتى تطهر 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 بين انها لو سئلت قبل ثمانية عشرة لامرها بما امرها وقول النبي فاخرجي الساعة يدل على انقضاء زمان الاغتسال والاحتشاء و جميع ما ورد من الاخبار الدالة على ثمانية عشر والازيد ظهر بطلانه من قوله فليس لاحد ان التجاوز عن قدر العادة اذا تجاوز الدم عن العشرة ومع الانقطاع عليها جعلت تمام العشرة نفاساً وبعد ما كان المعيار العادة فلولم تر الدم في العادة اصلاً ليس لها نفاس وان رات بعدها وقبل العشرة تجعلها استحاضة فضلاً عما بعد العشرة وجل الاصحاب جعل بين العادة والعشرة نفاساً ولا دليل عليه بل مقتضى كون المتبع هو العادة

يوماً كرواية على بن يقطين قال سئلت ابا الحسن الماضي عن النفساء وكم يجب عليها ترك الصلوة قال تدع الصلوة ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلاثين يوماً فاذا رق وكانت صفرة اغتسلت وصلت ومنتها ايضا يكشف عن ان الامام لم يجب بما هو الواقع ولذا جمع ما بين الدم العبيط وثلاثين يوماً للعود ورواية حفص بن غياث عن جعفر عن ابيه عن علي قال النفساء تقعد اربعين يوماً فان طهرت والا اغتسلت وصلت و يأتيها زوجها وكانت بمنزلة المستحاضة تصوم وتصلى ورواية اعلمش عن جعفر بن محمد 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 انه قال ان نسائكم ليس كالنساء الاول ان نسائكم اكثر لحما واكثر دماً فلتقعد حتى تطهر 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 بين انها لو سئلت قبل ثمانية عشرة لامرها بما امرها وقول النبي فاخرجي الساعة يدل على انقضاء زمان الاغتسال والاحتشاء و جميع ما ورد من الاخبار الدالة على ثمانية عشر والازيد ظهر بطلانه من قوله فليس لاحد ان التجاوز عن قدر العادة اذا تجاوز الدم عن العشرة ومع الانقطاع عليها جعلت تمام العشرة نفاساً وبعد ما كان المعيار العادة فلولم تر الدم في العادة اصلاً ليس لها نفاس وان رات بعدها وقبل العشرة تجعلها استحاضة فضلاً 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 منذ كم ولدت وقول ابيجعفر في رواية مالك بن اعين اذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر ايام عدة حيضها فيعد العدد من الوضع لا من الرؤية 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 و بعضهم قال باتمام العادة الى العشرة ومعناه جعل مبدء العدد الرؤية.

ولو لم 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 في 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 صحيحه محمد بن يحيى الخثعمي ان عليها الاتباع حيث قال سئلت ابا عبدالله عن النفساء فقال كما كانت يكون مع ما مضى من اولادها و ماجربت قلت فلم تلد فيما مضى قال بين الاربعة الى الخمسين ولا ينافى اشتغالها على ما يوافق العامة لان اشتغال الرواية على جملة للتقية لا يمنع من العمل بها بالنسبة الى غير هذه الجملة.

و يؤيدها موثقة ابي بصير عن أبي عبد الله قال النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة مكثت مثل ايامها التي كانت تجلس قبل ذلك و استظهرت بمثل ثلثى ايامها ثم تغتسل وتحتشى 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 تحتشى و تغتسل 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 ومع 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 في الموثق وان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست مثل ايام امها او اختها او خالتها واستظهرت بثلاثي 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 سابقاً من المصنف في المعتمد ولعله لظهوره في غير المبتدئة وهي لا ترجع الى ذلك في الحيض فضلاً 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 وبين 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 وانما قدمنا عادة الحيض على عادة النفاس في صورة الاختلاف لكثرة الروايات الواردة في الاولى وقتها في الثانية واما مع عدم الاختلاف وعدم المعارضة فلا مانع من العمل بما دل على الرجوع الى 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 تبيين حاله فلا حاجة الى حمله على المبتدئة فان الامام 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 عادتها غير مستقرة فكا المبتدئة والذي نختاره هنا انها ترجع الى عادتها 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 الثاني 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 الله 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 النساء 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 والمرتضى رضوان الله عليهما قد رجعا من القول بثمانية عشر الى القول بالعشرة.

بقي الكلام في الدم المرئى 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 تعملي 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 والعذرة

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 تمييز الدم الثاني والدم الثاني في المقام معلوم الحال لا يحتاج الى التمييز لان بعد الولادة لا يشتبه حال الدم ولذا لا يقاس بالدم المرئي 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 روايتي عمار الساباطى اعتبار صدق التولد عليه لقوله 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 العلقه 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 وبطلان الصوم وحرمة دخول المسجد مع الاختيار في الحرمين وحرمة اللبث في سائر 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

ص: 644

دليل لا نقول باحدهما و اما التوضأ والجلوس على المصلى والاشتغال على التسبيح والتحميد وان لم يرد عليه دليل كما ورد في الحيض الا ان التسبيح 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

بسم الله الرحمن الرحيم

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 ومطالعته 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 شتاييب رحمته ، المتوفى سنة 1321 هـ بالغرى .

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 الرامهرمزى 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 مبر زين 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 مبسوطه 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 الكربلاى 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 والقُدوة فى المعقول والمنقول .

ثم تحول منها الى سمنان فى سنة 1360 - هـ ، و اشتغل بالتعليم والتدريس هناك حتى توفى سنة 1380 - هـ .

عقبه

وله من الاولاد بنتان عفيفتان ، و يكفى فى مقام كمال نجابتهما وعفتهما وتقويهما : اقدامهما مع كمال الاخلاص والميل والعلاقة ان يباع ميراثهما من ابئهما وهو الدار والمسكن الخاص للفقيه العلامة و ان يصرف ثمنه فى مصارف طبع هذا الاثر القيم فجزاهما الله تعالى بمنه وفضله 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



و للمؤلف المغفور له اجازات من علماء عصره و فقهاء زمانه كالعلامة النائيني والفقير السيد ابي الحسن الأصهباني ، و نختم مقالتنا هذه بذكر صورة اجازة آية الله الفقيه الأصهباني طاب ثراه تبركا و تميما للفائدة ، و نسئل الله عز و جل ان يوفقنا بتوفيقه الخاص وان يؤيدنا بتأييده الكامل انه ولى التوفيق وهو حسبي و عليه توكلت.

ع 1 سنة 1383 - طهران

حسن المصطفوي

عكس

شرح حال المؤلف (ره)

- ٦٤٨ -

اجازاته و للمؤلف المغفور له اجازات من علماء عصره و فقهاء زمانه كالعلامة النائيني والفقير السيد ابي الحسن الاصهباني ، و نختم مقالتنا هذه بذكر صورة اجازة آية الله الفقيه الاصهباني طاب ثراه تبركا و تميما للفائدة ، و نسئل الله عز و جل ان يوفقنا بتوفيقه الخاص وان يؤيدنا بتأييده الكامل انه ولى التوفيق وهو حسبي و عليه توكلت .

ع ١٤ سنة ١٣٨٣ - طهران

حسن المصطفوي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على آله و سلم و آله و سلمين محمد و آله الطيبين  
الطاهرين المعصومين و بعد فان جناب العالم العلامة فخر الاسلام  
السيد محمد رضا الشيرازي السمناني ادام الله ثباته فينا و ثباته من العلماء الكبار  
الذين هم الاعتماد و قد بلغ مرتبة الاجتهاد فله العمل بما يستنبطه  
على النزاج المألوف بين الاعلام و له التصدي لما ينص عليه الحكام  
و لنا حزن له ان يروى عن صاحب لى سرفاينيه بطريقه المفترضة للشبهة  
الى اهل بيت العصمة عليهم السلام و اوصيه ما اوصاه به مشايخه  
العظام و سائدي الكرام من سلك اجابته الاضابط و الرجاء  
ان لا ينسى في من صالح الدعاء حرره الاصفهاني حسن المصطفوي  
الاصهباني





## المجلد 2

### هوية الكتاب

كتاب الطهارة

فقه استدلالى بطرز بديع خاص

تأليف

العلامة المحقق الحجة

الشيخ محمدرضا الفيض السمنانى السرخه

طاب ثراه

يطلب من مكتبة

مركز نشر الكتاب بطهران

### الفهرست

غسل مس الميت 2

القطعة الميانه 7

غسل الميت 2

عيادة المريض 19

مندوبات الاحتضار 23

تجهيز الميت 32

تغسيل الميت 36

التغسيل كفائى 44

وقد لا يعتبر التماثل 62

احكام الشهيد 75

احكام المحل 84

خصوصيات التغسيل 92

الصبي في البطن 105  
التكفين 109  
جنس الكفن 123  
آداب التكفين 129  
تشيع الميت 139  
الصلوة على الميت 149  
كيفية الصلوة 163  
خصوصيات الصلوة 183  
دفن الميت 191  
النازل في القبر 201  
تعزية المصاب 216  
الاعسال المندوبه 227  
في التيمم 239  
احكام التيمم 249  
في كيفية التيمم 262  
احكام التيمم 275  
فيما يتيمم به 288  
الطهارة عن الخبث 307  
البول 309  
منها الغائط 314  
المنى 321  
الميتة 326  
الدم 341

الكلب 348

الخنزير 352

المسكرات 357

ص:1

العصير العنبى 371

منها الكافر 387

في الجبر والتفويض 392

الخوارج 395

سهو النبى «ص» 401

في المذاهب والملل 408

ولد الزنا 429

في المسوخ 432

عرق الجنابة 435

اقسام المياه 445

احكام القليل 449

الكر واحكامه 453

خصوصية التطهير 470

احكام البئر 479

النزح في ماء البئر 489

احكام ماء البئر 505

تطهير البول 512

في الاستنجاء 517

احكام التخلى 529

في ستر العورة 532

الدم المعفو عنه 542

تطهير الاواني 569

في الولوغ 574

الغسالة وحكمها 579

جلود الحيوان 597

احكام النجاسة

مطهرية التراب 608

مطهرات آخر 620

ص:2

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على سيد المرسلين، وآله الطيبين المعصومين. وبعد: فمن من الله تعالى على رواد العلم، ان وفق اهلييت العلامة المؤلف ( طاب ثراه ) ولا سيما سبطه الشاب الصالح الاقا ابراهيم السماوي، فبدلوا مما في ايديهم وما ورثوا من ابيهم، في طبع هذا السفر القيم والاثر الخالد، فجاء بحمد الله تعالى مطبوعاً، فهذا كه ايها الطالب والمفتي زاداً نافعاً وجامعاً كاملاً. ان ما حصل من التحقيق والنظر ان المؤلف استفاد من محضر درس العلامة آية الله الشيخ محمد هادي الطهراني (رضوان الله عليه) قريباً من سنة، وبعد وفاته حضر مجلس درس السيد حسين الكوهكمري الى ان ارتحل الى ايران قريباً من خمس دم سنوات، وكانت بينهما مكاتبات متواصلة وارتباطات مترادفة رأيناها عند سبطه.

رضوان خودتان اطلاع دهيد و چگونگی امور را اعلام نمايد  
محسن الحسین

بنده درگاه علی فارغان خواص سلام محصور مبارک دارد  
بوظیفه شخصیه که نایب الزیاره و دعا گوئی بنده اشتغاف است  
و دارم السلام علیکم ورحمة الله وبرکاته

ادب خلق الله علی ابوالحسن  
اللهم سبها بعرض سلام مخصوص  
در محضر مبارک تصدیع دعای از اصراف  
رویا الهی بجزایر شایسته طاعت  
نظر بان جناب بنده  
در وقتیکه در نظر ابراهیم  
و در وقتیکه این طبع ان اهم  
مع ذلک ولا تم کما ذکره ان طبع ان اهم  
و در وقتیکه در نظر ابراهیم  
و در وقتیکه این طبع ان اهم

وهي تكشف عن سمو مقامه وعلو درجته وشددة محبة السيد الاستاذ وعلاقته له وهذه صورة شطر من آخر كتاب من كتب السيد استاذ العلامة له.

از حال خودتان اطلاع دهيد و چگونگی امور را اعلام نمايد

محسن الحسین

بنده در گاه علی فارغان خواص سلام محصور مبارک دارد بوظیفه شخصیه که نایب الزیاره و دعا گوئی باشد اشتغاف الله و دارم السلام علیکم ورحمة الله وبرکاته





وفي ذيل الكتاب كمتارى : خط المولى على الخار قانى،

وخط السيد العلامة آية الله السيد على البهبهانى النزىل اليوم باهواز .

ويكفيك فى مقام اجمال حالات المؤلف ما كتبنا فى خاتمة المجلد الاول،

و اما شرح احوال العلامة الطهرانى وتلامذته ومبانيه فى الفقه والأصول وتأليفاته: فقد استقصيناها فى مقدمة كتاب ( اشعه نور در ترجمه تفسير آيه نور) فليراجع الى هناك .

ثم انه قد وقع غلط فى طبع الخاتمة للمجلد الأول فى ص 646 سن 13 (الرامهر) مزى حجة الاسلام والصحيح، الرامهر مزى فى جواب كتاب حجة الاسلام.

1345/4/21

حسن المصطفى

ص:4

## المجلد الثاني من كتاب الطهارة

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

تأليف

العلامة المحقق الحجة الشيخ محمدرضا

الفيض السمناني

طاب ثراه

يطلب من مكتبة

مركز نشر الكتاب - بطهران

1384 - هـ

ص: 1

( ومنها اى من الاحداث التى يناقض الطهارة الكبرى الحدث المنتزع من مس الميت الادمى بعد برده وقبل تغسيله).

عن

اما كون المس موجبا للغسل فيما اشتهر بين الفقهاء رضوان الله عليهم شهرة عظيمة وحكى عن علم الهدى رضوان الله عليه أنه حكم باستحباب غسل المس والاخبار الواردة فى هذا الباب ظاهرة فى الوجوب ففي صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال قلت لرجل يغمض الميت اعليه غسل قال اذا مسته بحرارته فلا ولكن اذا مسه بعد ما يبرد فليغتسل قلت فالذي يغسله يغتسل قال نعم قلت فيغسله ثم يلبسه اكفانه قبل ان يغتسل قال يغسله ثم يغسل يديه من العالق ثم يلبسه اكفانه ثم يغتسل قلت فمن حمله عليه غسل قال لا قلت فمن ادخله القبر عليه الوضوء قال لا الا ان يتوضأ من تراب القبر انشاء الله تعالى.

وفي صحيحة عاصم بن حميد قال سئلته عن الميت اذا مسه الانسان افيه غسل قال فقال اذا مسست جسده حين يبرد فاغتسل.

وفي صحيحة معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله الذي يغسل الميت اعليه غسل قال نعم قلت فاذا مسه وهو سخن قال لاغسل عليه فاذا برد فعليه الغسل قلت والبهائم والطير اذا مسها عليه غسل قال لا ليس هذا كالانسان .

وفي مكاتبة محمد بن الحسن الصفار قال كتبت اليه رجل اصاب يده او بدنه ثوب

الميت الذى يلى جلده قبل ان يغسل هل يجب عليه غسل يديه او بدنه فوق اذا اصاب يدك جسد الميت قبل ان يغسل فقد يجب عليك الغسل.

وقال اسماعيل بن جابر في الصحيح دخلت على ابي عبد الله حين مات ابنه اسماعيل الاكبر فجعل تقبله و هو ميت فقلت جعلت فداك اليس لا ينبغي لمس الميت بعد ما يموت و من مسه فعليه الغسل فقال اما بحرارته فلا بأس انما ذلك اذا برد .

وفي صحيحة اخرى لمحمد بن مسلم عن ابي عبد الله قال من غسل ميتاً وكفنه اغتسل غسل الجنابة وفي حديث سماعة عن ابي عبد الله قال وغسل من مس ميتاً واجب .

وروى يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله قال الغسل في سبعة عشر موطناً منها الفرض ثلث قلت ما الفرض منها قال غسل الجنابة وغسل من مس ميتاً وغسل الأجرام وفي كتاب على بن جعفر عن اخيه موسى قال سئلت عن رجل مس ميتاً عليه الغسل قال فقال ان كان الميت لم يبرد فلا غسل عليه وان كان قد برد فعليه الغسل اذا مسه واقتارنه بغسل الاحرام لا يمنع من كونه فرضاً لان الاقتران يوجب شدة الاعتناء بغسل الاحرام لان السؤال عن الفرض ففي الجواب مبالغة المحبوبة غسل الاحرام لأضعف الطلب بالنسبة الى غسل المس.

وقال الرضا فيما روى الفضل بن شاذان عنه انما امر من يغسل الميت بالغسل لعله الطهارة مما اصابه من نضح الميت لان الميت اذا خرج منه الروح بقى اكثر آفته والناظر في هذه الروايات لا يتأمل في وجوب غسل المس لما فيها من لفظ الوجوب ولفظ امر وعينه وهيأت الامر ولامه وسؤال اسماعيل بن جابر عن ابي عبد الله اليس لا ينبغي الخ يكشف عن ان وجوب الغسل من المسلمات عند اصحاب الائمة ولذا سئل عن وجه مسه و صدقه الامام في وجوب المس ونيه ان مورده بعد البرد ولا يكشف عن عدم الوجوب ذكره في عداد الاغسال المسنونة لكثرة ما ورد في الاخبار من الجمع بين الواجب والمسنون في الذكر وتعليل

ابي الحسن الرضا للامر بالغسل مما يزيد في الاطمينان بالوجوب فكان مشروعية الغسل بعد المس لاجل دفع سريان آفات الميت الى من مسسته فجعل لحفظ الصحة فهو واجب عقلي فرد وجوبه في الشرع واكد تأكيداً تاماً كاشفاً عن شدة الاعتناء به .

قال شيخنا الانصاري قدس الله نفسه الزكية وحمل جميع ما فيها من الاوامر صيغة ومادة و لفظ الوجوب على الاستحباب مما يوجب اضمحلال الشريعة اذ قلما يتفق ورود مثلها اودونها في الواجبات الاخر فلا ينبغي الاشكال في المسئلة وارجاع ما يوهم المنافاة من الاخبار المعبر منها بلفظ السنة او بغيره مما يوهم الاستحباب اليها انتهى كلامه ولا يخفى على الخبير صحته وامتاتته.

فظهر فساد التمسك بالاصل لمنع الوجوب لانقطاعه بما ذكر من الاخبار كالتمسك باقترائه بالمندوبات لان الاقتران بين الوجوب والندب كثير في الاخبار فترى اقتران غسل الجنابة الذي لا ريب في وجوبه مع الاعمال التي لا ريب في استحبابها .

وقد يستدل بمكاتبة الحميري للقائم عليه الصلوة وروى لنا عن العالم انه سئل عن امام صلى يقوم بعض صلوتهم وحدث عليه حادثة كيف يعمل من خلفه فقال يؤخر ويتقدم بعضهم ويتم صلوته ويغتسل من مسه فوقع روحى فداه ليس على من مسه بحرارة الا غسل اليد واذا لم يحدث حادثة تقطع الصلوة يتم صلوته مع القوم ولا دلالة لهذا التوقيع الشريف على عدم الوجوب بعد البرد لانه ناظر الى ما قبل البرد ويكشف عن هذا ما ورد في مكاتبة اخرى وروى عن العالم ان من مبيتاً بحرارته غسل يده ومن مسه وقد برد فعليه الغسل وهذا الميت في الحالة لا يكون الابحرارته فالعمل في ذلك على ما هو ولعله ينحيه بثيابه ولا يمسه فكيف يجب عليه الغسل.

(التوقيع) اذا مسه على هذه الحال لم يكن عليه الاغسل يده انتهى ولا ربط الدليل على المدعى لان المدعى هو وجوب الغسل على من مسه بعد برده وقبل

تغسيه فالتوقيان حكما بعدم وجوب الغسل اذا كان المس بحرارة الميت .

واما قوله جواباً عن اغتسال امير المؤمنين النبي طاهر و مطهر ولكن امير المؤمنين فعل و جرت به السنة فلادلالة فيه على مطلوب المنكر لان السنة ليس معناها الندب لانها اعم من الوجوب والندب هنا لان المراد منها الطريقة المستقيمة السوية المستدامة الحسنة واما ما فى الرضى الفرض من تلك غسل الجنابة و الواجب غسل الميت وغسل الاحرام و الباقي سنة فلا ينفع المخصم لانه ليس بحجة لعدم ثبوت كونه من الامام.

بقى دليل آخر وهو انه لو وجب لكان اما لنفسه اولغيره والاول باطل عند الخصم والثانى لادلالة فى شيء من النصوص عليه.

وفيه ان بطلان الوجوب النفسى عند البعض لا يستلزم البطلان عند الجميع حيث انه لا مانع من الوجوب بل تعليل ابى الحسن الرضا يكشف عن ان الغسل واجب اوجبه الشرع لدفع سرعان آفة الميت الى من مسه و رواية محمد بن سنان عن الرضا الله اوضح دلالة على الوجوب النفسى قال انما امر من يغسل الميت بالغسل لعلمة الطهارة مما اصابه من نضح الميت لان الميت اذا خرج منه الروح بقى اكثر آفته فلذلك يتطهر منه و يطهر لدلالته على ان المس يصيب الماس من آفات الميت الباقية بعد الروح والغسل يطهر هذه الآفة وتطهير الآفات من الواجبات عقلا و شرعاً فوجوب الغسل بالوجوب النفسى مما لا اشكال فيه فلودل دليل على منشأة المس للحدث المانع من صحة الصلوة يكون وجوبه باعتبارين النفسى والمقدمى والا فوجوبه العقلى لادافع له بعد دلالة الدليل عليه ولا منافات بين وجوب الغسل بالوجوب النفسى وبين عدم كون المس منشأ المحدث المناقض للطهارة كما انه لا ملازمة بين الوجوب النفسى وبين وجوب المقدمى فالتارك معاقب لتركه الواجب و تصح صلوته مع ترك الغسل لعدم وجود الحدث و مع وجوب الغسل باعتبارين ها يعاقب باعتبارين تركه للغسل الواجب نفسا واستلزام الترك لبطلان الصلوة .

وقوله اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور ناظر الى الطهارة من

الاحداث لا الطهارة من الافات فلا ينبغي الاستدلال به على نقي الوجوب النفسى و يمكن الاستدلال للوجوب الغيرى المقدمى بحسنة شهاب بن هاشم قال سئلت ابا عبد الله عن الجنب يغسل الميت و من غسل الميت يأتى اهله قال هما سواء لا بأس بذلك اذا كان جنباً غسل يديه وتوضأ وغسل الميت وان غسل الميت ثم اتى اهله توضأ ثم اتى اهله و يجزيه غسل واحد لهما فان الظاهر كما قال الانصاري قدس سره ان وضوء كل من الماس والجنب لتخفيف الحدث و لكن احتمال كون وضوء الماس لدفع سراية الافة يبطل الاستدلال والحكم بالتسوية بينهما انما هو فى عدم البأس لا فى جميع الجهات.

ولكن الاحتياط لا يدفع حسنه دافع خصوصاً مع ذهاب مهرة الفن وجل الاصحاب الى الوجوب المقدمى الغيرى الذى لا ينافي الوجوب النفسى .

واما التقييد بكون المس بعد البرد وقبل التغمسيل فلوروده في غير واحد من الاخبار التي مر ذكرها ولا وقع لرواية عمار الساباطي الدال على تعميم وجوب الغسل على الميت الذى غسل لما عرفت مراراً من اعوجاج فهمه واشتمال رواياته على الغرائب سيما مع معارضتها مع الصحاح .

ويدل على تخصيص وجوب الغسل يكون الممسوس الميت الادمى دون ساير الحيوانات صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما فى رجل مس ميتة اعليه الغسل قال لا انما ذلك من الانسان وصحيحة الحلبي قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل الميتة ينبغي ان يغتسل منها فقال لا انما ذلك من الانسان وحدة و يظهر من يمس هذه الرواية عدم صلاحية الميتة للغسل عن مسها وفى مرسله يونس عن ابي عبد الله ما يدل على عدم الضرر عن مس الميتة قال سئلته هل يحل ان الثعلب يمس والارنب او شيئا من السباع حيا او ميتا قال لا يضره ولكن يغسل يده وفي هذه المرسله اشعار بان وجوب الغسل فى الانسان لاضرار المس .

واما ما رواه محمد بن بابويه فى عيون الاخبار والمملل باسانيده عن الفضل بن شاذان عن الرضا الله قال انما لم يجب الغسل على من مس شيئاً من الاموات



غير الانسان كالطيور والبهائم والسباع وغير ذلك لان هذه الاشياء كلها ملبسة ريشاً و صوفاً وشعراً و وبرا وهذا كله زكى لا يموت وانما يماس منه الشيء الذي هو زكى من الحي والميت فمفاده ان الحكمة في عدم ايجاب الغسل على من مس هذه الحيوانات هي تلبسها بما يمنع وصول اليد الى ما يقبل الموت منها من الريش والصوف وغيرهما فالتلبس علة لعدم الجعل فيها وتسمى علة الجعل وعدمه بالحكمة فحيث انه علة لعدم الجعل لا تكون الميتات من غير الانسان مورداً لهذا الحكم فلا يجب الغسل على من رفع المانع ومس بشرة الحيوان التي تقبل الموت بل عدم ايجاب مسها الغسل لا يحتاج الى دليل يدل عليه لان العدم لا يعلل فيكفي في الحكم بعدم ايجاب عدم ورود الدليل عليه.

## قطعة المبانة

(قطعة المبانة)

و مقتضى كون علة الغسل بقاء الافة بعد خروج الروح عدم الفرق بين مس قطعة ذات عظم البينت من الميت او من الحي وبين قطعة غير ذات العظم ضرورة ان ايانة القطعة لا تخرجها عن هذه الخاصية في صورة خلوها عن العظم كما انها لا تخرجها عن عنوان الميت اذا كانت قبل الابانة معنوناً بهذا العنوان.

ومرسلة أيوب بن نوح عن أبي عبد الله اذا قطع من الميت قطعة فهي ميتة فاذا مسه انسان فكلما كان فيه عظم فقد وجب على كل من مسه الغسل وان لم تكن فيه عظم فلا غسل عليه لا ينبغي تقييد الاطلاقات بها لعدم العلم بحال الوسطة بينه وبين الامام .

كما ان المنقول عن الرضوى واذا مست شيئاً من جسد اكيل السبع فعليك الغسل ان كان فيما مسسته عظم وما لم يكن فيه عظم فلا غسل عليك في مسه لا يعتمد عليه لعدم العلم بصدوره عن المعصوم سلام الله عليه فالفرق بين ذات العظم وبين غير ذات العظم من القطعة المبانة من الميت ليس على ما ينبغي لان القطعة اذا كانت حين الاتصال مشتملة على خاصية يوجب الغسل بمسها فالابانة والتجرد عن العظم لا يرفعان هذه الخاصية عنها واما المبانة من الحي فحيث ان الابانة هي الموجبة المفارقة الروح عنها لا يجرى فيها التقرير المذكور الا انها بالموت يشتمل على هذه الخاصية ما

لبقاء الافات بعد مفارقة الروح فوجوب الغسل بمسحها منوط بصدق الميit عليها و بعض محققى المتأخرين ينكر صدق الميit عليها بتقرير ان الموت عدم الحيوة ممن من شأنه ان يكون حيا ولا- يتصف العضو بالحيوة الا تبعا للمكل فالحيوة في الحقيقة من صفات الانسان فانقطاع تعلق روح الكل عن بعض اجزائه وانحصار محله في باقيها لا يوجب عند التحقيق صدق الموت على ذلك الجزء الامجازاً لعدم التحرك والنمو والحس كما يشهد به صدقه حال اتصال العضو المفروض ولوسلم الصدق لكن لاشك ان الميit فى الأخبار هو الانسان الذى خرج عنه الروح وثبت الحكم لبعض اجزاء الميit قد عرفت انه لاجل نفهامه من ادلة الميit كما يفهم النجاسة انتهى كلامه رفع مقامه.

و لكن دقيق النظر يرشد الناظر الى ان الجزء المبان من الحي يصدق عليه انه جزء ميت و ان لم يكن جزءاً للميit فمنعه صدق الموت عليه ممنوع لمفارقة الروح عنه بعد ما كان فيه فقوله فان الموت عدم الحيوة ممن من شأنه ان يكون حياً في غاية الصحة الا انه لا يمنع اتصاف الجزء بالحيوة والموت ضرورة ان الكل ليس الا الاجزاء فليس فيه وراء الاجزاء شيء يكون هو المنشأ لاتصافه بالحيوة والموت فالاجزاء عين الكل كما ان الكل نفس الاجزاء و اتصاف الجزء بالحيوة تبعاً لا ينافي صدق الموت عليه بعد مفارقة الروح عنه فهو حى عند الاتصال ولوتبعاً ميت بعد الانفصال لمفارقة الروح عنه قوله وانحصار محله في باقيها لا يوجب صدق الموت على ذلك الجزء الامجازاً لعدم التحرك والنمو والحس فيه ان عدم التحرك والنمو والحس معلولات عن عدم الروح بعد ما كان كما انها في الكل كذلك فصدق الموت عليه كصدقه على الكل فالتأمل الصادق يشهد ان اطلاق الميit على الجزء المبان من الكل ليس كاطلاقه على الجمادات التى ليس من شأنها ان يكون الحيوة صفة لها ثم قال ( قدده ) فالعمدة في الحكم عموم المرسله بل ظهورها في الحى مع انجبارها بالاجماع المتقدم عن الخلاف المصرح فيه بالتعميم بل قد عرفت انها العمدة ايضاً فى وجوب تغسيل هذه القطعة فى باب غسل الميit لا حصول صفة الموت

في نفسها.

فانظر الى هذه المقالة تراها اشبه شيء بالمناقضة فان صريح المرسل ان القطعة المبانة ميت ووجوب الغسل بالمس على ما فيه عظم متفرع على كونها مينة فالعامل بالمرسله لانجبارها بالاجماع وخروجها عن الضعف لابد له الا ان يقول بموت القطعة المقطوعة وايجاب مس ذات العظم منها الغسل الصراحتها في موتها .

والحاصل ان المرسله فرقت بين ذات العظم من القطعة المقطوعة وبين المجرد عنه في الحكم بعد ما صرحت بكونها مينة فكل من يعتمد عليها يحكم بالتفصيل بين ذات العظم وغيرها من هذه الميتة لدلالة المرسله به لا ان المجرد من العظم لا يصدق عليه الموت بتقرير ما قرر هذه المحقق ( قده ) على ان المرسله قيدت المقطوعة بكونها من الميت ولا نظر لها الى المقطوعة من الحي فالتعميم لاجل صدق الميتة على المقطوعة من الحي كصدقها على المقطوعة من الميت الا ان في بعض النسخ اذا قطع من الرجل قطعة عوض الميت ولعل هذه النسخة اصح فلامعنى للمتقييد بالميت فيشمل الحي والميت بل في الحي اظهر .

## عظم المجود

(عظم المجود)

واما العظم المجرد فمقتضى التعليل السابق ذكره عدم وجوب الغسل بمسه لقوله اذا خرج منه الروح بقى فيه اكثر آفاته والعظم لا يخرج منه الروح لانه ليس مما تحلمه الحيوة وقد عرفت في اللحم المجرد عن العظم ثبوت الغسل فليس وجوب الغسل دائر؛ مدار العظم كي يستند بالدوران على وجوب الغسل بمس المجرد من العظم كما ذهب اليه الشهيد قدس الله نفسه مع ان عدم الوجوب في اللحم المجرد لا يدل على الدوران لاحتمال تأثير المركب منهما في وجوب الغسل كما قرره الانصاري (قده) الا انا بينا أن لحم المجرد من العظم يجب الغسل بمسه نظراً الى التعليل وضعفنا رواية ايوب بن نوح فالامر على ما بينا يدور مدار خروج الروح من الممسوس.

وقد عرفت من حسنة فضل بن شاذان عن الرضا ان الحكمة في عدم ايجاب الغسل بمس الطيور والبهائم والسباع تلبسها بالريش والشعر والوبر والصوف

ص: 9

فيستفاد منها ان لخروج الروح تأثيراً في ايجاب المس الغسل ولا- يتحقق الخروج فيما لم يكن فيه روح ولا- فرق بين المتصل من العظم المجرد وبين المنفصل منه لاشتراكهما في فقد الروح كما ان الشعر والظفر كذلك واما السن فليل بايجابه مسه الغسل وقيل بان الشيخ ابن سينا قائل بكون الاسنان مما تحله الحيوه فلو تم وصح اشتماله على الحيوه يترتب على مسه الوجوب ولكنه ليس كذلك واما اعتبار حيوه الماس فلاجل ان ما لا تحله الحيوه لا يتأثر من المس ولا يسرى اليه آفة الممسوس .

و مقتضى كون العنوان مس الانسان الميت عدم الفرق بين الكافر والمسلم والمؤمن والمنافق والكبير والصغير وعدم ارتفاع النجاسة عن الكافر بالغسل لا يخرج عن موضوع هذا الحكم فانظر الى صحيحة معوية بن عمار قلت له فالبهائم والطيور اذا مسها عليه غسل قال لا ليس هذا كالانسان ترى ظهورها في اثبات الغسل في مس مطلق الانسان من غير فرق بين افراده فالصغير يغتسل بعد البلوغ ويصح منه بعد التميز بل لا يبعد القول بوجوب امر الولي اياه بعد التميز لما عرفت من كون تشريع هذا الغسل لدفع الافات بل ان اوجب احد على الولي تغسيله قبل التميز والنية من قبله لدفع الآفة ما اتى بمنكر الا ان التفرد بهذا الايجاب مانع من ارتكابه وحيث ان الانسان باطلاقة موضوع لهذا الحكم ولا يعتبر فيه غير كونه ميتا يجب السقط اذا كان بعد ولوج الروح فيه لانه مات بعد ما كان حياً ويجب الغسل على من وطى الميت ولاكن يتداخل مع غسل الجنابة كما ان خروج الطفل الميت من المرثة الحية مما يوجب الغسل عليها ويتداخل مع غسل النفاس ان خرج الدم ايضاً همه او بعده ويجب على الطفل الحي اذا خرج من المرثة بعد موتها ليتحقق المس في جميع هذه الموارد.

واما الشهيد ومن يقدم غسله ممن لا يجب تغسيله فليل بعدم وجوب الغسل بمسه وعلل بان الظاهر من جعل وجوب الغسل معنى بما قبل التغسيل هو ثبوته في محل يجب التغسيل.

وفيه ان جعل وجوب الغسل معنى بما قبل التمسيل محمول على الغالب لندرة الشهيد والمقدم غسله فلا دلالة على عدم الوجوب وبعض الاطلاقات شامل لهما ففي مكاتبة الصفار اى صحيحة عاصم بن حميد اذا مست جسده حين يبرد فاغتسل وفي غسل أمير المؤمنين بعد تمسيل النبي وجريان السنة به دلالة على ان تمسيع غسل مس الميت وان كان لبقاء آفات الميت والنبي اطهر الطاهرين من جميع الجهات الا ان دفع الافة علة يجعل هذا الحكم فلا ينا في تخلف العملة عن المعلول فالاستدلال بما يدل على ان الغسل لنجاسة الميت المفقودة في الشهيد والمقدم للمغسل في غير محله وليس في الاخبار استثناء بالنسبة اليهما ومقتضى عدم وجوب غسلهما عدم ما يمنع من وجوب غسل الماس بعد بردهما ويرفع هذا الوجوب لعدم الوجوب ضرورة ان الشهيد مثلا ميت فاذا برد اوجب مسه الغسل ولا يغسل حتى يرفع هذا الوجوب فاستثناء لا يجب غسله من من الاموات عن هذا الحكم استثناء بلا دليل.

ثم ان مقتضى كون الغسل رافعا لموضوع الحكم عدم الارتفاع قبل كمال الغسل لان الغسل آنى الحصول ولا يحصل الا بعد كمال الغسل لانه امر بسيط ينتزع من غسل جميع البدن مع الشرائط المعتبرة فيه فليس لكل عضو من اعضاء الميت او الحي غسل برأسه لان الغسل واجب واحد منتزع من غسل الاعضاء ولا ينا في تعدد منشأ الانتزاع وحدة الامر المنتزع لان منصب المنشئية اعطى الافعال باللحاظ الواحد اني فمس عضو من اعضاء الميت الذى فرغ الغاسل من غسله موجب للغسل ما لم يفرغ من جميع افعال الغسل لعدم حصول الغسل بعد وليس وجوب الغسل دائراً مدار النجاسة كى يقال ارتفعت عن العضو لغسله لان غاية بقاء الحكم هي تحقق الغسل بالضم وهو لا يحصل الا بغسل جميع الاعضاء فالبدن امر واحد لا يلاحظ فيه الاعضاء في المقام فما بقى شيء منه ولم يغسل بعد لم يحصل غسل البدن بل تحصيل عند الفراغ عن آخر جزء من البدن مع مراعات الشرايط المعتبرة فمن اكتفى في سقوط الغسل عن الماس بغسل العضو الممسوس لم يعتبر في السقوط الغسل بالضم لعدم حصوله للعفوقيل الا تمام فالافتاء بغسل العضو في السقوط يلائم جعل الموجب

للغسل نجاسة الممسوس المرتفعة عن كل عضو مغسول لكن الاخبار دلت على ان المستقط للوجوب هو الغسل بالضم الذي لا يحصل الا باكمال الغسل لجميع الاعضاء بل مقتضى القواعد وجوب غسل جميع الاعضاء قبل الشروع في الغسل تطهيراً للبدن مقدمة للغسل فالغسل يقع على البدن المغسول المطهر من الخبث فلا معنى للمنع من زوال النجاسة عن العضو قبل كمال الغسل فاشتراط صحة الغسل بطهارة البدن عن الخبث وحصول الطهارة من الخبث عند كمال المغسل دور صريح يظهر بادنى تأمل.

قال شيخنا الانصارى رحمة الله عليه ففى سقوط الغسل كما عن المصنف (قده) في غير هذا الكتاب والشهيد وجماعة او عدمه كما عن المدارك والذخيرة ومحتمل الذكرى وجامع المقاصد وظاهر الروض قولان اقويهما الثاني للاصل والاطلاقات و منع دوران وجوب الغسل مدار النجاسة لعدم الدليل على التلازم بل منع زوال النجاسة عن العضو قبل كمال الغسل ولا منافاة فيه للقواعد الفقهية كما في الروض.

وعن الحدائق من ان طهارة المحل من الخبث يحصل بمجرد انفسال الغسالة ولا يتوقف على تطهير جزء آخر وتوضيح عدم المنافاة ان ما ذكر انما يكفى فيما اذا علق الشارع الزوال على الغسل بالفتح بل على مطلق اصابة الماء للمحل الى الذي يحصل من دون توقف على غسل جزء آخر دون ما اذا علقه على الغسل بالضم الذي لا يحصل الا بغسل تمام الاجزاء فالطهارة فى كل مقام يتوقف على حصول ما جعل مطهراً وهذا غاية المراعات للقواعد الفقهية نعم اصل توقف زوال الخبث على تحقق امرزائد على الغسل بالفتح بل على مطلق اصابة الماء للمحل مناف ظاهراً لما ثبت في نظائره من حصول الطهارة بمجرد اصابة الماء او مع انفصاليه لكن التأمل يعطى ان ذلك انما هو تطهير المنتجس لا نجس العين فالحاصل ان طهارة الميت بالغسل بالضم حكم خاص لموضوع خاص لا نظير له من حيث الحكم ولا من حيث الموضوع فانهم.

وفيه ان تعليق زوال النجاسة على الغسل بالضم مما لا يدل عليه دليل ولا موجب للذهاب اليه بل ما ذهب اليه في الحدائق هو التحقيق للاتباع وقوله لكن التأمل

يعطى ان ذلك انما هو فى تطهير الممتنحس لا-نجس العين فيه ان الميت وان كان نجس العين الا انه فى حكم الممتنحس فى التطهير ولولم يكن كذلك لم يمكن تطهيره لان نجس العين لا- يمكن تطهيره ولا- يشترط فى ايجاب المس الغسل كونه مع الرطوبة لاطلاق الاخبار الآمرة بالغسل فليس سريان الافة كسريان النجاسة فقد يوجب المس الغسل دون الغسل بالفتح كما اذا مسه بعد البرد وقبل الغسل من دون رطوبة وقد يوجب الغسل بالفتح دون الغسل بالضم كما اذا مسه بعد الموت وقبل البرد مع الرطوبة وقد يوجب كليهما كما اذا مسه بعد البرد مع الرطوبة وقد لا يوجب واحداً منهما كما اذا مسه قبل البرد من دون رطوبة ولا فرق في ايجابه الغسل كون الممسوس من غير اعضاء الماس او من اعضائه لعدم الفارق فلو قطعت احدى يديه و مسة باليد الاخرى وجب الغسل .

والشاك فى المس يستصحب عدمه فليس عليه شيء والشاك فى موت الممسوس يستصحب عدمه ايضاً كالشاك فى البرودة فليس عليهما شيء والشاك فى انسانية الممسوس يستصحب عدمها ومعنى هذا الاستصحاب هو قاعدة اليقين اعنى الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع فان كل شيء لو خلى وطبعه عار من جميع الخصوصيات والانسانية خصوصية زائدة موجبة للحكم فما لم يعلم هذه الخصوصية لم يترتب حكمها على ما لم يعلم اشتماله بها وليس المراد منه الاعتماد على الحالة السابقة كي يستشكل بعدم العلم بعدم الانسانية وحدوثها فان الحالة السابقة ايضاً مشكوك وقد بينا مراراً ان قاعدة اليقين التي هي الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع لا يعتبر فيها الحالة السابقة واما الشك فى كون الميت الممسوس شهيداً اولاً بناء على استثناء الشهيد عن هذا الحكم فالاصل عدم كونه شهيداً فيؤثر المس وجوب الغسل ما لم يعلم كونه شهيداً لان الشهادة يمنع عن الوجوب وهي غير معلومة وقد عرفت عدم الاستثناء فلا اثر لهذا الشك.

والشك فى كون المس قبل الغسل او بعده لا يؤثر فى دفع الوجوب لان المس مقتضى للوجوب والغسل يمنع من هذا الوجوب وهو غير معلوم .

وإذا مس عضوا من الميت و شك في كون الممسوس مما تحله الحيوة اولا يستصحب عدم الحيوة التي موجبة لحكم خاص .

وإذا شك في اصل الغسل فالاصل عدمه ما لم يكن هناك ظهور موجب للاطمينان ككون الممسوس في مقابر المسلمين واما مع ظهور موجب للاطمينان فلا يعتمد على الاصل فان الموجب للاطمينان هو الدليل الرافع لموضوع الاصل واما الظن الغير البالغ حد الاطمينان فلا اثر له في قبال الاصل فيجوز اصل عدم الغسل فالمعيار في تراحم الاصل والظاهر هو الوصول الى حد الاطمينان وعدمه بقى الكلام في تنزل تيهيم الميت منزلة غسله بالنسبة الى اسقاط غسل المس وعدمه فعموم البدلية للتميم الغسل يقضى بالحاق التيمم بالمغتسل وعدم ايجاب مس الميت التيمم الغسل واطلاق الاخبار يحكم بعدم السقوط ومن حكم بالسقوط جعل ادلة البدلية حاكمة على الاطلاقات فالتيمم عنده يؤثر اثر الغسل والحاكم بعدم السقوط يمنع بدايته عنه في تمام الاثار لانه طهارة اضطرارية يتوقف قيامها مقام الاختياري في جميع الاثار على التيمم في مرحلة التنزيل ولا يكفي صرف التنزيل في جهة خاصة فبدلية التيمم عن غسل الميت لم يثبت بالنسبة الى حكم المس ويحتاج الى دليل غير ما دل على قيامه مقام الغسل.

وقد يناقش في عموم البدلية بكونه بدلا فيما يكون المؤثر هو الماء فقط لا الماء مع السدر والكافور .

وتدفع بان الظاهر من جعل التيمم بدل غسل الميت تأثيره اثر الغسل ورفع حدث الميت وافته الموجبة لغسل المس فلا يبقى اثر للميت بعد التيمم ولا مانع من تأثيره في رفع الافة او دفع سرايته الى من مسه ومعنى قيام التيمم مقام الغسل كون اثره ولا فرق بينهما الا ان الغسل تطهير واقعي وتنظيف حقيقي والتيمم لكونه بدلا تطهير تنزيلي وتنظيف اكتفائي والرؤف الذي يقيم شيئاً مقام شيء آخر يعطيه تمام اثاره ليتم الامتنان و تكمل الحكمة و اما بالنسبة الى نجاسته فلم ينزل شيئاً منزلة الماء في رفع النجاسة فهي باقية بحالها بعد التيمم وليست النجاسة هي



الموجبة لوجوب الغسل بمسه كى ينتج عدم السقوط لما مر من تعليل الامام ببقاء اكثر آفاته بعد خروج الروح وقضية غسل أمير المؤمنين النبي لا ينافي ما بينا لان النبي صلى الله عليه وآله طاهر مطهر من جميع انحاء الادناس من الافات والارجاس.

فقوله النبي طاهر مطهر اى بدنه الشريف طاهر مطهر من الافة

الموجبة لغسل المس .

### **ومنها اى ومن الاحداث التي تناقض الطهارة الكبرى الحدث المنتزع من الموت**

ومنها اى ومن الاحداث التي تناقض الطهارة الكبرى الحدث المنتزع من الموت

من اى سبب كان سوى القتل بين الصفيين فان الشهيد لا يحدث ولا ينافي هذا الاستثناء التعليل الوارد في الاخبار بان علة وجوب غسل الميت خروج المنى عنه لامكان عدم الخروج اذاستند الموت الى القتل وسوى المقدم غسله للقصاص اوغيره لا مكان منع تقديم الغسل عن الخروج.

ويفترق هذا الحدث من الاحداث السابقة بكون موضوعه الميت وموضوعها الاحياء وبوجوب رفعه على غير المحدث ووجوب رفعها على المحدثين و باختلاف كيفية رفعه مع كيفية رفع الاحداث الآخر.

وبينا في اول الكتاب ان البحث عن غسل الاموات وان كان هو المقصود بالذات الا ان ساير احكام الاموات يبحث عنها استطراد افينبغي ذكر احكام الاموات هنا وجمعها في مبحث الغسل حفظا لانتشارها في ابواب الفقه وتعسر ضبطها ولتقدم ذكر جملة مما يتعلق بحال المرضى.

فتقول بعون الله تعالى شأنه العزيز ينبغي للمريض اقامة حمد الله وشكره تعالى شأنه في حال المرض كما كان له في حال الصحة لرجاء ان يكون مرضه من افضل نعمائه لما فيه من التنبه من غفلته والتذكر لما قدمت يداه مما ليس مرضياً

لربه والعلية للتوبة والانابة الى الله جل شأنه والاستغفار من الذنوب والتجهيز للوفود الى ربه العزيز مع كونه تطهيراً للمؤمن وكفارة لذنوبه وموجبا لكتب الملك مثل ما كان يعمل في صحته من الخير في يومه وليلته .

فانظر الى رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال ان رسول الله رفع رأسه الى السماء فتبسم فسئل عن ذلك قال نعم عجبت لملكين هبطا من السماء الى الارض يلتمسان عبداً صالحاً مؤمناً في مصلى كان يصلى فيه ليكتبا له عمله في يومه وليلته فلم يجدها في مصلاه فعرجا الى السماء فقالا ربنا عبدك فلان المؤمن التمسناه في مصلاه لنكتب له عمله ليومه وليلته فلم نعسيه فوجدناه في حبالك فقال الله عز وجل اكتبنا لعبدي مثل ما كان يعمل في صحته من الخير في يومه وليلته مادام في حبالى فان على ان اكتب له اجر ما كان يعمل اذا حبسته عنه.

و الى رواية ابي الصباح الكناني قال قال ابو جعفر سهر ليلة من مرض افضل من عبادة سنة و رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال سمعته يقول ف الحمى رائد الموت وهى سجن الله تعالى في الارض وهى في الأرض وهى حظ المؤمن من النار.

ورواية زرارة عن احدهما السلام قال سهر ليلة من مرض او وجع افضل واعظم اجراً من عبادة اسمة ورواية درست عن ابي ابراهيم قال سمعت ابا ابراهيم يقول اذا مرض المؤمن الحفى الله عز وجل الى صاحب الشمال لا تكتب على عبدي مادام في حبسى و وثاقي ذنبا و يوحى الى صاحب اليمين ان اكتب لعبدي ماكنت تكتب له في صحته من الحسينات وفي وصية النبي لعلى صلوات الله عليه قال ت يا على الين المؤمن تسبيح واطيامه تهليل و نومى على الفلاش عبادق وتقلبه من وجنب الى جنب جهادة في سبيل الله تعالى فان عوفى مشى في الناس وما من ذنب .

ورواية جابر عن ابي جعفر قال اذا احب الله عبدل نظر اليه فاذا نظر اليه اتحفه بواحدة من ثلث امار صداع و امار حمى و امار رمدا قال أمير المؤمنين اذا عاد سلمان الفارسي له يا سلمان ما من احد من شيعتنا بصبيح وجع الإذن

قد سبق منه وذلك الوجع تطهير له قال سلمان فليس لنا في شيء من ذلك اجر خلا التطهير قال على صلوات الله عليه ياسلمان لكم الاجر بالصبر عليه والتضرع الى الله والدعاء له بهما تكتب لكم الحسنات وترفع لكم الدرجات فاما الوجع خاصة فهو تطهير وكفارة.

ورواية درست بن عبد الحميد عن ابي ابراهيم قال قال رسول الله المريض اربع خصال يرفع عنه القلم ويامر الله الملك فيكتب له كل فضل كان يعمل في صحته ويتبع مرضه كل عضو في جسده فيستخرج ذنوبه منه فان مات مات مغفوراً له وان عاش عاش مغفوراً له .

ورواية عبد الله بن مسعود عن رسول الله انه تبسم فقيل له مالك يارسول الله صل الله عليه واله تبسمت فقال عجبت للمؤمن وجزعه من السقم ولو يعلم ما له في السقم من الثواب لاحب ان لا يزال سقيماً حتى ؛ ربه عز وجل تقدر على تصديق ما بينا فينبغي للمريض الصبر والدعاء والتضرع وان لا يشكوا مما اصاب من الوجع او الحمى او الرمد الى احد من الناس.

روى الحسين بن زيد عن جعفر بن محمد الصادق عن ابيه عن ابيه في حديث المناهي قال قال رسول الله من مرض يوماً وليلة فلم يشك الى ان واده بعثه الله عو يوم القيمة مع ابراهيم خليل الرحمن حتى يجوز الصراط كالبرق اللامع وفي رسالة احمد بن حسن الميثمي عن ابي عبد الله قال من مرض ليلة فقبلها بقبولها كتب الله له عبادة ستين سنة قلت وما معنى قبلها بقبولها قال لا يشكوا ما اصابه فيها الى احد.

وروى جابر عن ابي جعفر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله عز وجل من مرض ثلثاً فلم يشك الى احد من عواده ابدلته لحماً خيراً من لحمه ودماً خيراً من دمه فان عافيته عافيته ولا ذنب له وان قبضة قبضة الى رحمتي وقال جابر قلت لابي جعفر يرحمك الله ما لصبر الجميل قال ذلك صبر ليس فيه شكوى الى الناس وليس الاخبار عن المرض واظهاره شكاية بل الشكاية ان يقول لقد ابتليت بما لا يبتل

به احد ويقول لقد اصابني ما لم يصب احداً .

روى جميل بن صالح في الحسن عن أبي عبد الله قال سئل عن حد الشكاة للمريض فقال ان الرجل يقول حممت اليوم وسهرت البارحة وقد صدق وليس هذا شكاة وانما الشكوى ان يقول لقد ابتليت بما لم يبتل به احد ويقول لقد اصابني ما لم يصب احداً وليس الشكوى ان يقول سهرت البارحة وحممت اليوم ونحو هذا وارسل حماد بن عيسى عن ابي عبد الله قال ليس الشكاية ان يقول الرجل مرضت البارحة او وعكت البارحة ولكن الشكاية ان يقول ابتليت بما لم يبتل به احد .

ويستحب للمريض ايدان اخوانه بمرضه لصحيحة عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله ينبغي للمريض منكم ان يؤذن اخوانه بمرضه فيعودونه فيوجر فيهم ويوجرون فيه قال فقيل له نعم هم يوجرون لممشاهم اليه فكيف يوجر هو فيهم قال فقال له باكتسابه لهم الحسنات فيوجر فيهم فيكتب له بذلك عشر حسنات ويرفع له عشر درجات ويمحى بها عنه عشر سيئات.

ويستحب له الاذن في الدخول عليه لرواية يونس قال قال ابوالحسن اذا مرض احدكم فلياذن الناس يدخلون عليه فانه ليس من احد الاوله دعوة مستجابة وروى الوشاء عن الرضا الا في حديث قال اذا مرض احدكم فلياذن الناس يدخلون عليه فانه ليس من احد الاوله دعوة مستجابة ثم قال اتدرى من الناس قلت امة محمد قال الناس هم شيعتنا وكما انه يستحب للمريض الايدان والاذن يستحب لآخوانه عيادته لانها حق من حقوق المؤمن على المؤمن .

ولرواية صفوان عن ابي عبد الله قال من عاد مريضاً من المسلمين وكل الله به ابدأ سبعين الفاً من الملكة يغشون رحله ويسبحون فيه ويقدمون ويهللون ويكبرون الى يوم القيمة نصف صلواتهم لعائده المريض .

ولقول ابي عبد الله في موثقة فضيل بن يسار قال من عاد مريضاً شيعه سبعون الف ملك يستغفرون له الى منزله ولقوله ابي جعفر في موثقة ابي الجارود كان فيما ناجى به موسى ربه تعالى ان قال يارب ما يبلغ من عيادة المريض

الاجر فقال الله عز وجل اوكل به ملكاً من يعوده في قبره الى محشره و يكفي في تاكد استحباب العيادة قول النبي الله على ما رواه اسحق بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عن آبائه عنه قال يعير الله عز وجل عبداً من عباده واله وستر يوم القيمة فيقول عبدى ما منعك اذا مرضت ان تعودني فيقول سبحانك سبحانك انت رب العباد لا تمرض ولا تألم فيقول مرض اخوك المؤمن فلم تعده فوعزتي وجلالي ولو عدته لوجدتني ثم لتكفلت بحوائجك فقضيتها لك وذلك من كرامة عبدى المؤمن وانا الرحمن الرحيم.

وفي رواية ابى هريرة عن النبي قال عز وجل يقول ابن آدم مرضت فلم تعدني قال يارب كيف اعودك وانت رب العالمين قال تعالى مرض فلان عبدى ولو عدته لوجدتني عنده واستسقيتك فلم تسقني فقال كيف وانت رب العالمين فقال استسقاك عبدى فلان و لوسقيته لوجدت ذلك عندي و استطعمتك فلم تطعمني قال كيف وانت رب العالمين قال استطعمك عبدى فلم تطعمه ولواطعمته لوجدت ذلك عندي و يتاكد استحباب العيادة في الصباح والمساء.

روى معوية بن وهب عن ابى عبد الله قال ايما مؤمن عاد مؤمناً مريضاً حين يصبح شيعة سبعون الف ملك فاذا قعد غمرته الرحمة واستغفروا له حتى يمسى و ان عاده مساءً كان له مثل ذلك حتى يصبح ويستحب للعائد ان يلتمس المريض ان يدعوا له .

روى ابان بن عثمان عن مولينا الصادق الله قال عاد رسول الله صلى الله عليه وسلم سلمان فى علته فقال يا سلمان ان لك فى علتك ثلث خصال انت من الله عزوجل بذكر ودعائك فيه مستجاب ولا تدع العلة عليك ذنباً الا حطته متعك الله بالعافية الى انقضاء اجلك وقال الصادق الا فى رواية سيف بن عميرة اذا دخل احدكم على اخي—ه عانداً فيسئله يدعوله فان دعائه مثل دعاء الملكة والروايات فى هذه المراحل اكثر

من ان تحصي وفيما ذكرناه كفاية.

## العوذات المأثورة

(العوذات المأثورة)

ويستحب للمريض تعويد نفسه بالعوذات المأثورة روى ابو حمزة الثمالي عن

مولانا الباقر قال قال امير المؤمنين من اصابه الم في جسده فليعوذ عليته نفسه وليقل اعوذ بعزة الله وقدرته على الاشياء اعيد نفسي بجبار السماء اعيد نفسي بمن لا يضر مع اسمه سم ولاداء اعيد نفسي بالذي اسمه بركة و شفاء فانه اذا قال ذلك لم يضره الم ولاداء.

وقال الحارث الاعور على ما روى عنه شكوت الى امير المؤمنين الما ووجعاً في جسدي فقال اذا شتكي احدكم فليقل بسم الله و بالله وصلى الله على رسول الله و آله و اعوذ بعزة الله وقدرته على ما يشاء من شر ما اجد فانه اذا قال ذلك صرف الله عنه الداء انشاء الله تعالى.

## الاستغفار

(الاستغفار)

والاخبار في هذا الباب فوق حد الاحصاء.

ويجب على كل من آمن بالله وبرسوله واليوم الاخر من الصحيح والمريض مع التأكد في المريض التوبة الى الله تعالى والانابة اليه والندامة عن افعاله الغير المرضية والاستغفار من الذنوب الصغار منها والكبائر والاتبان بما يوصل التوبة الى درجة القبول من العزم على ترك العود الى المعصية ابداً وتادية حقوق المخلوقين اليهم وتادية كل فريضة ضيعها وذوب اللحم النابت على السحت بالا حزان واذاقه الجسم الم الطاعة كما اذاقه حلاوة المعصية .

قال أمير المؤمنين لقائل قال بحضرته استغفر الله تكلتك امك اتدرى مالا استغفار ان الاستغفار درجة العلميين وهو اسم واقع على ستة معان اولها الندم على ما مضى والثاني العزم على ترك العود اليه ابداً والثالث ان تؤدي الى المخلوقين حقوقهم حتى تلقى الله ابلس ليس عليك نبعة والرابع ان تعمد الى كل فريضة عليك ضيعتها فتودي حقها والخامس ان تعمد الى اللحم الذي نبت على السحت فتذنيه بالا حزان حتى يلصق الجلد بالعظام وينشأ بينهما لحم جديد والسادس ان تديق الجسم الم الطاعة كما اذقته حلاوة المعصية فعند ذلك تقول استغفر الله ويستحب المريض اكثر الذكر من التسييح والتحميد والتكبير ويؤكد في التهليل لان كلمة لا اله الا الله حصن الله ومن دخل في هذا الحصن امن من عذابه عز وجل

ص: 20

روى رئيس المحدثين ابو جعفر محمد بن على بن موسى بن بابويه القمي في عدة طرق عن على بن موسى الرضا عن ابيه موسى بن جعفر عن ابيه جعفر بن محمد بن محمد عن ابيه محمد بن على عن ابيه سيد العابدين على بن الحسين عن ابيه سيد الشهداء حسين بن على عن ابيه سيد الأوصياء على بن ابي طالب صلوات الله وسلامه عليهم قال حدثني محمد بن عبدالله سيد الانبياء قال حدثني جبرئيل سيد الملائكة قال الله سيد السادات عز وجل انى انا الله لا اله الا انا فمن اقر لى بالتوحيد دخل حصنى ومن دخل حصنى امن من عذابي.

وفى طريق آخر عن النبي ان يقول سمعت الله عز وجل يقول لا اله الا الله حصنى فمن دخل حصنى امن من عذابي.

وقال الرضا بعد الرواية بشروطها وانا من شروطها قال ابن بابويه من شروطها الاقرار للرضا عليه السلام بانه امام من قبل الله عز وجل على العباد مفترض الطاعة.

وروى رضوان الله عليه فى التوحيد باسناده عن ابن عباس قال قال رسول الله والذبي بعثني بالحق نبياً لا يعذب الله بالنار موحداً ابداً و ان اهل التوحيد ليشفعون فيشفعون ثم قال انه اذا كان يوم القيمة امر الله تبارك و تعالى بقوم ساءت اعمالهم فى دار الدنيا الى النار فيقولون يا ربنا كيف تدخلنا النار وقد كنا نوحده فى دار الدنيا و كيف تحرق قلوبنا وقد عقدت على ان لا اله الا انت و كيف تحرق بالنار السنننا وقد نطقت بتوحيدك فى دار الدنيا ام كيف تحرق وجوهنا وقد عصرنا هالك فى التراب ام كيف تحرق ايدينا وقد رفعناها بالدعاء اليك فيقول الله جل جلاله عبادى ساءت اعمالكم فى دار الدنيا فيجزاكم نار جهنم فيقولون يا ربنا عفوك اعظم ام خطيئتنا فيقول عز وجل عفوى فيقولون رحمتك اوسع ام ذنوبنا فيقول عز وجل رحمتى فيقولون اقرارنا بتوحيدك اعظم ام ذنوبنا فيقول عز وجل اقراركم بتوحيدى اعظم فيقولون يا ربنا فليسعنا عفوك و رحمتك التي وسعت كل شيء فيقول الله جل جلاله ملئكنى و عزتى و جلالى ما خلقت خلقاً احب الى من المقرين لى بتوحيدى و انه لا اله غيرى و حق على ان لا اصلى بالنار اهل توحيدى

ادخلوا عبادى الجنة والاعبار فى هذا المعنى كثيرة فى الغاية فينبغى للمريض اقامة التهليل ليكون آخر كلامه فى الدنيا هو كلمة لا اله الا الله.

فى ثواب الاعمال باسناده عن جعفر بن محمد عن ابيه عن آباءه رسول الله قال القنوا موتاكم لا اله الا الله فان من كان اخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة و باسناده عن أبي جعفر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لقنوا موتاكم لا اله الا الله فانها تهدم الذنوب فقالوا يا رسول الله فمن قال فى صحته فقال ذلك اهدم ان لا اله الا الله انس للمؤمن فى حيوته وعند موته وحين يبعث●

وحقيق على المريض والصحيح استتباع كلمة لا اله الا الله بجملة محمد رسول الله فان جابر روى عن ابي جعفر فى حديث ان ملك الموت يقول انى لملقن المؤمن عند موته شهادة أن لا اله الا الله وان محمداً رسول الله .

وفى رواية ابي خديجة عن ابي عبد الله قال ما من احد يحضره الموت الا وكل به ابليس من شياطينه من يأمره بالكفر و يشككه فى دينه حتى يخرج نفسه فمن كان مؤمناً لم يقدر عليه فاذا حضرتم موتاكم فلقنواهم شهادة ان لا اله الا الله وان عمداً رسول الله ولان الانفع بحال المؤمن بعد الموت وقبله هو الاعتقاد الراسخ بمفاد لا اله الا الله وعمداً رسول الله وكثرة التكرار بهاتين الجملتين توجب كثرة ذكر القلب و ذكر القلب كثيراً توجب الرسوخ بالنسبة الى الاعتقاد فيصير ملكه لا يزول بتشكيك المشككين لعنة الله عليهم اجمعين ومن هنا يعلم ان الاقرار بالائمة المعصومين واحدا بعد واحد من المستحبات المؤكدة لانه من متممات الايمان و مكملات الايقان ولان ولايتهم سلام الله عليهم اجمعين مما بنى عليه الاسلام و شيد به اركان الايمان والاعبار فيهذا المعنى بحد التواتر ونحن نذكر بعضها تيمناً.

روى فضيل بن يسار عن أبي جعفر قال بنى الاسلام على خمس على لصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية الحديث .

وروى زرارة عن أبي جعفر قال بنى الاسلام على خمسة اشياء على الصلوة



والزكاة والحج والصوم والولاية قال زرارة فقلت وای شيء من ذلك افضل فقال الولاية افضل لانها مفتاحهن والوالی هو الدلیل عليهن الحديث .

وقال عمرو بن حريث لا بی عبد الله الا اقصر عليك دينی فقال بلی قلت ادين الله بشهادة ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمداً رسول الله و اقام الصلوة و ايتاء الزكاة وصوم شهر رمضان وحج البيت والولاية وذكر الائمة فقال يا عمر وهذا الله و دين آبائی الذى ادين الله به في السر والعلانية دين الحديث.

وروى ابو حمزة الثمالي قال قال ابو جعفر بنى الاسلام على خمس اقام الصلوة و ايتاء الزكاة وحج البيت وصوم شهر رمضان والولاية لنا اهل البيت فجعل في اربع منها رخصة و لم يجعل في الولاية رخصة من لم يكن له مال لم يكن عليه الزكاة و من لم يكن له مال فليس عليه حج و من كان مريضاً صلى قاعداً و افطر في شهر رمضان والولاية صحيحاً كان او مريضاً او ذا مال ولا مال فهي لازمة.

ويستحب له ايضاً قوله اللهم اغفر لى الكثير من معاصيك واقبل منى اليسير من طاعتك لان سالم بن ابي سلمة روى عن ابي عبد الله قال حضر رجلا الموت فقيل يا رسول الله ان فلانا قد حضره الموت فنهض رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه ناس من اصحابه حتى اتاه وهو مغمى عليه قال الا فقال يا ملك الموت كف الله عليه الرجل حتى اسئله فافاق الرجل فقال له النبي ما رايت قال رايت بياضاً وا الله وسنة كثيراً وسواداً كثيراً قال فايهما كان اقرب اليك فقال السواد فقال النبي قل اللهم اغفر لى الكثير من معاصيك واقبل منى اليسير من طاعتك فقال ثم اغمى عليه فقال يا ملك الموت خفف عنه حتى اسئله فافاق الرجل فقال الله ما رايت قال رايت بياضاً كثيراً وسواداً كثيراً قال فايهما اقرب اليك فقال البياض فقال رسول الله صل الله عليه واله وسلم غفر الله لصاحبكم.

قال فقال ابو عبد الله اذا حضرتم ميتاً فقولوا له هذا الكلام ليقوله وقال ابو جعفر بن بابويه في حديث.

وقال الصادق الا اعتقل لسان رجل من اهل المدينة فدخل عليه رسول الله فقال له قال لا اله الا الله فلم يقدر عليه فاعاد عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يقدر عليه وعند رأس الرجل امرئة فقال لها هل لهذا الرجل امّ قالت نعم يا رسول الله فقال ان افراضية انت عنه ام لا فقالت بل ساخطة فقال لها رسول الله فاني احب ان ترضى عنه فقالت قد رضيت عنه لرضاك يا رسول الله فقال له قل لا اله الا الله فقال لا اله الا الله فقال قل يا من يقبل اليسير ويعفوا عن الكثير اقبل منى اليسير واعف عنى الكثير انك انت العفو الغفور فقالها فقال له ما ذا ترى فقال اسودين قد دخلا على فقال اعداها فاعادها فقال ما ترى فقال قد تباعدا عنى ودخل ابيضان و خرج الاسودان فما اراهما ودنا الابيضان منى الآن يأخذان بنفسى فمات من ساعته.

ويظهر من هذ الحديث ان سخط الام يوجب اعتقال اللسان ولرضائها دخل في فتحه فينبغي للامهات ان يرضين عن اولادهن ليسهل عليهم الموت ويفتح لسانهم بالتهليل والاستغفار و ينبغي للحاضرين التماس الامهات الساخطات حتى يرضين كما ارضى النبي صلى الله عليه وآله تلك المرئة ومما يفيد للمريض في تلك الحال كلمات الفرج .

الرواية زرارة عن أبي جعفر الا قال اذا ادركت الرجل عند النزاع فلقنه كلمات الفرج لا اله الا الله الحليم الكريم لا اله الا الله العلى العظيم سبحان الله رب السموات السبع ورب الارضين السبع وما فيهن وما بينهن ورب العرش العظيم والحمد لله رب العالمين.

ولرواية الحلبي عن ابي عبد الله له ان رسول الله دخل على رجل من بني هاشم وهو يقبض فقال له رسول الله قال لا اله الا الله العلى العظيم لا اله الا الله المدرسة الحليم الكريم سبحان الله رب السموات السبع ورب الارضين السبع وما بينهن وما تحتهن ورب العرش العظيم والحمد لله رب العالمين فقالها فقال رسول الله الحمد لله الذى استتقذه من النار وكل ما بينا يستحب للمريض الاقدام عليه ما دام

شاعراً ملتفتاً وإذا غفل عنها يستحب لغيره تلقينه .

ولا ينبغي غفلة الناس عن تلقين ما ذكر فان فيها آثاراً عجيبة ففي رواية ابي بكر الحضرمي قال قال ابو عبد الله والله لو ان عابد وثن وصف ما تصفون عند خروج نفسه ما طعمت النار من جسده شيئاً أبداً.

### سهولة النزح

( سهولة النزح )

ومن الامور المؤثرة عند الاحتضار قراءة سورة والصفات صفا لما روى سليمان الجعفرى فى الصحيح قال رايت ابا الحسن يقول لابنه القاسم قم يا بنى فاقراء عند رأس اخيك والصفات صفا حتى تتمها فقرأ فلما بلغ اهم اشد خلقا امن خلقنا قضى الفتى فلما نجى وخرجوا اقبل اليه يعقوب بن جعفر فقال له كنا نعهد الميت اذا نزل به يقرأ عنده يس والقرآن الحكيم وصرت تامرنا بالصفات فقال يا بنى لم يقرأ عند مكروب من موت قط الا عجل الله راحته.

و مما له تأثير في سهولة النزح وضع المحتضر في مصلاه الذي كان يصلى فيه ويكشف عن هذا صحبة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال اذا عسر على الميت موته ونزعه قرب الى مصلاه الذي كان يصلى فيه وقال زرارة اذا اشتد عليه النزح فضعه في مصلاه الذي كان يصلى فيه وليس زرارة ممن يقول من عند نفسه وليجهد ناقله الى مصلاه ان لا يستتبع النقل اتعابه و ايدائه فينقلب الاستحباب الى الكرامة بل الحرمة.

### استقبال القبلة

( استقبال القبلة )

واما توجيه المحتضر الى القبلة فمما وقع الخلاف في وجوبه واستحبابه فذهب اكثر الاصحاب رضوان الله عليهم الى الاول وقليل منهم الى الثانى ومستند من اوجب هو رواية سليمان بن خالد المعدودة من الصحاح على الصحيح المروية في الكافي

ص: 25

و التهذيب قال سمعت ابا عبد الله يقول اذا مات لاحدكم ميت فسجوه تجاه القبلة وكذلك اذا غسل يحفر له فيكون مستقبلا بباطن قدميه ووجهه الى القبلة وما ارسله الصدوق في الفقيه عن امير المؤمنين قال دخل رسول الله على رجل من ولد عبد المطلب وهو في السوق وقد وجه لغير القبلة فقال وجهه الى القبلة فانكم اذا فعلتم ذلك اقبلت عليه الملائكة واقبل الله عز وجل عليه بوجهه فلم يزل حتى يقبض.

وقال في الوسائل بعد نقل هذا المرسل ورواه في العلل عن محمد بن علي ما جيلويه عن محمد بن يحيى عن محمد بن احمد عن احمد بن ابي عبد الله عن ابي الجوزاء المنبه بن عبد الله عن الحسين بن علوان عن عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن ابيه عن علي وفي ثواب الاعمال عن محمد بن موسى المتوكل وعن عبد الله بن جعفر احمد بن ابي عبد الله وارسل عن الصادق قال سئل الصادق عن توجيه الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة.

و موثقة معوية بن عمار قال سئلت ابا عبد الله الله عن الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة.

و موثقة ابراهيم الشعيرى عن ابي عبد الله له في توجيه الميت قال يستقبل بوجهه القبلة وتجعل قدميه مما يلي القبلة.

وقد يناقش في الاستدلال بهذه الروايات من حيث السند والدلالة قال المحقق في المعتمد استقبال القبلة بالميت واجب على احوط القولين هذا مذهب المفيد (ره) وسالار (قده) ثم استدلل بالمرسل عن علي و موثقة معوية بن عمار ورواية سليمان بن خالد ثم قال ولانه سنة للمسلمين مستمرة بين الاصحاب و التابعين و ظاهرها الوجوب ثم نقل عن الشيخ (ره) في الخلاف الاستحباب ثم قال واعلم ان ما استدللنا به على الوجوب ضعيف ولان التعليل في الرواية كالقرينة الدالة على الفضيلة مع انه امر في واقعة معينة فلا يدل على العموم والاخبار الاخر المنقولة عن اهل البيت ضعيفة السند لا يبلغ ان يكون حجة في الوجوب فاذن ما ذكره الشيخ اولى لان

استقبال القبلة في مواطن الادعية والاسترحام حسن على كل حال وانما قلنا احوطهما الوجوب لان معه يحصل احتياط في البعيد واستظهار في البرائة انتهى.

فهو (قده) حيث رأى ضعف الاستدلال ذهب الى ما ذهب اليه الشيخ (قده) من الاستحباب مع ان الاستحباب ايضاً لا يمكن اثباته بالمدرک الضعيف لانه ايضاً حكم من الاحكام الشرعية لا يصح الافتاء به الا بالدليل الذي يطمئن النفس به وانما نظره الشريف باخبار من بلغ من الثواب وهي لا تنهض دليلاً على الاستحباب لان مفادها ان العامل بما ورد في الشرع ثواب للعمل به رجاء ان يعطى من الثواب الذي بلغه يعطى الله ذلك الثواب و ان لم يكن الأمر كما بلغه لا ان حكم الواقع ينقلب الى الاستحباب بعد ان لم يكن كذلك وقوله (قده) والاخبار الاخر المنقولة عن اهل البيت ضعيفة السند يشعر بان ما نقله (قده) ليس من الاخبار الضعيفة سنداً فضعف ما استدل به يكون في الدلالة والتعليل الوارد في المرسل لا يمنع من ايجاب الاستقبال بل الوجوب اولى واحرى بالتأكيد والتعليل مع ان الاعتبار العقلي يؤيد الوجوب لان من هو في السوق وافد إلى الله عز وجل والوفود اليه تعالى يناسب الاستقبال بالبدن ايضاً.

وقوله (قده) مع انه امر في واقعة معينة فيه ان المأمور به ليس مما يختص به بعض دون بعض مع انه (قده) قائل باستحبابه على الجميع بلا مخصص بالبعض مع انه افتى بالوجوب في الشرائع .

وقال في المدارك عند شرح قول المحقق ويجب فيه توجيه الميت الى القبلة الخ هذا هو المشهور بين الاصحاب قال جدي (قده) و مستنده من الاخبار السليمة سنداً ومتناً ما رواه محمد بن يعقوب الكليني رضوان الله تعالى عليه من على بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن سليمان بن خالد قال سمعت ابا عبدالله لا يقول اذا مات لاحدكم ميت فسجوه تجاه القبلة وكذلك اذا غسل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة فيكون مستقبل باطن قدميه ووجهه الى القبلة واما غيره من الاخبار التي استدل بها على الوجوب فلا يخلو من شيء اما في السنداو الدلالة

هذا كلامه رحمة الله عليه.

ويمكن المناقشة في هذه الرواية من حيث السند براهيم بن هاشم حيث لم ينص علماً على توثيقه و بان راويها وهو سليمان بن خالد لم يثبت توثيقه ايضاً و من حيث المتن بان المتبادر منها ان التسجيح تجاه القبلة انما يكون بعد الموت لا قبله و من ثم ذهب جمع من الاصحاب منهم المصنف في المعتبر استضعافاً لادلة الوجوب وهو متجه انتهى.

و يظهر من كلام الشهيد الثاني (قده) ان رواية سليمان بن خالد سليمة عن الضعف مع ان في طريقه ابراهيم بن هاشم ووثقه في الرجال ايضاً كما ان سليمان مع ايضاً ثقة عنده ووثقه في الخلاصة على ما نقل في منتهى المقال و ابراهيم بن هاشم من مشايخ الاجازة و من وجوه الاصحاب المحدثين و شأنه اجل من ان يوثقه غيره و العجب من السيد رضوان الله عليه انه عد الرواية التي هو في طريقه من الحسان و مع هذا ناقش في كونه ثقة فانظر الى الروايات التي رواها في آخر كتاب المدارك ترى انه عد الرواية التي رواها الكليني عن معوية بن عمار من الحسان حيث قال الخامس عشر ما رواه الكليني ايضاً في الحسن عن معوية بن عمار قال قال ابو عبد الله اذا اردت ان تخرج من المدينة فاغتسل ثم انت قبر النبي و بعد ما تفرغ من حوائجك و اصنع ما صنعت عند دخولك و قل اللهم لا تجعل آخر العهد من زيارة قبر نبيك فان توفيتني قبل ذلك فاني اشهد في مماتي على ما شهدت عليه في حيوتي ان لا اله الا انت و ان عمداً عبدك و رسولك و عين هذه الرواية في الكافي روى عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن معوية بن عمار فسبحان من لا يسهو.

قال مولانا البهبهاني في تعليقاته على المدارك قوله و يمكن المناقشة اه هذه المناقشة ليست في مكانها سيما بالنسبة الى سليمان المسلمية كونه ثقة عندهم حتى الشارح رحمة الله تعالى ولم يتأمل فيه اصلاً.

وقال ابو جعفر بن بابويه في اول كتاب من لا يحضره الفقيه ولم اقصده فيه قصد

المصنفين في ايراد جميع ما رووه بل قصدت الى ايراد ما افتي به و احكم بصحته واعتقد فيه انه حجة فيما بيني و بين ربي تقدره وتعالته قدرته .

وهذه المقالة تكشف عن اعتبار كل ما في ذلك الكتاب وصحته فما ارسل عن امير المؤمنين الا ارسله معتقداً بحجيته وهو (قده) عارف باحوال الرواة ورواياتهم ودلالة المرسل واضحة لا اشكال في كونه ناظراً الى الاحتضار و اما رواية سليمان بن خالد ففى دلالتها على زمان الاحتضار نوع خفاء لظهور التسجيه في بعد الموت لا قبله كما حكم به السيد (قده) الا ان قوله وكذلك اذا غسل يحفر له موضع الله المغتسل تجاه القبلة يصرفها عن هذا لظهور لظهور الميت بقريته قوله اذا غسل في المشرف على الموت . صملة

قال صاحب الجواهر (قده) واما ما ذكره في المتن ففيه ان الظاهر ان المراد من الميت انما هو المشرف على الموت لا بعد الموت كما عساه يشعر به قوله كذلك اذا غسل توجيهه عند التمسيل قطعاً لا بعده لكن الانصاف يمنعنا ان نحمل على المشرف بالموت لان التسجيه لا يناسب المحتضر الا ان يقال بما قال صاحب الجواهر ان الظاهر ان المراد بالتسجيه هنا تجاه القبلة كناية عن التوجه لما عرفت وليست بمعنى التغطية لان استحباب التغطية مطلق وليس مقيداً بالاستقبال اجماعاً.

وربما يستدل على الوجوب باستمرار سيرة المسلمين على الالتزام به في جميع الاعصار حتى انهم يعدون فوته على خلاف القبلة من الشايخ على الميت واهله من سوء توفيق الميت لكن لا يخفى على المتأمل عدم دلالة هذا النحو من الاستحسانات على الحكم الشرعى مع انه اعم من الوجوب والندب.

ولو فرض اقتدار المحتضر الاستقبال بلا معاونة معاون فمع الوجوب يجب عليه لان عمدة الفائدة راجعة اليه والتوجيه الى القبلة فضيلة له فيجب عليه مع التمكن اولا-وعلى وليه ثانياً و اما كيفية الاستقبال حين الاحتضار فما اجاب مولانا الصادق له معوية بن عمار حين قالت استقبل بباطن قدميه الى القبلة ومراده كون المحتضر بحيث لو جلس كان مستقبلاً ولذا قال في موثقة ابراهيم ثقة ابراهيم الشعيري

يستقبل بوجهه القبلة ويجعل قدميه مما يلي القبلة وقال في رواية زريح واذا وجهت القبلة فاستقبل بوجهه القبلة لا تجعله معترضاً كما يجعل الناس .

واما بعد الموت فمن يقول بوجوب الاستقبال فيه يجب استمراره مع حصوله قبل الموت لوجوبه او استحبابه او لاتفاقه ومع عدم الحصول تجب المبادرة عند تحقق الموت و مستند الوجوب بعد الموت هو رواية سليمان خالد بن بعد حملها على ما بعد الموت لكن الوجوب لا يستفاد منها سيما مع ذكر التسجيه التي لا اشكال في عدم وجوبه .

و ما رواه المفيد (قده) في ارشاده في وفاة النبي قال في وصيته لعلى عند استحضاره فاذا فاضت نفسى فتناولها بيدك فامسح بها وجهك ثم وجهنى الى القبلة وتول امرى الى ان قال ثم قبض و يد امير المؤمنين اليمنى تحت حنكه ففاضت نفسه فيها فرفعها الى وجهه فمسحه بها ثم وجهه وغمضه ومد عليه ازاده حيث اخر التوجيه فى وصية النبي وفعل الوصى لكن الرواية ال مستلزمة لامر تابتى نفوس المسلمين سيما الامامية منهم عن قبوله وهو كونه على خلاف القبلة فى تلك الحال مع انه كان يوصى توجيه المحتضر الى القبلة وحمله على الاستمرار كما ترجى صاحب الجواهر فى غاية البعد بل لا يحتمله متن الرواية فكيف يمكن حمل جملة ثم وجهه على استمرار التوجه و لفظة ثم تكشف عن كون التوجيه بعد المسح فامثال هذه الروايات بالطرح وعدم الاستدلال بها اولى كما ان فى كل مما استدلوا به على الوجوب نوع قصور عن أفادته وما دل على كيفية التوجيه اعم من الوجوب والاستحباب فالقول بتاكيد الاستحباب اقرب و انسب بالمدارك و ما بينا من الاعتبار العقلى استحسان لا يعتمد عليه فى مرحلة الاستنباط الا ان حسن الاحتياط سيما فى المقام مما لا ينكره احد .



## و استحباب تغميضه و شد لحييه و تغطيه

( ويستحب تغميضه و شد لحييه و تغطيه )

لموثقة زرارة قال ثقل ابن الجعفر وابو جعفر جالس في ناحية وكان اذا دنى منه انسان قال لا تمسه فانه إنما يزداد ضعفاً واطرفاً ما يكون في هذه الحال ومن مسه على هذه الحال اعان عليه فلما قضى الغلام امر به لغمض عيناه وشد لحياه ويظهر من هذه الرواية كراهة مسه بل حرمة لان الاعانة عليه حرام قطعاً.

وروى ابو كهشم قال حضرت موت اسماعيل و ابو عبد الله جالس عنده فلما حضره الموت شد لحييه وغمضه وغطى عليه الملحفة على ان هذه الامور يزيد على احترام الميت فيمنع بعضها عن قبح المنظر و بعضها عن انفتاح الفم ودخول الهوام في فيه وبعضها عن استرخاء اللحية فكلمها يزيد في احترامه لا مانع من القول باستحبابه لان احترام المحتضر و الميت سيما المؤمن منهما الاثنا عشرى محبوب في الشرع مطلوب للشارع فلا يحتاج اثبات استحبابه الى ورود خبر خاص او نص مخصوص فمد يديه الى جنبه حيث انه اطوع للغاسل واسهل للدرج يزيد في احترامه فيصح القول باستحبابه وكذلك اطباق فيه فان منعه من دخول الهوام وقبح النظر يكفي في ازدياد احترامه فيكفي لاستحبابه .

## الوصية

( الوصية )

بقي من وظائف المحتضر أمران لم نذكرهما مع كونهما اهم مما ذكر احدهما الوصية على من عليه حق فيجب التوصية لادائه ومن لم يكن عليه حق فيستحب مؤكداً روى محمد بن علي بن الحسين باسناده عن محمد بن ابي عمير عن حماد بن عثمان قال قال ابو عبد الله الله ما من ميت يحضره الوفاة الا ارد الله عليه من بصره وسمعته وعقله للموصية اخذ الوصية او ترك وهي الراحة التي يقال لها راحة الموت فهي حق على كل مسلم وباسناده عن العلا عن محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر

ص: 31

الوصية حق وقد اوصى رسول الله فينبغي للمؤمن ان يوصى وباسناده عن محمد بن الفضيل عن ابى الصباح عن ابى عبد الله قال سئلته عن الوصية فقال هي حق على كل مسلم ويزيد في تأكيد استحبابها ان ترك خيراً فيستحب له مؤكداً ان يوصى للوالدين والأقربين بشيء معروف من الخير. قال الله تبارك وتعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيراً الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا على المتقين.

وثانيهما حسن الظن بالله تبارك وتعالى فان من احسن الظن بالله فقد هيأ ثمن

هلال

بن

الجنة روى الحسن بن محمد بن الحسن الطوسي في مجالسه عن هلال بن محمد الحفار عن اسماعيل بن على الدعيلي عن محمد بن ابراهيم كثير عن ابى نواس الحسن بن هاني عن حماد بن سلمة عن يزيد الرقاشي عن انس قال قال رسول الله لا يموتن احدكم حتى يحسن ظنه بالله عزوجل فان حسن الظن بالله تعالى ثمن الجنة.

وروى ابو جعفر بن بابويه في عيون الاخبار باسناده عن الحسن بن على العسكري ال عن آباءه عليهم السلام قال سئل الصادق عليه السلام عن بعض اهل مجلسه فقيل عليل فقصدته عائداً وحبس عند رأسه فوجده دنفاً فقال له احسن ظنك بالله فقال اما ظني بالله فحسن الحديث

## التعجيل للتجهيز

( التعجيل للتجهيز )

ومن احترامات المؤمن التي يوجب الاستحباب التعجيل في تجهيزه حيث ان الابطاء في التجهيز يوجب قلة الاعتناء بشأنه و هي موجبة لتقليل احترامه امر في الشرع بتعجيل تجهيزه حفظاً لاحترامه قال محمد بن على بن الحسين رضى عنه قال رسول الله الكرامة الميت تعجيله وروى السكوني عن ابي عبد الله قال قال رسول الله اذا مات الميت اول النهار فلا يقبل الا في قبره وفيهذه الرواية

ص: 32

تحديد لمدة التجهيز و اشعار بان التجاوز عن وقت القيلولة اذا كان الموت أول النهار ابطاء في التجهيز وقال جابر قلت لا بي جعفر اذا حضر الصلوة على الجنائز في وقت صلوة مكتوبة فبايها ابدأ فقال عجل الميت الى قبره الا ان تخاف ان يفوت وقت الفريضة ولا تنتظر بالصلوة على الجنائز طلوع الشمس ولا غروبها.

وفي رواية اخرى لجابر عن أبي جعفر قال قال رسول الله يا معشر الناس لا الفين رجلا مات له ميت ليلافا تنتظر به الصبح ولا رجلا مات له ميت نهارا فانتظر به الليل لا- تنتظروا بموتاكم طلوع الشمس ولا غروبها عجلوا بهم الى مضاجعهم يرحمكم الله فقال الناس وانت يارسول الله يرحمك الله والروايات في هذا الباب كثيرة وفيما ذكرناه كفاية وحيث ان كرامة الميت تعجيله كما في مرسله الصدوق رضى الله عنه لا ينظر الى اسنادها لتحقق الكرامة بالتعجيل.

## و يجب التأخير

( و يجب التأخير )

في التجهيز مع الشبهة وجوبا مؤكداً فيحرم المبادرة اليه قبل اليقين بالموت لا مكان حيوته وموته بالتجهيز ولا ترتفع الحرمة بالظن والحرص والتخمين وانما الرفع لها وتبديلها بالاستحباب هو اليقين الثابت الجازم بحيث لا يشوبه شك ابدأ وكل ما قيل من امارات الموت من انحساف صدغيه وميل انفه وامتداد جلدة وجهه و انخلاع كنه من ذراعه واسترخاء قدميه وتقلص اثنية الى فوق طرق الى اليقين ولا موضوعية لها فلو فرض تخلف اليقين عنها لا يستند اليها كما ان ما قيل من الصبر عليه الى ثلاثة ايام لاجل كون الغالب في تلك المدة الموت ولو مضى عليه الايام الثلاثة ولم يظهر امرها وبقي الاشتباه لا يجوز المبادرة الى التجهيز فالمناطق كل المناطق اليقين بالموت ويشدد وجوب الاحتياط قبل اليقين لان اهلاك النفس من اشد المحرمات ويكره حضور الجنب والحائض ما لم يتحقق الموت لما ورد من تأذى الملكة بهما فغاية الكراهة تحقق الموت لانصراف الملكة حينئذ فما لم يتحقق الموت لا ينبغي

لهما ان يحضرا عنده مع احتمال الحياة و ان مضت عليه ثلاثة ايام ان قلت كيف تمنعون الاستناد الى مضي ثلاثة ايام في جواز التجهيز وقد روى هشام بن الحكم عن ابي الحسن الاول الا في المصعوق والغريق قال الله ينتظر ثلاثة ايام الا ان يتغير قبل ذلك والرواية حسنة وفي مضمرة اسحاق بن عمار قال سئلته عن الغريق يغسل قال نعم ويستبرأ قلت وكيف يستبرأ قال يترك ثلاثة ايام قبل ان يدفن وكذلك ايضا صاحب الصاعقة فانه ربما ظنوا انه مات ولم يموت ونقل الشهيد (قده) في الذكرى عن جالينوس انه مع الاشتباه منع الدفن قبل يوم وليلة الى ثلاثة منتهى ما يمكن معه الاشتباه.

قلت قد بينا ان التحديد بثلاثة ايام محمول على الغالب وكلامنا فيما فرض بقاء الاشتباه بعد مضي ثلاثة ايام فمن يتجرأ على دفن انسان يحتمل ان يكون حياً ويموت بالدفن مع ان الروايتين في الغريق ولمصعوق وردتا ويمكن الفرق بين الغريق والمصعوق وبين غيرهما.

روى عمار في الموثق عن ابي عبد الله قال الغريق يحبس حتى يتغير الله و يعلم انه قد مات ثم يغسل ويكفن قال وسئل عن المصعوق فقال اذا صعق حبس يومين ثم يغسل ويكفن فجعل المناط العلم فغسل المصعوق وكونه بعد يومين انما يكون بعد العلم وقد اطلق مولانا الصادق في صحيحة شهاب بن عبدربه الانتظار وجعل غايته التغير حيث قال الا خمس ينتظر بهم الى ان يتغيروا الغريق والمصعوق والمبطون والمهدوم والمدخن فلم يجعل الغاية ثلاثة ايام ولا يومين .

ولمولانا ابي ابراهيم كلام يمنع من سماعه عن المبادرة الى التجهيز روى الكليني رضوان الله عليه عن علي بن ابي حمزة قال اصاب الناس بمكة سنة من السنين صواعق كثيرة مات من ذلك خلق كثير فدخلت على ابي ابراهيم فقال مبتدأً من غير ان اسئله ينبغي للمغريق والمصعوق ان تربصن به ثلثا لا يدفن الا ان يجيء منه ريح يدل على موته قلت جعلت فداك كانك تخبرني انه قد دفن ناس كثير احياء فقال نعم يا علي قد دفن ناس كثير احياء ما ماتوا الا في قبورهم و اما ما نقل

من كلام جالينوس مع انه ليس بحجة لنا معارض بما قال شيخ الرئيس في بحث السكتة من القانون على ما نقل حيث قال وقد يعرض ان يسكت الانسان فلا يفرق بينه وبين الميت ولا يظهر منه تنفس ولا شيء ثم انه يعيش ويسلم وقد راينا منهم خلقاً كثيراً كانت هذه حالهم واولئك فان النفس لا يظهر فيهم والنبض يسقط تمام السقوط منهم ويشبه ان الحار الغريزي فيهم ليس بشديد الافتقار في الترويح ونقص البخارة الدخاني عنه الى نفس كثير لما عرض له من البرد ولذلك يستحب ان يؤخر دفن المشكل من الموتى الى ان يستبرء حاله ولا اقل من الاثني والسبعين ساعة انتهى .

فترى انه حكم بان اقل ما يستبرء هو ثلاثة ايام ولا منافات بين ما بيناه وبين ما حكى عن العلامة (قده) انه قال في المنتهى ولا ينتظر به اكثر من ذلك للعلم بانه اذا لم يحصل منه افعال الحيوية من الحس والحركة في هذه المدة فانه يكون ميتاً انتهى لانه (قده) ادعى العلم بالموت في هذه المدة ونحن نفرض عدم العلم فالمناطق حصول العلم بالموت وحينئذ يتبدل الحرمة بالاستحباب وقول الشيخ الرئيس لذلك يستحب ان يؤخر الخ لا يخلوا عن المسامحة لان التأخير حينئذ واجب.

## يستحب الاسراج

### يستحب الاسراج

واما الاسراج المذكور في بعض المتون استحبابه مقيدا بموته ليلا فلاجل دخوله في عموم احترام الميت ضرورة ان الاسراج يزيد في احترامه كما ان تركه ينقص عنه واما الرواية الحاكية عن مولانا الصادق انه امر بالاسراج في البيت له الذي كان يسكنه ابو جعفر بعد ما قبض ابو جعفر وادام في الاسراج حتى قبض ابو عبد الله ثم امر ابو الحسن موسى بمثل ذلك في بيت ابي عبد الله (ع) حتى اخرج به الى العراق فليس فيها تقييد بموته ليلا وتدل على استحباب دوام الاسراج في البيت الذي يسكنه الميت ويمكن اختصاصه بيوت المعصومين ع فهو امر بين وراء ما ذكر.

واما طرح الحديد على بطنه فاشتهر كراهته غاية الاشتهار والاخبار خالية عن ذكره موضوعا وحكما وذهب الجمهور الى استحبابه دفعا من علو بطنه وهو تشريع محرم و حكى عن بعض الاقدمين من اصحابنا انه قال تضع على بطنه شيئا يمنع ربوه وحيث ان هذا الفعل غير مستتبع لاحترام الميت ولم يرد نص عليه فهو بالحرمة اقرب من الكراهة لان التشريع محرم والكراهة غير واردة .

هذه جملة القول في الاحتضار اعاننا الله عليه وثبتنا بالقول الثابت لديه بحق محمد و آله صلى الله عليه وعليهم .

## تفصيل الميت

( تغسيل الميت )

واما الغسل الذى هو المقصود الاصلى من احكام الاموات فقد بينا انه رافع المحدث العارض المميت بخروج الروح منه المستتبع لخروج المنى منه و بينا ان الحدث عارض للميت ورفعه واجب على الحى .

فينبغي ان يجعل العنوان التغسيل والتطهير لا الغسل لان المقصود بيان وظيفة الاحياء بالنسبة الى الاموات لان الميت ليس عليه حكم من الاحكام .

واما اتصافه بالحدث ونقيضه اعنى الطهارة فلاجل تنزله منزلة الحى في الاتصاف ببعض الاوصاف.

فالميت محدث يجب رفع حدثه على الحى مع ان رفع الحدث العارض على الحى لا يجب عليه الا لاتبان العبادة المشترطة بالطهارة فطهارة الميت عن الحدث مطلوبة بالذات لا لكونها شرطا للعبادة ففى رواية فضل بن شاذان عن الرضا قال انها امر بغسل الميت لانه اذا مات كان الغالب عليه النجاسة والافة والاذى واجب ان يكون طاهراً اذا باشر اهل الطهارة من الملكة الذين يلونه ويماسونه فيما نظيفاً موجهاً به الى الله عز وجل وليس من ميت يموت الا خرجت منه الجنابة فلذلك ايضاً واجب الغسل وفيما كتب الله الى محمد بن سنان في جواب مسائله

ص: 36

علة غسل الميت انه يغسل ليظفر وينظف عن ادناس امراضه و ما اصابه من صنوف علله لانه يلقي الملكة ويباشر اهل الآخرة فيستحب اذا ورد على الله عز وجل ولقي اهل الطهارة ويماسونه ويماسهم ان يكون طاهراً نظيفاً متوجهاً به الى الله عز وجل ليطلب وجهه ويشفع له و علة اخرى انه يخرج منه المنى الذي منه خلق فيجنب فيكون غسله له.

والظاهر من هاتين الروايتين وامثالهما ان تجهيزات الميت سيما الغسل والغسل والتنظيف والتلقين لاجل تذكير الاحياء وتنبههم بان الميت بعد انتقاله من هذه النشأة الدنية ليس مما ترك سدى مهملاً بحيث لا اثر له اصلاً بل له حالات واطوار ومباشرة مع ففيها موعظة بالغة توجب استعداد الملكة الاطيين و ملاقات و مماسة معهم الاحياء لامور آخرتهم وزوال غفلتهم وتصحيح للعقائد الفاسدة التي كان عليها مشركوا قريش وغيرهم من انكار السؤال عن الابدان وحشرهم وحيوتهم في النشأة الآخرة فعمدة الفوائد المستفادة من التجهيزات راجعة الى الاحياء و ان كان الميت ايضا يستفيد منها ففائدة الغسل على كيفية مخصوصة هو الطهارة عن الحدث المعلوم من خروج المنى عند الموت و التنظيف عن ادناس امراضه و ما اصابه من صنوف علله ودرن بدنه واما الطهارة عن الخبث بمعنى النجاسة فتتوقف على تنجسه بالموت فهو بعد التمسيل مطهر من الاحداث والادناس والاخبار ان كان نجساً.

والمشهور بالشهرة العظيمة التي كادت ان تكون اجماعاً هو نجاسة الميت الأدمى وحينئذ فتطهيره من الخبث يتحقق في ضمن الاغسال الثلاثة فهي تطهير من الخبث والحدث معا ان قلنا ببقاء النجاسة كالحدث الى آخر الغسل بالقراح ويمكن ان يزول الخبث بالغسل بالسدر او به و بالغسل بالكافور معا فيكون الرفع للحدث الغسل بالقراح على الثاني او بالكافور والقراح معا على الأول ويمكن ان يقال ان الميت نجس ومحدث معا و يجب رفع النجاسة قبل الاغسال الثلاثة والاغسال رافعة للحدث فقط و هذه فروض و احتمالات و يحتمل ضعيفا عدم نجاسة الميت فيكون الاغسال لرفع الحدث ولا يتوقف على تطهيره من الخبث لعدم نجاسته .

## مستند القول بنجاسته

مستند القول بنجاسته

واما مستند القول بالنجاسة فروايات.

فمنها رواية ابراهيم بن ميمون قال سئلت ابا عبدالله عن رجل يقع ثوبه على جسد الميت قال ان كان غسل الميت فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل فاغسل ما اصاب ثوبك منه يعني اذا برد الميت .

و حسنة الحلبي عن ابي عبد الله في حديث قال سئلته عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت فقال يغسل ما اصاب الثوب.

وما عن الطبرسي في احتجاجه قال مما خرج عن صاحب الزمان روى عن ابي محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري حيث كتب اليه روى لنا عن العالم انه سئل عن امام قوم صلى بهم بعض صلواته وحدثت عليه حادثة كيف يعمل من خلفه فقال يؤخر ويتقدم بعضهم ويتم صلواتهم ويغتسل من مسه التوقيع ليس على من نجاه الاغسل اليد و اذا لم يحدث حادثة يقطع الصلوة يتم صلواته مع القوم وكتب اليه صلوات الله عليه وروى عن العالم ان من مس ميتا بحرارته غسل يديه و من مسه و قد برد فعليه الغسل و هذا الميت في هذه الحالة لا يكون الابحرارته فالعمل في ذلك على ما هو ولعله ينحيه بثيابه ولا يمسه فكيف يجب عليه الغسل التوقيع اذا مسه على هذه الحالة لم يكن عليه الاغسل يده.

## مستند القول بعدم نجاسته

مستند القول بعدم نجاسته

والمتأمل في هذه الاخبار حق التأمل يقطع بعدم دلالتها على النجاسة لان الأمر بالغسل اعم من كونه للنجاسة او الافة بعد دلالة على الوجوب فيمكن ان يامر الشارع الرئوف بغسل ما اصاب الثوب من جسد الميت دفعا لسراية آفة الميت الى صاحب الثوب كما انه يمكن ان يأمر بالغسل لدفع النجاسة العرضية التي اصاب



الميت فارجع الى رواية فضل بن شاذان عن الرضا العلام التي مر ذكرها حيث قال انما امر بغسل الميت لانه اذا مات كان الغالب عليه النجاسة والافه والاذى الخ تصدق ما بينا مع ان احتمال كون الأمر بالغسل لدفع الافه والاذى والنجاسة العرضية اللاحقة بالميت كاف الابطال الاستدلال.

كما ان حصر ما على ألماس على هذه الحالة في غسل اليد الوارد في التوقيين يمكن ان يكون لدفع الافات والاذى لا للنجاسة فلم لا يجوز ان يوجب مس الميت بحرارته غسل اليد اعنى العضو الماس كما انه بعد البرد يوجب الغسل فيشتد الافه والاذى بعد البرد بحيث لا يكفي غسل العضو الماس لدفع سريانها بل يحتاج الى الغسل بل من كان له ادنى مسكة وفطنة يستظهر من قوله اذا مات كان الغالب ال عليه النجاسة عدم كونه نجسا لانه ل في مقام التعليل للغسل ومن المعلوم ان التعليل بالنجاسة المعلوم من الموت الذاتية للميت اولى من النجاسة العرضية المستفادة من قوله الا كان الغالب عليه النجاسة ان قلت كثيراً ما يامر الامام في اجوبة المسائل بالغسل والمقصود منه الحكم بنجاسة ما امر بالغسل فكيف تمنع من دلالة الأمر بالغسل على النجاسة.

قلت فرق بين الميت الادمى وبين الموضوعات الاخر لان للميت احكام متعددة من ايجاب مسه الغسل و وجوب غسله واشتماله على الافه المسرية والاذى وحيث يمكن ان يكون الأمر بالغسل لدفع سراية الأذى والافه يمنع هذا الامكان عن الاستدلال بالأمر بالغسل على النجاسة ويؤيد هذا المعنى الأمر بالغسل من دون تقييد بالرطوبة دلان سريان الافه لا يشترط بالرطوبة.

والحاصل ان نجاسة الميت الأد لا دليل يدل عليها في الاخبار لان ما تمسكوا به هو الروايات التي ذكرناها وليس فيها دلالة على النجاسة لان الامر بالغسل اعم من النجاسة من غير فرق بين كونه وجوبيا او استحبابياً لامكان وجوب الغسل مع طهارة الممسوس .

قال في المدارك في باب النجاسات .

(الثانية) ميتة الادمى وقال المصنف ان علمائنا مطبقون على نجاسته نجاسة عينية كغيره من ذوات الانفس ومستنده حسنة الحلبي عن ابي عبد الله قال سئلته عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت قال يغسل ما اصاب الثوب ومثلها رواية ابراهيم بن ميمون عنه واطلاق الروايتين يقتضى تعدى نجاسته مع الرطوبة واليبوسة وهو خيرة العلامة (ره) فى اكثر كتبه لكن قال فى المنتهى ان النجاسة مع اليبوسة حكمية فلولاقتى بيديه بعد ملاقاته المميت رطبا لم يؤثر فى تنجيسه وقيل انها كغيرها من النجاسات لا يتعدى الامع الرطوبة للاصل وقوله فى موثقة عبد الله بن بكير كل يابس ذكى وقال ابن ادريس رحمه الله تعالى اذا لاقى جسد الميت اثناء وجب غسله ولولاقتى ذلك الاناء ما يعا لم ينجس المايح لانه لم يلاق جسد الميت وحمله على ذلك قياس والاصل فى الاشياء الطهارة الى ان يقوم دليل ومقتضى كلامه ان ما لاقى جسد الميت لا يحكم بنجاسته وانما يجب غسله تعبداً والمسئلة محل تردد انتهى وانما نقلناه بطوله ليعلم الناظر فيه ان الأمر بالغسل اعم من نجاسة المغسول وان وجوب الغسل لا يستلزم النجاسة فان النجاسة احد موجبات الغسل ويظهر من كلام ابن ادريس ان وجوب الغسل تعبدى ليس لاجل النجاسة وان اطلاق النجاسة على الحالة المكتسبة من ملاقات جسد الميت لاجل ايجابها الغسل ولذا نفى النجاسة عن المايح الملاقي لما لاقى جسد الميت وقول العلامة فى المنتهى ان النجاسة مع اليبوسة حكمية معناه تأثير الملاقات فى الملاقي مع اليبوسة اثرا موجبا للغسل فقط من دون ان ينجس شيئاً ملاقيه رطبا وهذا الكلام فى غاية المتانة الا ان الانسب باطلاق الروايتين تعميم هذا الحكم بالنسبة الى حالتى الرطوبة واليبوسة لا التخصيص بالثانية<sup>2</sup>

وقال صاحب الجواهر اعلى الله مقامه واما ميتة الادمى من ذى النفس فنجسة بلا خلاف اجده فيه بل فى الخلاف والغنية والمعتبر والمنتهى والذكرى والروض وعن ظاهر الطبريات والتذكرة وصريح نهاية الاحكام وكشف الالتباس وغيرها الاجماع عليه وهو الحجة مضافا الى اطلاق او عموم بعض ما تقدم من ميتة ذى النفس وغيره

فعمدة ما استند عليه في الحكم بالنجاسة هو الاجماع واطلاق من مينة ذى النفس ثم استند الى خبر ابراهيم بن ميمون والى حسن الحلبي والى التوقيين وقد عرفت عدم دلالتها على المطلوب واما عموم او اطلاق من مينة ذى النفس الذي تمسك به فليس ما يشمل مينة الادمى.

ثم قال فما في المفاتيح من الميل الى انكار ذلك هنا بل ومطلق الميتة كاد يكون انكار ضرورى مذهب بل دين قال بعد حسن الحلبي لا دلالة فيه لامكان ان يكون المراد منه ازالة ما اصاب الثوب مما على الميت من رطوبة او قدر تعديا اليه اذ لو كانت الميت نجس العين لم يظهر بالتغسيل.

ثم قال والمستفاد من بعض الاخبار عدم تعدى نجاسة الميتة مطلقا ولا بعد فيه لان معنى النجاسة لا ينحصر في وجوب غسل الملاقى كما ياتي بيانه في حكم نجاسة الكافر وقد قال هناك بعد ذكره ما دل من الاخبار على عدم النجاسة وفي هذا الاخبار دلالة على ان معنى نجاستهم خبثهم الباطن لا وجوب غسل الملاقى كما مرت الاشارة اليه انتهى .

وفيه من الغرابة ما لا يخفى ان اراد عدم النجاسة بالمعروف فيه نفسه ايضا فضلا عن ملاقيه كما يشعر به ذيل عبارته بل و تعليله بعدم طهارته بالغسل لو كان نجسا عيناً وكانه هو الذى الجائه الى تلك الدعوى انتهى.

والمقصود من نقل هذه العبارة بيان ان صرف الأمر بالغسل لا يدل على النجاسة لانه اعم منها و اما الاجماع الذى ذكره وحكى عن مهرة الفن فلا ينبغى الاستناد اليه بعد وضوح كون المدرك هو الاخبار المذكورة الغير الدالة على المطلوب .

واما تعليق صاحب المفاتيح عدم النجاسة بانه لو كانت الميت نجسا لم يظهر بالتغسيل فلعل نظره الى ان التغسيل يتوقف صحته على طهارة المغسل فلو كانت الطهارة معلولة منه تدور المسئلة بالدور الصريح وحيث ان الميت طاهر بعد التغسيل بالقطع واليقين ولا يمكن التطهير بالتغسيل يعلم ان الميت الادمى ليس بنجس .

وفيه ان النجاسة من الامور المجعولة في الشرع وكيفية التطهير ايضا كذلك

فالمناط دلالة الدليل على نجاسة الميت الادمى فلو فرض دلالة الدليل الذي استدلوا به على نجاسته لا مانع من جعل الغسلات سبباً لتطهيره من الحدث و الخبث معاً او جعل الغسل بالسدر مطهراً للخبث والغسل بالقراح مطهراً له من الحدث او جعل الاولين مزيلاً للخبث والثالث مزيلاً للحدث ومع الابعاء من قبول احد هذه الشقوق فالواجب القول بتطهير الميت من الخبث قبل التمسيل تصحيحاً له لا انكار النجاسة راساً وليس ايجاب التطهير قبل التمسيل انكر من انكار سببية التمسيل لرفع النجاسة مع اليقين بطهارته من الحدث والخبث بعده والمنكر للنجاسة يكفيه التشبث بالاصل ما لم يدل عليها دليل وبعد دلالة الدليل عليها لا مناص من القول بها تشبثاً بعدم امكان التطهير بالتمسيل لعدم امتناع جعل التمسيل مطهراً من الحدث والخبث و تحقق الطهارة منهما دفعة واحدة وتشبيه غسل الميت بغسل الجنابة لا يدل على كونه الخصوصية فيجوز عدم اعتبار الطهارة من الخبث قبل التمسيل اذا مثله في جميع كان مستنداً بالموت ولا يناهى وجوب التطهير عن النجاسة العرضية قبل التمسيل واعتباره في تحقق الطهارة عن الحدث لما عرفت من كون النجاسة و الطهارة من الامور الاعتبارية المجعولة في الشرع وكذلك كيفية التطهير عن الحدث والخبث فالمتبع في جميع هذه الموارد الدليل فقوله اذ لو كانت الميت نجس العين لم يطهر بالتمسيل ليس على ما ينبغي لان تطهير نجاسة المكتسب من الموت لم يرد بغير التمسيل كما ان تطهير الميت من الحدث لا يكون الا بالتمسيل يكفيه خاصة.

فظهر انه لا معنى لما قيل في المقام من انه لا يتصور تطهير بدن الميت عن النجاسة قبل الغسل لمكان نجاسته ولا وجه لرفع نجاسة حال ثبوت اخرى لعدم يمنع من زوال نجاسة وبقاء اخرى عن موضوع واحد بعد ما كان تطهيره عن احدى النجاستين بما يخالف التطهير عن الأخرى حيث ان تطهير الميت من النجاسة العرضية انما يكون كتطهير غيره وتطهيره عن النجاسة المستندة الى الموت بالتمسيل وبعد ثبوت التطهيرين المختلفين في الشرع الا نور لا مانع من تحقق احدهما دون الاخر .

والحاصل ان امر الميت الادمى دائر بين الأمرين الطهارة والنجاسة ولا يستتبع احد الامرين محذوراً فمع الأولى يكون التمسيل لرفع الحدث المستحدث من الموت ويجب ازالة النجاسة العرضية عنه لتصحيح التمسيل كما يجب في الجنب سيما مع ورود كون غسل الميت كغسل الجنابة فبعد التمسيل طاهر من الحدث والخبث ومع الثانية يؤثر التمسيل اثرين رفع الحدث وازالة الخبث المستند بالموت ويجب ازالة النجاسة العرضية قبل التمسيل المساوات غسل الميت مع غسل الجنابة ووجوب ازالة النجاسة عن بدن الجنب قبل الغسل وقوله في رواية الكاهلي ثم ابدء بفرجه بماء الصدر والحرص فاغسله ثلاث غسلات وفي رواية يونس و اغسل فرجه واتقه ثم اغسل رأسه بالرغوة وفي رواية علاء بن سيابة اذا سئل عن رجل قتل فقطع راسه في معصية الله اذا قتل في معصية الله يغسل اولامنه الدم.

فعلى كل حال لا يستتبع اشكالا الا ان الاظهر في النظر طهارة بدن الميت الادمى لقصور دلالة ما استدلوا به على النجاسة كما عرفت سيما مع قول الرضا اللؤلؤي في رواية فضل بن شاذان كان الغالب عليه النجاسة الا ان المخالفة مع هؤلاء الاساطين من المتقدمين والمتأخرين فيما اطبقوا عليه لا يخلوا عن الجرئة سيما مطابقة مع ما اطبقوا عليه مع الاحتياط الذي لا ينكر حسنه احد.

قال في المدارك قال جدى (قده) وهذ الاشكال منتف على قول السيد المرتضى د رضوان الله عليه لانه ذهب الى كون بدن الميت ليس بخبث بل الموت عنده من قبيل الاحداث كالجنابة فحينئذ تجب ازالة النجاسة الملاقية لبدن الميت كما اذا بدن الجنب هذا كلامه (ره) ومقتضاه انه لا يجب تقديم الازالة على الشروع في الغسل بل يكفى طهارة كل جزء من البدن قبل غسله وهو خلاف ما صرحوا به هنا مع ان في تحقق الخلاف في نجاسة بدن الميت نظراً فان المنقول عن المرتضى رضوان الله تعالى عليه عدم وجوب غسل المس لاعدم نجاسة الميت بل حكى المصنف في المعبر عنه في شرح الرسالة التصريح بنجاسته وعن الشيخ في الخلاف انه نقل على ذلك الاجماع انتهى ويمكن ذهاب السيد الى الطهارة ثم الرجوع وذهابه (قده)

الى النجاسة في شرح الرسالة او بالعكس فيصح نقل المحقق والشهيد الثاني قدس الله سرهما وكيف كان فالمانع من الذهاب الى الطهارة اطباقهم قدس الله اسرارهم على النجاسة مع حسن الاحتياط.

## التغسيل واجب كفائي

(التغسيل واجب كفائي)

ثم ان تغسيل الميت على المشهور فرض على الكفاية بمعنى وجوبه على الجميع وسقوطه بفعل البعض عنهم وعقاب الكل مع الترك لا صرف سقوطه عن الجميع بفعل البعض لا مكان سقوط الواجب لفعل المستحب فالمطلوب في الواجب الكفائي وجود المأمور به في الخارج من دون ان يلاحظ صدوره عن مأمور خاص حيث ان ايجاد المأمور المأمور به في الخارج ووجوده فيه يلاحظ فيه امران تحقق الفعل في الخارج واتصاف الفاعل به فالواجب العيني المقابل للكفائي يلاحظ فيه الامر ان التحقق والاتصاف معا والواجب الكفائي يلاحظ فيه التحقق لا الاتصاف وقد يلغى خصوصية الفاعل فالمطلوب تحقق المأمور به عن المكلف بالمباشرة او التسبب وبعبارة اخرى لا بد ان يكون التحقق من ناحية المكلف سواء اوجده بنفسه او بغيره بالامر او الالتماس او الاستيجار و هذا القسم يبرز بين القسمين فالقائل بالفرض الكفائي نظره مقصور بتحقيق المأمور به وتعلق الحكم على المأمورين لا بد ان يكون على حد سواء من دون ميز وخصوصية ومن هنا تقطن بعض الاصحاب بمنافات الوجوب الكفائي اولوية بعض المأمورين من الآخرين وحيث ان اولوية من هو اولى بالميراث من غيره باحكام الاموات وردت في الشرع ودلت الروايات باناطة جواز فعل غير الاولى بامر واذنه منع من الوجوب الكفائي وافتي بالوجوب على الولي. قال في الجواهر بعد ما استدلل للفرض الكفائي بالاجماع وعدم تعيين المباشر في الاخبار ولكن قديتخيل في بادي النظر ان ذلك كله مناف لما في كلام الاصحاب و اخبار الباب من ذكر الولي كقول المصنف هنا من ان اولى الناس به اى بال غسل

اولاهم بميراثه وكذا في الصلوة ثم شرع في نقل الاقوال والاستدلال بالروايات الدالة على اولوية الولي الى ان قال ووجه التنافي بين ذلك كله وبين ما قلناه من الوجوب الكفائي واضح اذ لا معنى لاناطة الواجب على بعض المكلفين والفرض انه مطلق لا مشروط وهو الذي اشار اليه الشهيد في الروض على ما حكى عنه تبعا للمحقق الثاني في جامع المقاصد حيث قال فيه واعلم ان ظاهر الاصحاب ان اذن الولي انما يتوقف عليها الجماعة لاصل الصلوة لوجوبها على الكفاية فلا يناط راي احد من المكلفين فلوصلوا فرادى بغير اذن اجزاء انتهى .

وهم وان ذكر ذلك في خصوص الصلوة لكنه لا يخفى عليك جريانه في غيرها من احكام الميت التي ادعى فيها الوجوب الكفائي من التغسيل ونحوه فقضية ذلك فيهما وجوب عدم اعتبار الاذن في صحة ما وجب كفاية من احكام الميت لما تقدم من التنافي ومن العجيب من الشهيد بعد ما سمعته منه في الروض قال في المسالك في المقام ولا منافاة بين الاولوية ووجوبه على الكفاية وكذا توقف فعل غير الولي على اذنه لا ينافي اصل الوجوب انتهى ولم يذكر وجه عدم المنافاة ولعله الذي اشار اليه في المدارك بعد حكاية كلام جده في الروض قال وقد يقال انه لا منافاة بين الوجوب كفاييا وبين اناطته برأي بعض المكلفين على معنى انه ان قام به سقط الفرض عن الجميع وكذا ان اذن لغيره وقام به ذلك الغير والاسقط اعتباره وانعقدت الصلوة جماعة وفرادى بغير اذنه انتهى.

وربما ظهر من الرياض متابعتة في ذلك ايضا كما عن الذخيرة وناقش فيه بعضهم بان البحث ليس في سقوط الفعل عن الغير اذا قام به الولي او نصب من قام به الولي ولا في سقوط اعتباره اذا امتنع عن الاذن والمباشرة انما البحث في ان المقتضى للوجوب الكفائي تعلق خطابه بجملة المكلفين على حد واحد وانه متى قام به بعضهم سقط عن الباقي ومقتضى اناطة الأمر به اختصاصه ومن قدمه بذلك وانه متى قيم بدون اذنه لم يكن مجزياً فالمنافاة بحالها حينئذ وكيف يتصور الوجوب المطلق على كل مكلف مع اشتراط صحة الفعل المكلف به بما ليس من قبله كالاذن

من شخص آخر ونحو ذلك نعم هو واجب مشروط فتأمل انتهى.

والتأمل في هذه المقالات والمنقولات يرشد المتأمل الى ان اناطة صحة فعل غير الولي باذنه ينافي كونهما في عرض واحد في توجه الخطاب اليهما وتعلق الوجوب بجملته المكلفين على حد واحد وعدم جواز فعل الغير وعدم صحته بغير الاذن لا يجتمع مع وجوبه عليه على حد وجوبه على الولي ومن الامور الغير الخفية على احد عدم ارتفاع المنافات المذكورة بالاجماع فلو فرض انعقاد الاجماع يكون اجماعاً على تحقق طرفي الضد.

قال في الجواهر بعد تلك المقالة بل لعله لذا وشبهه بالغ المحدث البحراني في حدائقه واخوه في احيائه في انكار الوجوب الكفائي على ساير المكلفين بل هو مختص بالولي نعم لو امتنع الولي مع عدم التمكن من اخباره اولم يكن ولي انتقل الحكم حينئذ الى المسلمين بالادلة العامة زاعماً ان ذلك هو الظاهر من الاخبار المتقدمة التي تعرض فيها لذكر الولي مضافاً الى ما عساه يشعر به زيادة على ذلك ما في رواية جابر عن أبي جعفر الله معاشر الناس لا الفين رجلا مات له ميت ليلاً فانتظر به الصبح ولا مات له ميت نهاراً فانتظر به الليل وما في صحيحته عنه ايضاً في المرثة توأم النساء قال لا الا على الميت الا اذا لم يكن احد اولى بها وما في صحيحته الأخرى عن الصادق انه سئل عن القبركم يدخله قال ذاك الى الولي انشاء ادخل وتر او انشاء ادخل شفعا الى غير ذلك مما ظاهره توجيه الخطاب بذلك كله من الواجب والمستحب الى الولي .

ثم ان الأول منهما بالغ في انكاره ذلك غاية المبالغة حتى قال انه وان اشتهر بينهم الا انه لا اعرف له دليلاً يعتمد عليه ولا حديثاً يرجع اليه كما ان الثاني تعجب الاصحاب كيف جمعوا بين القول بذلك وبين القول بالاولوية المذكورة سيما من في الغسل والصلوة مع توافقهما انتهى.

ويظهر من هذين المحققين انكارهما لا مكان الجمع بين الحكمين المتنافيين و من الاول ان الوجوب الكفائي لا دليل عليه بل الدليل على خلاف ذلك فرواية



جابر عن ابي جعفر التي هي من الاخبار النبوية ظاهره في اختصاص امر التجهيز بمن مات له الميت كما ان الصحيحين صريحتان في رجوع امر الميت الى وليه على ان امر كل شخص راجع اليه اولاً وبالذات ومع عدم قدرة ذلك الشخص على تنظيم امره لصغره او جنونه او مرضه او موته يرجع ذلك الامر الى اقرب الناس اليه فلو هيا الميت امر تجهيزه قبل موته بالوصية وتعيين مال يصرف فيه يتبع ومع عدم التعيين يرجع أمره إلى من هو اقرب اليه وانسب وهو الاولى به نعم للمشارع الأولى بانفس المؤمنين و اموالهم ايجاب امر التجهيز على غير الاقرب والانسب لكنه ما رد في الشرع هذا النحو من الايجاب بل ايد ما هو الاصلى العقلاني من رجوع امره الى اقرب المعبر عنه بالولى .

وما قيل من ان الظاهر من الاخبار ان مراد الشارع ابراز ذلك في الوجود الخارجي لا من مباشر معين حتى من اخبار الولاية معناه ما بينا من الغاء خصوصية المباشر وبروز الامر من شخص الولي بل وجوب بروزه في الخارج من ناحيته سواء كان بالمباشرة او بالالتماس او الامر و معنى امر ولى الميت غيره بامر التجهيز كون الغير منه بحيث يصح صدور الامر منه بالنسبة الى المأموربان كان ممن يجب اطاعته ولو بسبب الاستيجار فان اخذ الاجرة من الولي لفعل ما يجب عليه لا مانع منه بعد ما كان أمر الميت راجعا اليه وجوباً مع الغاء خصوصية المباشرة و انما يحرم اخذ الاجرة لعمل واجب على العامل.

ولا ينافي ما بينا من وجوب امره على الولي كون الولي احق بذلك من غيره لان الاقربية الى الميت له اثر ان احقية الاقرب عن غيره ووجوب الامر عليه كما ان التعبير في الاخبار بالامر والاذن ايضاً يؤيد الايجاب عليه لانه دال على شدة ارتباط امر الميت الى الولي بحيث لا بد ان يكون مختصاً به وقد اشتهر ان من له الغنم فعليه الغرم ومن لا غنم له لا غرم له فالمقام مقام اثبات حق ومنصب للولى والحق والمنصب يوجب رجوع الامر اليه بخصوصه لان لولى الميت على غيره ولاية وحق بحيث لو امره بامر من امور الميت لوجب عليه امتثاله ضرورة ان موت احد لا يجعل

لوليه ولاية على غيره.

والحاصل ان الاصل الاولى العقلاني رجوع امر كل فرد من افراد الانسان اليه ضراً ونفعاً ومع عجزه عن تنظيم امره يرجع الى اقرب الناس اليه وانسيبهم منه ولا يتجاوز عن هذا الاصل الا بامر من هو اولى بجميع الناس منهم باموالهم وانفسهم خالقهم تعالى شأنه وعظم شأنه فلا يصح القول بوجوب تجهيز الميت على غير وليه الا بعد ايجاب الشارع وليس في الاخبار ما يشعر بذلك بل الوارد فيها هو ما يوافق الأصل لما عرفت من الروايات الدالة على رجوع امر الميت الى وليه و يدل ايضاً على اختصاص الولي بامر ما روى الشيخ عن غياث بن ابراهيم الزرأمي عن جعفر عن ابيه عن علي قال يغسل الميت اولى الناس به .

والمناقشة في هذه الرواية من حيث السند مندفة بما بين في الجواهر وتوصيف ابراهيم بالزرأمي مع عدم ذكره بهذا الوصف في الرجال لا ينافي توثيقه بعد ما كان الراوى عنه الثقة الجليل عبد الله بن مغيرة الذي اجمعت العصابة بتصحيح ما يصح عنه وقال الصدوق في الفقيه قال امير المؤمنين يغسل الميت اولى الناس به او من يامر الولي بذلك.

وروى ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبدالله قال يصلى على الجنائز اولى الناس بها او يامر من يحب.

وروى احمد بن محمد بن ابي نصر عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله قال يصلى على الجنائز اولى الناس به او يامر من يحب ولا فرق بين الصلوة والتغسيل في الاختصاص والانتحصار.

وسيجيء في باب الصلوة على الميت ما يدل على تقدم الامام ا ونبين وجهه ونبين ايضاً وجه تقدم الزوج في الصلوة على الزوجة وساير احكامها بهذه الروايات تدل على ان امر الغسل والصلوة راجع الى ولي الميت بالمعنى الذي بينا من الغاء خصوصية شخص الولي و وجوب كونه من ناحيته وليس في اخبار اهل العصمة ما يدل على وجوب امر من امور الميت على غير الولي مع وجوده.

ص: 48

بل مع فقدته لان امر الميت مع فقد الولي يكون من الحسيات الراجعة امرها الى سلطان الاسلام ضرورة رجوع امر الرعية الى السلطان مع فقد الاقارب كرجوع مالها اليه عند فقد المناسب والمساسب ومع فقد السلطان او عدم بسط يده لانعزاله عن مقامه يرجع الامر الى اهل بلد الميت كما ان ماله أيضا يرجع اليهم ولا- يترك ملقى على الارض لمنافات ترك تجهيزه احترامه الواجب على غيره من المؤمنين كما ان ماله لا- يصرف في مصارف لا تعود عائده الى المؤمنين لأن المؤمن اخ المؤمن فحينئذ يكون الاخ في الدين قائماً مقام الاخ في النسب وقد ورد في روايات الارث انه كان على يقول في الرجل يموت وترك مالا- وليس له احد اعطى المال هشاريجه وفي رواية اخرى مات رجل على عهد امير المؤمنين ع لم تكن له وارث فدفع امير المؤمنين ميراثه الى همشريجه وفي حسنة الحلبي عن ابي عبد الله قال من مات وترك ديناً فعلى دينه والينا عياله ومن مات وترك مالا فلورثته و من مات وليس له موالى فماله من الانفال فالميت الفاقد للورثة اعنى الاولياء الذين عليهم تجهيزه يرجع امره الى السلطان رجوع امر الرعية الى السلطان ومع فقدته او عدم بسط يده لا يختل امره بحيث يترك سدى بل يرجع امره الى اخوتهم المؤمنين القائمين مقام السلطان في بعض الأمور الحسبية التي منها تجهيزات الميت الى ان يدفن وحينئذ يصيح القول بالوجوب الكفائي لان المؤمنين في عرض واحد بالنسبة الى الميت ولا يحتاج ثبوت الوجوب الكفائي الى دليل خاص بل يكفي في وجوب التجهيز على الجميع عدم تقدم بعضهم من بعض وحيث ان المقصود الاصلى تحقق امر التجهيز في الخارج يسقط فعل البعض عن الاخرين وما بينا من رجوع الأمر الى السلطان سيرة مستمرة في جميع الاول فترى الدولة تجعل مال الميت من رعيته اذا لم يكن له وارث في بيت المال و يأمر بتجهيزه من التغسيل والتكفين والصلوة عليه والدفن وان لم يكن له مال .

والى ما بينا ينظر ما فى الحدائق من انتقال الحكم انتقال الحكم مع فقد الولى الى المسلمين بالادلة العامة فهو قدس سره وان اهمل ذكر السلطان عند فقد الولى الا انه اصاب في ذهابه الى انتقال الحكم الى المسلمين بعد فقد الولى الا ان يكون مراده من فقد الولى هو الاعم من السلطان الذى هو ولى عام بالنسبة الى جميع المسلمين او يكون كلامه ناظراً الى زمن الغيبة مع عدم بسط يد نواب الامام العامة.

وكيف كان فيما ذهب اليه صاحب الجواهر قدس الله نفسه من نسبة قوله وقول اخيه الى الشذوذ بحيث لا يلتفت اليه للاجماع ليس على ما ينبغي ثم قال بعد نسبة قولهما الى الشذوذ مضافا الى ما يظهر من ملاحظة الاخبار ان مراد الشارع ابراز ذلك في الوجود الخارجي لا من مباشر بعينه حتى من اخبار الولاية ايضاً لتضمنها الاكتفاء بمن امره الولى بذلك المشعر بعدم ارادة وقوعه من خصوص الولى ويزيده وضوحاً خصوصاً حيث يفقد الولى شرط جواز المباشرة كما لو كان الميت امرئ والولى رجلاً لا يباشرها او بالعكس .

وفيه ان وجوب تنظيم امر الميت على الولى ليس معناه وجوب مباشرته ضرورة ان وجوب تغسيل الميت مثلاً على شخص ليس كوجوب الصلوة عليه والصوم بل معنى الوجوب هناكون هذا الامر بعهدته والوقوع من ناحيته ولو باستتجار الغير او الالتماس او الامر فهذه الكلام اجنبى عن المقام بل هو جواب لمن يدعى وجوب اقدام الولى بشخصه.

### عند غيبة الولى

( عند غيبة الولى )

واما مع غيبة الولى فان كان الانتظار لقدمه موجبا لهتك حرمة الميت لبعد المسافة فهى كفقده وان لم يكن كذلك و يمكن حضوره مع حفظ احترامه ينتظر لمجيئه والاقدام بامرهم ومع حضوره وامتناعه من الاقدام يجبره الحاكم ان كان ومع عدم حضور الحاكم او مع عدم بسط يده يكون وجود الولى كعدمه ويرجع الامر الى المؤمنين فيجب عليهم بالكفاية .

ص: 50

والحاصل من طول المبحث ان امر التجهيز راجع الى اقرب الناس الى الميت المعبر عنه بالولى لان معنى الولى هو المتصل بالشيء شدة الاتصال بل الاصل العقلى الأولى رجوع امر كل شخص الى نفسه فلو فرض امكان صدور امر التجهيز عن شخص الميت لكان هو اولى من غيره ولذا لو هيا لنفسه قبراً ممهداً لرقده او مكاناً معيناً لحفر قبره ليس لاحد من الاولياء وغيرهم تغير ماهياه ومهده كما ان تعيينه للكفن المخصوص بل الماء المعين للغسل نافذ لا يغير وحيث ان بعض الامور لا يمكن الا بعد الموت فلو اوصى بامر لا يجوز رده لان الامر امره ووجوبه على الولى لاتصاله به وقربه منه فلا يكون اولى منه نفسه.

وكذا لو اوصى الميت الى شخص بتجهيزه لا يجوز للولى مزاحمة الوصى اليه لانه قائم مقام الميت فيما اوصى اليه والميت ابصر بمنافعه ومضاره ووجوب التجهيز انما هو لاحترامه وحفظ شئونه وليس هذه الوصية غير مشروعة كي يتمسك بان ادلة الوصية تختصه بالنص والاجماع بالوصية المشروعة لعدم ما يمنع من مشروعيته سوى ما يتخيل من كون الولى اولى من غيره فى امر الميت وكون عمومات ولاية الاولياء رافعة لموضوع عموم حرمة تبديل الوصية ويندفع هذا التخيل بان ارجاع امر الميت الى الولى فى الشرع لاجل اتمام امر تجهيزه ورفع نواقصه واختلال امره حفظاً لاحترامه و شئونه وصوناً لرتبته عن الانحطاط و ابقاء لكرامته التي فى تعجيل تجهيزه ومع تعيين الميت الوصى لتجهيزه لا يبقى مورد لاقدام الولى ومنع الموصى اليه عما اوصى الميت اليه مخالف لاحترامه و اكرامه وتضييع لحقه فاللايق بالمقام ان يقال ان ايصاء الميت رافع لموضوع عمومات ولاية الولى.

و بتقرير اوفى واخصر ان عمدة فوائد التجهيز راجعة الى الميت والمشوبات المترتبة على الاقدام بامرهم انما هو لتعظيم الميت وتكريمه واولوية الولى عن غيره لقربه منه و شدة اتصاله به فهو مقدم على غيره لا الوصى القائم مقام الميت فتقديم الولى على الموصى اليه فى حكم تقديمه على الموصى و هو مخالف لاحترامه و اكرامه.

واما الولي الأولى من غيره فهو الأقرب الى الميت واشد اتصالا به لان معنى الولاء القرب فالقريب اولى من الاجنبي والاقرب أولى من القريب وآية اولو الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله ناسخة للتوارث بالهجرة والنصرة لدلالاتها على ان من كان اقرب الى الميت بالنسب كان اولى بالميراث وان الاقرب يمنع الابدع فمعنى قوله لا- يغسل الميت او يصلى عليه اولى الناس به ان الاقرب اليه لغسله ويصلى عليه وبعبارة اخرى الاولى بالميراث اولى بالاحكام فكل من يرث من الميت لا اولى ممن بين والطبقة الاولى اولى من الثانية و الثانية اولى من الثالثة الى ضامن الجريرة واما الامام فهو وارث من لاوارث له فرجوع المال اليه بعد فقد الوارث لاجل ان مال الرعية راجع الى السلطان اذا لم يكن له وارث كما ان امر تجهيزه راجع اليه عند فقد الوارث.

واما تعدد الورثة مع كونهم من طبقة واحدة يوجب تقديم الذكور على الاناث كتقديم الاب على الام والاخوة على الاخوات والاعمام على العمات و الاخوال على الخالات و تقديم الافضل على غيره كتقديم الاب على الابن والولد الاكبر على الاصغر والعم على الخال والاخ الاكبر على الاصغر وتقديم الأقوى في النسبة من الاضعف كتقديم الاخ من الابوين من الاخ من الاب او الام والاخ من الاب من الام .

و تقديم الأقرب من الطبقة الواحدة على غيره كتقديم الابن من ابن الابن والاخ من ابن الاخ والعم والحال من ابنيهما.

وتقديم الاصل في النسب من الفرع كتقديم الجد من الاخ لأن الجد مخرج لولد الولد واما الاخ فنسبته الى الاخ لاجل الاجتماع في البيت والنظر في صحيحة هشام بن سالم عن يزيد الكناسي عن أبي جعفر يزيد في الاطلاع في هذا الباب قال ابنك اولى بك من ابن ابنك وابن ابنك اولى من اخيك قال واخوك لا- بيك وامك اولى بك من اخيك لا بيك قال واخوك لا بيك اولى بك من اخيك لا بيك وامك اولى بك من ابن اخيك لا بيك قال وابن اخيك من ابيك

اولى بك من عمك قال وعمك اخوابيك من ابيه وامه اولى بك من عمك اخي ابيك من ابيه قال وعمك اخوابيك لايه اولى بك من عمك اخي ابيك من ابيه قال وابن عمك اخي ابيك من ابيه اولى بك من ابن عمك اخي ابيك لامي.  
والتأمل في هذه الصحيحة يرشد المتأمل الى معنى الاولوية.

## الزوج والزوجة

(الزوج والزوجة)

واما الزوجة فالاولى بها في احكام الاموات هو الزوج وليس تقدم الزوج على غيره من الاقرباء لاجل قربه منها بل لان الزوج في حكم المالك والزوجة في حكم المملوكة ومن المعلوم ان امر المملوك راجع الى المالك حياً وميتاً الى ان الى القبر فالقبر بمنزلة المسكن والكفن بمنزلة اللباس وسائر الاشياء بمنزلة النفقة ومع فقد الزوج يرجع امرها الى الاقرباء الأولى منهم فالأولى والراجع الى الزوج ليس صرف الاعمال بل يجب عليه جميع لوازم التجهيز من الاموال والاعمال سواء كان للزوجة مال ام لا واما الاقرباء فالواجب عليهم الاقدام في امر التجهيز من حيث العمل من مال الميت مع كونه نه ذا مال ومع فقد المال يعطى من بيت مال المسلمين لان امر افراد المسلمين راجع الى الدولة الاسلامية وبيت المال اعد لمصالح الأفراد.

ويدل على أولوية الزوج باحكام الزوجة عن الاقرباء موثقة اسحق بن عمار عن الصادق الله قال الزوج احق بامرته حتى يضعها في قبرها.

ورواية ابي بصير عن أبي عبد الله قال قلت له المرثة تموت من احق بالصلوة عليها قال زوجها قلت الزوج احق من الاب والولد والاخ قال نعم ويغسلها ورواية اخرى له عن ابي عبد الله قال سئلته عن المرثة تموت من احق ان يصلى عليها قال الزوج احق من الاب والاخ والولد قال نعم ولا يعارض هذه الروايات صحيحة حفص عن الصادق الا الله في المرثة تموت ومعها اخوها وزوجها ايهما يصلى

ص: 53

عليها قال اخوها احق بالصلوة عليها ولا رواية عبد الرحمن عن مولانا الصادق قال سئلته عن المرثة الزوج احق بها والاخ قال الاخ لموافقتهما لطائفة الرشد في خلافها ولاعراض الاصحاب عنهما ولا فرق بين الزوجة المدخول بها وبين غيرها لتحقق الزوجية فيهما والظاهر بقاء هذا الحكم في المطلقة الرجعية لما ورد من انها في حكم الزوجة واما المنقطة فمقتضى الاطلاق انها كالدائمة لعدم الفرق بينهما في نفس الزوجية كما ان غير المدخولة كالمدخولة لصدق الزوجة عليهما بلا تفاوت.

واما جواز تغسيل الزوج زوجته فلا ينبغى التوقف فيه ويكفي في الحكم بالجواز صدوره من امير المؤمنين عليه صلوات المصلين فبعد اقدامه على هذا الامر لم يبق مجال للتأمل فيه.

والتعليل بان الصديقة لا يغسلها الا الصديق لا ينافي اصل الجواز وعدم انكار من لا يعتقد هذه القضية عليه يكشف عن اشتهاار هذ الحكم في الصدر الاول فلولم يكن الجواز من البديهيات عند الاصحاب لا نكروا عليه التوغلهم في اظهار نقص له وتصلبهم في العناد بالنسبة اليه الا فصدور هذا الامر عنه في ذلك الزمان كاشف عن كونه من بديهيات الاسلام فلا وقع لما ورد من تقييد الجواز لعدم وجود المرثة كخبر ابي حمزة عن ابي جعفر لا يغسل الرجل امرئته الا ان لا توجد امرئة ومن التقييد بالسفر كخبر ابي بصير يغسل الزوج امرئته في السفر والمرثة زوجها في السفر اذا لم يكن معهم رجل لانهما محمولان على استحباب التماثل في الغاسل والمغسول كما ان تعليل غسل امير المؤمنين فاطمة يكونها صديقة لا يغسلها الا صديق لدفع توهم عدم مراعات الاستحباب في التماثل وان التماثل في الصديقة مقدم على التماثل في الذكورة والانوثة .

واما رواية زرارة عن ابي عبد الله الناهية عن غسل الرجل امرئته لانه ليس منها في عدة فمحمولة على النقية كما حكى عن صاحب المنتقى قدس سره لموافقتهما لاشهر مذاهب العامة وحملها الشيخ على انه لا يغسلها مجردة وحملها صاحب الوسائل على الكرامة والاول اشبه بالواقع وكون المرثة في العدة من الزوج ليس



هو المجوز لتغسيلها اياه كي يقال بعدم جواز تغسيلها اياها لعدم وجود العدة بل العدة تمنع عن جواز تزويجها بالغير واما ساير الاحكام من النظر والتغسيل فلا دليل على استنادها بالعدة لان المحرمية باقية بينهما من دون العدة على ان التكلم في اطراف هذا الحكم والبحث عنه بعد اقدم رئيس الاسلام مما لا ينبغي لاحد من المسلمين لان المعيار في الحل والحرمة هو فعل صاحب الشرع الا انور فتأثير العدة في الجواز وعدم تأثيرها فيه يعرف من فعل المعصوم فلا معنى للتمسك بما دل على ان الزوج لا يغسل الزوجة لعدم كونه في العدة منها بل يجب القول على عدم تأثير العدة في الجواز بعد ثبوت الفعل عن المعصوم.

وحيث ان المحرمية بين الشخصين حكم واحد الطرفين ولا يمكن التفكيك بين محرمية شخص من الاخر ومحرميته منه يجرى حكم الجواز الى المرثة فيجوز لها تغسيل الزوج لا لاجل ان الزوجة في عدة من الزوج بل لثبوت المحرمية بينهما وبقيائها بعد الوفاة لعدم كون الموت قاطعا للمعصمة والمستند هو فعل المعصوم وعدم انفكاك المحرمية عنهما ولا معنى للتمسك بالاستصحاب في المقام لان موضوع الاستصحاب هو الشك المفقود في المقام .

نعم لولم يدل دليل على البقاء بعد الموت وحصل الشك بكونه مزيلا للمحرمية ورافعاً للمعصمة صح التمسك بالقاعدة الشريفة اعنى الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع اى المزيل والحكم ببقاء العصمة ولا فرق في عدم جريان الاصل بعد وجود الدليل بين كون الدليل مطابقاً لمفاد الاصل وبين كونه مخالفاً له .

ويدل على بقاء العصمة صحيحة عيد بن مسلم عن مولانا الباقر ان امرئة توفيت ا يصلح لزوجها ان ينظر الى وجهها ورأسها قال نعم.

واما مضمرة الشحام الصحيحة عن رجل مات في السفر مع نساء ليس معهن رجل فقال ان لم يكن فيهن امرئته فليدفن بشيابه ولا يغسل وان كان له فيهن امرئته فليغسل في قميص من غير ان تنظر الى عورته فهي ايضاً تدل على بقاء العصمة وعدم النظر الى العورة ليس لانقطاع العصمة بل لمكان ركائته وكراسته كما ان الغسل

مع الثياب لاجل اكرام المغسول واحترامه فظهر ان القول بوجود كون التغمسيل من وراء الثياب في غير محله سواء كان المغسول الزوج او الزوجة كلما ورد في الاخبار من كون التغمسيل من وراء الثوب محمول على الاستحباب ورفع الركافة والكراهة بل هوليس من الاستجابات المصطلحة المقابلة للوجوب بل المقصود ان التغمسيل من وراء الثوب من العادات الحسنة لما فيه من اكرام الميت و احترامه والحاصل ان بقاء العصمة بين الزوج والزوجة بعد موت احدهما مما لا ينبغي الشك فيه بعد ما سمعت من فعل المعصوم .

و مقتضى بقاء العصمة عدم الفرق بين الزوج والزوجة لان العصمة حكم يتوقف ثبوته على الطرفين ولا يمكن التفكيك يكون احدهما واجداً للعصمة والاخر اجنبياً منه وبعض الاخبار صريح في جواز التجريد كقوله يلقي على عورتها خرقة وقوله انما يمنعها اهلها لفضيا وما دل على جواز نظر الزوج الى وجه الزوجة ورأسها .

بل رواية عبدالله بن سنان تدل على اولوية الزوجة عن ساير موالى الزوج حيث قال اذا مات الرجل مع النساء غسلته امرئته وان لم تكن امرئته معه غسلته اولاهن به وتلف على يدها خرقة .

والتغمسيل من وراء الثوب قد يكون مع لصوق الثوب ببدن الميت وقد لا يكون كذلك لان المقصود هو كراهة النظر لا كراهة التجريد ويرتفع الكرامة بان يغطى الميت بالثوب مرتفعاً عنه غير ملصق به فلو كان التغمسيل مع الصاق الثوب وصب الماء فوق القميص مثلاً فطهارة الميت بعد التغمسيل مما لا اشكال فيه لكنها هل لاجل عدم نجاسة الميت كى يكتسب الثوب النجاسة ثم سرايتها ببدن الميت كما قويننا فيما تقدم لعدم ما يدل على النجاسة اولاجل ارتفاع النجاسة عن الثوب بصرف الماء عليه من دون عصر جريانه مجرى ما لا يمكن عصره و مجرى الخرقة الساترة للعودة او للتفكيك بين الثوب وبين بدن الميت فى النجاسة والطهارة والحكم بطهارة الميت والنجاسة الثوب اولاجل عدم تنجس الثوب رأساً و ان قلنا بنجاسة الميت وسراية

نجاسته الى غير الثوب وجوه اظهرها (الاول) ( ثم الثانى ) ( ثم الرابع) واحوطها ( الثالث ) ولا منافات بين نجاسة الثوب وطهارة الميت فيحتاج تطهير الثوب حينئذ الى العصر .

قولقب هذا بالنسبة الى نجاسة الميت المستند الى الموت واما النجاسة الخارجة من الميت من البول والغائط فهى خارجة عن هذه الوجوه فانه يترتب عليها احكامها .

والمراد بالثياب الثياب المعهودة فلا تجب تغطية الوجه والكفين والقدمين لان هذه الاعضاء مما وضعت عنه الثياب واما الرأس فهو موضع للثوب وليس مما وضع عنه الثوب فيشملة الحكم واما تعميم الحكم على الوجه والكفين والقدمين فلا دليل عليه سيما مع ذكر القميص والدرع في الاخبار الظاهر في ارادة الثياب المعهودة ومقتضى اطلاق الروايات فى الزوجة عدم الفرق بين الدائمة والمنقطعة والمدخول بها وغير المدخول بها والمطلقة بالطلاق الرجعي في حكم الزوجة في جواز تغسيل الزوج لعدم استثناء ذلك عن عموم كونها زوجة حكماً فلومات الزوج وهى فى عدة الطلاق يجوز لها تغسيله لانها زوجته وتعدد عدة الوفاة واما اذا مات بعد خروجها عن العدة فهى كالمطلقة بايناً فهى اجنبية بالنسبة اليه وحكى عن الشهيد (قده) انه قال فى الذكرى لا عبرة بانقضاء عدة المرثة عندنا بل لو نكحت جاز لها تغسيله وان كان الفرض عندنا بعيداً انتهى.

ولعل نظره قدس الله سره ان الطلاق وان كان موجباً للفراق بين الزوج والزوجة الا انه ليس كالفسخ فى ايجاب الفراق لان الفسخ عبارة عن حل عقدة الزوجية الحاصلة بين حبلى الزوج والزوجة والطلاق عبارة عن جعل الحبل على غارب الزوجة فيبقى بين الزوج والزوجة علقه ضعيفة تؤثر في بعض الموارد فالطلاق ليسوا باحرار خالصة فى الحرية بل يبقى فيهم شائبة من العبودية والزوجة المطلقة وان باينت عن الزوج بحيث يتزوج بزواج آخر الا ان العلقه ما ارتفعت كارتفاعها بالفسخ لعدم اغلال العقدة وجعل الحبل على عاتق الزوجة وغاربها واثر هذه العلقه الضعيفة الباقية جواز تغسيلها اياه ولا يرتفع ايضا بموت احدهما ولا منافات بين بقاء

هذا الاثر وصحة ازدواج الزوجة بزواج آخر وصحة ازدواج الزوج بالرابعة او اخت الزوجة.

وهذا معنى دقيق يدرك بعد التأمل التام الا ان مقتضى صحة هذا المعنى عدم الفرق بين اقسام الطلاق لان للطلاق حقيقة واحدة فاقسام الطلاق ليست بحقايق مختلفة.

وبيان اوضح الزوجية علقه حاصلة من المقدمه فهى عقدة بين حبلى الزوج فيما يلى الزوج بيده والطرف الاخر متصل برقبة الزوجة فانها مملوكة للزوج في جهة خاصة والفسخ حل لهذه العقدة فاذا وقع الفسخ لم يبق ربط بينهما واما الطلاق فليس حلا للعقدة بل جعل للحبل على عاتقها من دون حل العقدة فحبل الزوج على عاتقها بعد الطلاق ولهذا لحبل اثر بعد الطلاق ولا ينافي نكاحها لان النكاح من آثار انقطاع الحبل من يد الزوج وتخليته طريقها وجعلها مطلق العنان وفي ادراك هذا المعنى غموض وصعوبة فتجوز الشهد تغسيلها اياه بعد النكاح ناظر الى ما بيناه عندنا وقوله قدس سره مشعر باتفاق الامامية وبعد الفرض في زمان الشهد (ره) معلوم ولكن في هذا الزمان لا بعد لهذا الفرض حيث شاع ابقاء الميت مدة مديدة لغرض من الاغراض وما استشكل بعض المتأخرين بانها حينئذ اجنبية في غير محله لما عرفت من عدم انقطاع العصمة بالموت والطلاق بحيث يحرم عليها تغسيله وخروج العدة لا يؤثر فى الاجنبية فان عدة الوفاة شرعت لاحترام الميت في تلك المدة لا لصيرورتها اجنبية بعد انقضاء العدة.

والحاصل ان بعد ما تحققت الزوجية بين الزوجين لا يرتفع آثارها اجمع الا بالفسخ الذى هو حل للمعقد وازهاب للمزوجة واما الطلاق والموت فليسا كالفسخ رافعين لجمع آثارها لانهما لم يذهبا بها رأساً لما بينا ان الطلاق ليس حلا للعقد بل جعل للحبل على غارب الزوجة واما الموت فلا يفرق بين الزوجين لبقاء الزوجية بعده ونكاح الاخت والرابعة لاين فى بقاء الزوجية بين الزوجين مع موت احدهما لان حرمة نكاح الاخت والرابعة من احكام الاحياء فيحرم الجمع بين

الاختين مع حيوتهما وكذا يحرم نكاح الخامسة مع حيوة الاربع لا مطلقا في الموضعين و حيث ان الموت والطلاق رافعان لما هو العمدة من احكام الزوجية حل للزوج نكاح الاخت والرابعة وللزوجة ان تنكح زوجاً غير الميت و هذه الحلبة لا تنافى بقاء بعض احكام الزوجية كتغسيل كل منهما الاخر ونظر الزوج الى الزوجة بعد الموت وبالعكس.

## واما المحارم من الاقارب

(واما المحارم من الاقارب)

فيغسلون الاقارب مع الاحتراز عن النظر الى ما لم يكن له النظر في حيوته اعضاء المحرم لا يجوز النظر اليه للمحرم ولا يتبدل حرمة النظر في زمن الحيوة الى الجوار بعد الموت كما ان الجواز ايضاً لا يتبدل الى الحرمة وفي حكم النظر في ازوم الاحتراز وعدمه بالنسبة الى اعضاء الميت مس بشرته لان الاعضاء مختلفة في جواز المس وعدمه كالنظر فلما ورد في الاخبار من الستر ولف اليد الخرقه او القائها على العودة ينظر الى هذا المعنى فاحكام المحارم بالنسبة الى النظر لا تختلف في الحيوة وبعد الموت وكذلك لمس الاعضاء .

روى زيد الشحام قال سئلت ابا عبدالله عن امرئة ماتت وهي في موضع ليس فيهم امرئة غيرها قال ان لم يكن فيهم لها زوج ولا زورحم دفنوها بثيابها ولا يغسلونها وان كان معهم زوجها او زورحم لها فيغسلونها من غير ان ينظر الى عورتها فيحتمل عود ضمير ينظر الى زورحم ومع شمول النهي عن النظر الزوج يكون بالنسبة اليه الكرامة والنسبة الى ذى رحم الحرمة قال وسئلته عن رجل مات في السفر مع نساء ليس فيهن رجل قال ان لم يكن له فيهن امرئة فليدفن في ثيابه ولا يغسل وان كان له فيهن امرئة فليغسل في قميصه من غير ان تنظر الى عورته .

و موثقة سماعة عن رجل مات وليس عنده الا نساء قال تغسله امرئة ذات محرم منه وتصيب النساء عليه الماء ولا يخلع ثوبه ويمكن ان يكون النهي عن خلع الثوب لحضور النساء غير المحرم والا مر بكون الغسل في القميص من غير النظر الى العورة لان غير الزوجة ليس لها النظر الى العورة وان كانت من المحارم واما

بالنسبة الى الزوجة فلرفع الكرامة وقد قدمنا ان ما ورد في الاخبار من كون التمسيل من وراء الثوب محمول على الاستحباب ورفع الركافة والكرامة فحرمه النظر والمس بعد الحيوة تابعة بحر متهما في زمن الحيوة.

## عند فقد المماثل والمحرم

( عند فقد المماثل والمحرم )

ويستفاد من الاخبار المذكورة سقوط الغسل عند فقد المماثل والمحرم لقوله فليدفن في ثيابه وقوله الدفنوها بثيابها ولا يغسلونها فالامر بالدفن والنهي التمسيل يكشف عن وجوب الدفن وعدم جواز الغسل.

وفي المقام روايات ضعيفة تدل على الجواز ففي رواية ابي حمزة لا يغسل الرجل المرثة الا ان لا توجد المرثة وفي رواية ابن سنان عن مولانا الصادق المرثة اذا ماتت مع الرجال فلم يجدوا امرئة تغسلها غسلها بعض الرجال من وراء الثوب ويستحب أن يلف على يديه خرقة.

ورواية جابر عن أبي جعفر في رجل مات ومعه نسوة ليس معهن رجل قال يصيبين عليه الماء من خلف الثوب ويلفنه في اثوابه من تحت الستر ويصلين عليه صفاً والمرثة تموت مع الرجال ليس فيهم امرئة قال يصبون عليه الماء من خلف الثوب ويلفونها في أكفانها ويصلون ويدفنون.

ورواية ابي بصير عن الصادق اذا ماتت المرثة مع قوم ليس فيهم محرم يصبون عليها الماء صباً ورجل مات مع نسوة ليس فيهن له محرم فقال ابو حنيفة يصبون عليها الماء صباً فقال بل يحل لهن ان يمسن منه ما كان يحل لهن أن ينظرن اليه وهو حي فاذا بلغن الموضع الذي لا يحل لهن النظر اليه ولا مسه وهو حي صبين عليه الماء صباً ورواية زيد بن علي عن أبيه عن آبائه عن علي إذا مات الرجل في السفر مع النساء ليس فيهن امرئته ولا ذو محرم من نسائه يوزروا به الى الركبتين ويصيبين عليه الماء صباً ولا ينظرن إلى عورته ولا يمسنه بأيديهن ويطهرنه

قال شيخنا الانصاري (قده) وهذه الروايات ضعيفة السند مع قصور دلالة بعضها ومع ذلك فالكل قابل للحمل على الاستحباب كما عن الاستبصار وزيارات التهذيب وربما يستشكل في ذلك ايضاً من جهة النهي عن التغمسيل والأمر بـدفن الميت كما هو في ثيابه لكن الاشكال في غير محله لعدم دلالة الادلة السابقة على الحرمة نعم ينبغي تقييده بما اذا لم يستلزم نظراً أو مساً محرماً.

وفيه ان النهي بعد ما لم يدل على الحرمة وقيل بالجواز يجب التغمسيل لان الغسل واجب و مع عدم دليل على الحرمة يبقى على وجوبه فلا معنى للجواز بالمنارقت لا اريا ابطال ال مالا والاستحبات لا مورد له.

ويمكن حمل النهي عن التغمسيل على النهي على التغمسيل الخاص اعنى تغمسيل المماثل والمحرم فالاجنبى يصب الماء اذا لم يكن مماثلاً والمحرم والمماثل يغسلان كاملاً وان ابت الادلة الناهية عن هذا لحمل فلا مناص من طرح هذه الروايات الا ان الرواية الأولى ليست بصريحة في غسل الرجل الاجنبى المرثة مع عدم وجود المرثة لاحتمال ان يكون المراد مراعات التماثل في الغاسل والمغسول وتقدم المماثل المحرم استحباباً وكذلك الرواية الثانية مع كون الغسل من وراء الثياب مستحباً كاستحباب لف الخرقة على يديه بل فيها نحو من الصراحة في كون الغاسل المحرم لقوله ع ويستحب الخ لعدم جواز مس الاجنبى.

أما رواية أبي بصير فبالطرح اولى مع قطع النظر عن مخالفتها مع النهي عن التغمسيل لما فيها من تحليل مسهن ما يحل له النظر واما رواية جابر وزيد بن على فيمكن العمل بهما بحمل النهي عن التغمسيل على التغمسيل الذي لا مانع منه كتغمسيل المماثل والمحرم وحينئذ فصب الماء خلف الثوب يجب على الاجانب ما لم يستتبع النظر المحرم او المس.

و اما الروايات الدالة على وجوب التيمم او وجوب تغمسيل مواضع التيمم حتى باطن الكفين او غسل مواضع الوضوء او غسل الكفين من الميت وان كانت في غاية الشذوذ بحيث لم يعمل بها احد الا ان العمل ما لم يستلزم محرماً موافق للاحتياط.

الا ان الرواية الدالة على وجوب التيمم موافقة لما حكى عن ابي حنيفة ووقع اتفاق الاصحاب على نفيها على ما حكى الانصاري (ره) عن التذكرة وظاهر الخلاف.

واما مع وجود المماثل والمحرم كليهما فالانساب تغسيل المماثل مع جواز تغسيل المحرم والنهي عن غسل الرجل المرثة ما دام وجود المرثة محمول على الكراهة .

واما الخنثى المشكل فلا يجوز لها تغسيل غير المحارم لانها كالرجل بالنسبة الى المرثة و كالمرثة بالنسبة الى الرجل فلا يتحقق التماثل بينها وبين احد من الرجل والمرثة والاختلاف بينها وبين خنثى اخرى في الجهتين لان كلا منهما فيها جهتان الذكورة والانوثة فلا يجوز لغير المحرم تغسيلها ايضاً.

### ولا يعتبر التماثل

( ولا يعتبر التماثل )

بين الغاسل والمغسول اذا كان الثاني ذكراً غير متجاوز عن ثلث سنين فتغسله النساء وورد هذا لتحديد فيما رواه الكليني باسناده عن ابي النمير مولى الحارث بن المغيرة المنقري قال قلت لابي عبد الله حدثني عن الصبي الى كم تغسله النساء فقال (ع) الى ثلث سنين وهذه الرواية وان كان في سندها ضعف الا انها لامعارض لها ولم يردها احد من الاصحاب قال في التذكرة اجمع العلماء على ان للنساء غسل الطفل مجرداً من ثيابه وان كان اجنبياً اختياراً واضطراً ولان المرثة تربيته ولا تنفك الاطلاع على عورته لكن اختلفوا في تقديره .

فلعلمائنا قولان قال الشيخ يغسل ابن ثلث سنين وهو اولى لقول ابي عبدالله عليه السلام وقد قيل له حدثني الى هذه الرواية فضعفها منجر بعمل الاصحاب وبها يقيد اطلاق ما رواه عمار الساباطي عن ابي عبدالله (ع) انه سئل عن الصبي تغسله امرئة فقال انما تغسل الصبيان النساء وعن الصبية تموت فلا تصاب امرئة تغسلها قال ويغسلها رجل اولى الناس بها ويستفاد من ذيل رواية عمار حكم تغسيل الرجل



الصبيبة بنحو الاجمال فان اولى الناس بها اعم من المحرم وغيره كما ان الصبيبة اعم من المتجاوزة عن ثلث سنين وغير المتجاوزة وغير البالغة الى هذا الحد ولا يمكن رفع الاجمال ببيان رواية ابي النعمير لا مكان اختلاف البنت والابن في حكم الغسل فالقدر المتيقن واقل من ثلث سنين .

واما ما روى ان الجارية تموت مع الرجل فقال اذا كانت بنت اقل من خمس سنين اوست سنين دفنت ولم تغسل فالظاهر ان لفظ اقل وهم من الراوى كما ذهب اليه ابن طاوس على ما نقل عنه قال لفظ اقل هنا وهم واصله اكثر وحينئذ فمعنى الرواية ان الجارية لم تغسل بعد خمس سنين مع الرجل الاجنبي فتبقى فيما بين الثلث والخمس لا حكم لها ويمكن ان يقيد جواز الغسل بين الثلث والخمس بالاضطرار وقبل الثلث الى الثلث يحكم بالجواز من دون قيد الاضطرار .

## واما التماثل في الاسلام

( واما التماثل في الاسلام)

فمقتضى القواعد وجوبه لان وجوب تغسيل الميت لا يعم الكفار ولا يصح منهم لانه عبادة مشترط صحتها بقصد القربة وهو لا يمكن من المنكرين لدين الاسلام سيما المنكرين للمبدء والمعاد واما اهل الكتاب وان لم يكونوا من المنكرين للمبدء والمعاد الا انهم لا نكارهم للاسلام لا يمكن لهم قصد القربة في العمل بحكم من احكامه ويمنع من صحة تغسيلهم ايضاً عدم طهارتهم فلا يمكن لهم تطهير الميت بناء على القول بنجاستهم لتنجس الميت بمباشرة النجس في التغسيل .

ولك ان تصور كيفية فى التغسيل لا توجب نجاسة الميت بجعله فى الجارى او الكر وتنظيفه باحدهما ثم قطع الماء عنه وابقائه الى ان ينشف او نشفه بما لا يوجب سراية المنشف اليه اوستره ونشف غيره بالستر وان تقول بان كتابي الغاسل منزل منزلة الآلة للمسلم الأمر له بالغسل ويقصد الامر القربة فكانه غسل الميت بهذه الآلة و لكن التصوير المذكور فى غاية العسرة وآلية الكتابي تنافى استقلاله فى الاعتماد والقصد .

ان قلت ان النجاسة والطهارة من الاحكام الوضعية المجعولة في الشرع وكذا سرية النجاسة وتنجس الطاهر من النجس بالملاقات فيمكن في الشرع تخصيص مورد من الموارد بعدم التنجس بملاقات النجس كما خصص بعض الاشياء بالنجاسة والاخر بالتنظيف فلم لا يجوز تخصيص الميت بعدم التنجس بملاقاته بنجاسة مخصوصه في حالة خاصة والاكتفاء بقصد المسلم ونيته بفعل الكتابي بتنزيله منزلة الآلة للمسلم فان صحة هذه الافعال وبطالها يتوقفان على تصحيح الشارع وابطاله فبعد ورود الرواية بصحة تغسيل الكتابي الميت المسلم وجوازه عند فقد المسلم الحي لا يكون لاحد انكاره والحكم ببطالان التغسيل .

والحاصل ان تغسيل الكتابي الميت المسلم ليس مما يمتنع جوازه في الشرع عقلا بل يتوقف جوازه ورود الاذن من الشارع.

وقد روى الكليني رضوان الله عليه في كتابه الكافي باسناده عمار بن عن موسى عن ابي عبد الله انه سئل عن الرجل المسلم يموت في السفر وليس معه رجل مسلم ومعه رجال نصارى وسعه عمته وخالته مسلمتان كيف يصنع في غسله قال تغسله عمته وخالته في قميصه ولا تقربه النصارى وعن المرثة تموت في السفر وليس معها امرئة مسلمة ومعها نساء نصارى وعمها وخالها مسلمتان قال يغسلانها ولا تقربها النصرانية كما كانت المسلمة تغسلها غيرانه يكون عليها درع فيصب الماء من فوق الدرع قلت فان مات رجل مسلم وليس معه رجل مسلم ولا امرئة مسلمة من ذى قرابته ومعه رجال نصارى ونساء مسلمات ليس بينه وبينهن قرابة قال يغتسل النصراني ثم يغسله فقد اضطر وعن المرثة المسلمة تموت وليس معها امرئة مسلمة ولا رجل مسلم من ذوى قرابته ومعها نصرانية ورجال مسلمون ليس بينها وبينهم قرابة قال تغتسل النصرانية ثم تغسلها وعن النصراني يكون في السفر وهو مع المسلمين فيموت قال لا يغسله مسلم ولا كرامة ولا يدفنه ولا يقوم على قبره .

وروى الصدوق والشيخ رضوان الله عليهما باسنادهما عن عمار بن موسى عن ابي عبد الله مثل رواية الكليني (ره) وروى الشيخ رضى الله عنه باسناده عن زيد

بن علي عن آبائه عن علي قال اتى رسول الله نفر فقالوا ان امرئة توفيت و ليس معها ذو محرم فقال الله كيف صنعتم فقالوا صببنا عليها الماء صباً فقال او ما وجدتم امرئة من اهل الكتاب تغسلها قالوا لا قال صلى الله عليه وآله افلا تيمموها.

فهاتان الروايتان تدلان على جواز تغسيل الكتائبي والكتابية المسلم والمسلمة.

قلت ضعف الروايتين يمنع من العمل بهما ورفع اليد عن القواعد الكلية فان الفطحية والزيدية خارجتان عن الطريقة المستقيمة وعمار بن موسى ممن يجتهد ويجعل رايه جزءاً للرواية ولذا لا يعمل الاصحاب بما انفرد من الروايات والانحراف عن الطريقة الحققة مما يسلب الاطمينان عن المنحرف سيما فيما انفرد به.

وقال المحقق (قده) في المعتبر اذا مات الرجل بين نساء اجانب ورجال كفار ولا مسلم فيهم او المرئة بين رجال اجانب ونساء كافرات ولا مسلمة فيهن قال الشيخان يامر المسلمة او المسلم الرجل الكفار او النساء الكافرات بالاغتسال ثم يغسل المسلم او المسلمة واحتج في التهذيب لذلك بما رواه عمار بن موسى عن ابي عبدالله قلت ان مات مسلم الى آخر الرواية التي مر ذكرها ثم قال وفي رواية سعد بن عبدالله عن ابي الجوزاء عن الحسين بن علوان عن عمرو بن خالد عن زيد بن علي آباءه عن علي قال اتى رسول الله نفر الى آخر الرواية المذكورة ثم قال ووجه دلالة هذا الحديث انه نبه على جواز تغسيل امرئة من اهل الكتاب لها فكان جائزاً ثم قال وعندى في هذا توقف والاقترب دفنها من غير غسل لان غسل الميت يفتقر الى النية والكافر لا يصح منه نية القربة.

واما الحديثان فالاول رواه الحسن بن علي بن فضال عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار بن موسى والسند كله فطحية وهو مناف للاصل والحديث الثاني رجاله زيدية وحديثهم مطرح بين الاصحاب.

هذا البيان كاف لنفى الجواز.

وقال شيخنا الانصاري (قده) عند شرح قول العلامة وتامر المرئة المسلمة مع

فقد المسلم وذات الرحم الكافر بالغسل ثم بتغسيل الميت وكذا الاجنبي كما عن الاسكافي والصدوقين والشيخين وسالار وابن حمزة وابن سعيد بل هو المشهور كما صرح به جماعة وعن الذكرى انى لا اعلم في الحكم مخالفا سوى المحقق بل وعن التذكرة نسبتة الى علمائنا لروايتى عمار الساباطى وزيد بن على وهذا الحكم لا يخلو من اشكال لمخالفته للقواعد وعدم الوثوق بالروايتين وعدم تعرض كثير للحكم الظاهر في رجوعهم فى المسئلة الى عمومات اعتبار اسلام المغسل و من هنا توقف المحقق وحكم بالدفن لغير غسل وحكى ذلك عن ظاهر الشهيدين والمحقق الثانى والمحقق الاردبيلي وصاحب المدارك ومحشيه وصاحب الحدائق لكن الأقوى فى النفس الاول بحصول الظن لصدق الروايتين واشتغالهما بين ارباب الحديث ولا يقدر مخالفتها للقواعد من جهة اعتبار النية فى الغسل بناء على اعتبارها فيه ومن جهة نجاسة الكافر المتعدية الى الميت وكيف كان فهو احوط سيما اذا تمكن المسلم من امر الكافر باغتساله فى الماء الكثير والجاري بحيث لا يلزم نجاسة

الميت انتهى .

وانت خبير بان الراوى اذا لم يكن من اهل الطريقة الحقة لا يحصل الوثوق والاطمينان بروايته مع انفراده بتلك الرواية واشتغالهما بين ارباب الحديث لا يرفع ضعفهما الذى معلول من انحراف الراوى على ان الكافر الذى لا يعتقد بحقانية الاسلام لا تظمن النفس باتيانه على الوجه الذى يعلمه المسلم فلا يحصل اليقين بانغساله الميت بالغسل المطلوب فى الشرع وعدم استلزامه تغسيل الكافر نجاسة الميت بعيد فى الغاية وحكمه (فده) بكونه احوط ليس على ما ينبغي لان الروايتين ان كانتا مما يجب العمل بهما فمفادهما وجوب الامر وان لم تكونا مما لا يعمل بهما فالاحوط عدم الأمر به لاستلزامه تنجس الميت.

لكن التأمل التام يقتضى الحكم بوجوب امر الذمى بل الكافر الاعم منه ان قيل بعدم نجاسة الغاسل وكونه كالألة للمسلم الأمر له بالغسل او فرض غسله و اجتماع الغسل مع عدم السراية لاجل العمومات لا لاجل هاتين الروايتين الماعرفت

ص: 66

سابقاً من ان معنى وجوب الغسل على الولي او على من يجب تحققه من ناحيته لا مباشرته بنفسه فيجب على الولي ايجاد الغسل في الخارج مهما امكن فمع طهارة الغاسل او فرض امكان عدم سراية النجاسة بايجاد الغسل مع عدم لزوم مباشرة الغاسل بالنية وكونه كالالة للمسلم يجب الامر من الولي لانه حينئذ قادر على ايجاد الغسل المطلوب في الشرع وبهذا البيان يظهران تخصيص الحكم بالذمي لكونه على خلاف القاعدة فيقتصر على مورد النص لا معنى له لان هذا التخصيص يصح اذا كان المدرك للحكم هو هاتين الروايتين وكونه على خلاف القاعدة واما اذا كان المدرك هو العمومات بتقرير ما ذكر لا يكون الحكم على خلاف القاعدة.

قال في المدارك بعد ذكر الروايتين وهما ضعيفتا السند جداً ومن ثم توقف في هذا الحكم المصنف في المعتمد واستترب الدفن من غير غسل لان الغسل مفتقر الى النية والكافر لا تصح منه نية القرية والحق انه متى ثبت نجاسة الذمي او توقف الغسل على النية تعين المصير الى ما قاله في المعتمد وان توزع فيهما امكن اثبات هذا الحكم بالعمومات لا بهذين الخبرين وهذه المقالة في غاية الصحة والامتانة .

وسيجئ في محله ان نجاسة الذمي فضلاً عن الكافر الغير الكتابي مما لا اشكال فيها فلا مناص عما استترب المحقق في المعتمد من الدفن بلاغسل .

ولا يجوز للمسلم أن يغسل الكافر سواء كان من اهل الكتاب اولم يكن وسواء كان كافراً أصلياً أو مرتداً فطرياً او ملياً مع عدم التوبة لان الغسل من العبادات الموظفة في الشرع فلا يجوز ما لم يرد تجويزه من الشارع بل يكون بدعة وللايات الناهية عن اتخاذ الكفار اولياء وعن توليهم لان التمسيل من آثار التولى ولاجماع الامامية باسرههم ولما روى عمار بن موسى الساباطي عن ابي عبدالله الا انه سئل عن النصراني يكون في السفر و هو مع المسلمين فيموت قال لا يغسله مسلم ولا كرامة ولا يدفنه ولا يقوم على قبره وان كان اباه ولا يكفى في جواز الغسل ووجوبه اظهار الميت الشهادتين اذا علم كونه من احدى الفرق الباطلة كالخوارج والنواصب والغلاة والمجسمة ومنكرى ضرورى من ضروريات الاسلام كالصلوة والصوم والزكوة

والحج فان وجوبها ضرورى فى الدين فمن انكرها او بعضها فهو كافر كما ان الفرق المذكورة كفار و ان اظهروا الشهاداتين .

وكل من خالف امير المؤمنين وقاتله كمعاوية واصحابه و طلحة و زبير و اصحابهما من الكفار لعدم امكان كون الشخص مسلماً لله تعالى و حرباً لحجته ولا اثر لشهادة هؤلاء بالالوهية والرسالة لان من قاتل مع أمير المؤمنين او احد من اولاده من ائمة المسلمين فقد قاتل مع الله ورسوله لانهم سلام الله عليهم منزلون منزلة الرسول الله الذى محاربه محارب الله تعالى .

فكل فرقة من الفرق المذكورة من الخوارج و ان اشتهر اطلاق الخوارج على من خرج على على امير المؤمنين فالنا كثون والفاسطون والمارقون فى حكم واحد وفي حكمهم من خرج على ابي عبد الله الحسين لانهم بمحاربتهم الحسين حاربوا الله ورسوله و منكر ضرورى الدين ليس من اهل ذلك الدين لان ضروريات الدين لا يخفى على اهله فالمنكر ليس من اهل هذا الدين ويدل على كون اتباع معاوية وطلحة و زبير خوارج كفار لا يجوز غسلهم للمسلم ما روى فى الاحتجاج عن صالح بن كيسان قال لما قتل معاوية حاجر بن عدى و اصحابه حج ذلك العام فلقى الحسين بن على فقال يا ابا عبد الله هل بلغك ما صنعنا بحاجر بن عدى و اصحابه و اشياعه و شيعة ابيك قال لا و ما صنعت قال قتلناهم و كفناهم و صلينا بهم عليهم فضحك الحسين ثم قال خصمك القوم يا معاوية لكنا لو قتلنا شيعةك ما كفناهم ولا صليناهم ولا قبرناهم الحديث .

فقوله ع خصمك القوم يا معاوية معناه ان فى التكفين والصلوة دلالة على اسلامهم وعدم جواز قتلهم وقوله لكنا الخ يدل على ان معاوية و اتباعه كفار لا يجوز تغسيلهم ولا تكفينهم ولا الصلوة عليهم ولا دفنهم لافساق مسلمين لان المسلم الفاسق ما لم يبلغ الفسق الى حد الكفر يغسل ويكفن ويصلى عليه .

واما المخالف الذى يقدم الخلفاء الثلاثة على امير المؤمنين فى الخلافة و يعتقد خلافته بعد الثلاثة فمن اعتقد بكفره لم يجوز للمؤمن غسله كالمفيد رضوان

الله عليه قال في المقنعة ولا يجوز لاحد من اهل الايمان ان يغسل مخالفا للحق في الولاية ولا يصلى عليه الا ان تدعوه ضرورة الى ذلك من جهة التقية فيغسله تغسيل اهل الخلاف ولا يترك معه جريدة واذا صلى عليه لعنه في صلواته و لم يدع له فيها وقال الشيخ في التهذيب فالوجه فيه ان المخالف لاهل الحق كافر فيجب ان يكون حكمه حكم الكافر الا ما خرج بالدليل واذا كان غسل الكافر لا يجوز فيجب ان يكون غسل المخالف ايضاً غير جائز واما الصلوة عليه فيكون على حد ما كان يصلى النبي و الائمة على المنافقين.

ثم استدل على عدم جواز غسل الكافر باجماع الامة ورواية عمار بن موسى ابي عبد الله التي مر ذكرها.

وكلام الشيخين يدل على انهما يعتقدان كفر المخالف وان عدم تجويزهما للمؤمن غسله لكفره و لم يستدلا على كفره بدليل و استدل بعض المتأخرين على كفره بان اصول الدين خمسة التوحيد والنبوة والامامة والعدل والمعاد والمخالفون منكرون للامامة باسرههم و بعضهم ينكر العدل ايضاً و يمكن الاستدلال على قول ستمالة العـ المفيد رضوان الله عليه بان المخالفين منكرين بضرورة من ضروريات الدين اعنى الولاية لان النبي الا لله نص في ملا من اصحابه الذين يزيدون على سبعين على امامة على و وجوب ولايته و اخذ منهم البيعة له فلم يبق المسلمين من الحاضرين في ذلك المكان والغائبين منه الا ثبت له هذا الامر و علم بامامته و وجوب ولايته علماً ضرورياً لا يتطرق فيه الشبهة فانكروا هذا الامر المعلوم بالعلم الضروري فكان امر الولاية والامامة والامارة في ذلك الزمان اوضح امر الصلوة والصيام وسائر ضروريات الدين لتبليغه صلى الله عليه وآله هذا الامر بابلغ بيان فمن يحكم بكفر من ينكر الصلوة والصيام وسائر ضروريات الدين يجب عليه ان يحكم بكفر منكر الامامة والولاية لان هذا لا سرايه من تلك الامور وأكد الله عند النبي .

ومن لم يعتقد بكفره يجوز الصلوة عليه وغسله ودفنه وسائر تجهيزاته مع

الفرق في كفياتها ويستدل المجوز للغسل بكونه مسلماً في المشهور فيشملة عموم ما دل على وجوب تغسيل كل مسلم من الاجماع والنصوص مثل قوله اغسل كل الموتى الغريق واكيل السبع الامن قتل بين الصفيين وقوله غسل الميت واجب وعموم ادلة وجوب الصلوة على كل مسلم بضميمة عدم القول بالفصل وما دل على وجوب تجهيز الميت الذي قذفه البحر الى الساحل .

ولا يخفى على المتأمل الماهر عدم دلالة ما ذكر على التجوز اما على القول بعدم كونه مسلماً فظاهر فان الاستدلال بكونه مسلماً اشبه شيء بالمصادرة واما على القول باسلامه فلعدم عموم فيما ذكر اما الاجماع فلوجود المخالف واما قوله اغسل كل الموتى الخ لانه تمهيد لاستثناء المقتول بين الصفيين فالمقصود من الكل وكل مؤمن من المؤمنين ولا دليل على كون المقصود هو كل مسلم من المسلمين بمعنى المظهر للشهادتين وان انكر امامة امير المؤمنين صلوات الله عليه و ولايته و امارته و اما قوله غسل الميت واجب فهو من القضايا المهملة التي هي في قوة الجزئية .

و اما ادلة وجوب الصلوة على كل مسلم مع عدم القول بالفصل فالمتبع لا يخفى عليه انه لا يكون عموم يعم اهل الخلاف المنكرين لولاية فلا يستفاد من رواية وجوب الصلوة على المخالف و انما التعميم على السارق و الزاني و الشارب للخمر من اهل الولاية مع اعتقادهم بحرمة العمل فلا يجوز بالنسبة الى من يعتقد بحلية الشرب فانه حينئذ يكون مرتداً .

و اما وجوب تجهيز الميت الذي قذفه البحر الى الساحل فليس فيما دل عليه تعميم ولا نظر في دليله الى مذهب المغسول بل السؤال عن كيفية الصلوة والدفن فلا عموم فيه ولا اطلاق لان السؤال كان عن قذفه البحر والجواب يرجع اليه .

و اما رواية طلحة بن زيد عن ابي عبد الله عن ابيه قال صل على من مات من اهل القبلة وحسابه على الله تعالى فمفادها ان فسق الفساق لا يمنع من الصلوة عليه فان حسابهم على الله فيما فعلوا نظير قول رسول الله صلوا على المرحوم



من امتى وعلى القاتل نفسه من امتى لا تدعوا احداً من امتى بلاصلوة فلا تشملان المنكرين للولاية الذين ليس لهم نصيب من الاسلام فكيف يمكن شمول قوله الله امتى على منكر الولاية وهو الله قال من كنت مولاه فهذا على مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه في الصافي عند تفسير قوله عز وجل يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان وفي تفسير الامام اللا يعنى في السلم في المسالمة الى دين الاسلام كافة جماعة ادخلوا فيه وادخلوا جميع الاسلام فتقبلوه واعملوا به ولا تكونوا ممن يقبل بعضه ويعمل به و يابى بعضه ويهجره قال ومنه الدخول في قبول ولاية على فانه كالدخول فى نبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه لا يكون مسلماً من قال ان محمداً رسول الله فاعترف به ولم يعترف بان علميا وصيه و خليفته و خيرامته الحديث.

و الحاصل ان التفكيك بين قبول الرسله و الولاية تفكيك بين الشىء و لوازمه الغير المنفكه.

اما تجويز حضور المؤمن للصلوة على المخالف فليس لكونه مسلماً يجب الصلوة عليه بل فيه حكمة اخرى كالتقية او اخفاء الاعتقاد بكفره دفعاً لتهييج عداوتهم مع اقتدارهم و تسلطهم مع ان الحاضر للصلوة مأمور باللعن على الميت لا الدعاء والصلوة ليست الا الدعاء فالمقصود هو حفظ الصورة لمصلحة من المصالح والتفصيل في الصلوة على الميت وانما هنا عدم دلالة جواز الحضور في الصلوة على جواز غسل المخالف.

ان قلت ما تقول فيمن اشتبته عليه الأمر و ايقن واعتقد ان الخلفاء الثلاثة

محققون في دعواهم الخلافة وان امير المؤمنين لم يدع الخلافة عند ارتحال الرسول بل كان تقدم ابى بكر برضائه بل بتقديمه اياه .

قلت اذا لم يكن تأخيره المقدم وتقديمه المؤخر من باب التعصب و العناد والجحود واشتبته عليه الامر وكان بحيث لو ارتفعت الشبهة عنه وتعينت عليه خطيئة رجع عن مذهبه الفاسد و سلك طريق الحق فهو مؤمن بحسب الواقع و اشتبته عليه

الامر فهو في النشأة الاخرة يحشر في زمرة المؤمنين ومن علم بحاله من المؤمنين يجب عليه ان يعامل معه معاملة المؤمن اذا لم يكن في قلبه مثقال ذرة من عداوة اهل البيت ومن لم يعلم بانه كذلك فليس له عده في عداد المؤمنين وان كان هو كذلك في النشأة الاخرة فانه بظاهره من المنحرفين عن طريقه الحق.

وهذا المعيار جار في ساير فرق الامامية الذين يطلق عليهم انهم امامية كالكيسانية والزيدية والناووسية والفضحية والاسماعيلية والواقفية القائلين بحياة مولانا وسيدنا موسى بن جعفر و مهدويته مع اشكال في هذه الفرقة لان الظاهر من كتب الرجال والاخبار ان حدوث هذا المذهب لم يكن لاشتباه اهله بل كان لاجل الاموال المجتمعة عند وكلائه فادعوا هذه الدعوى الفاسدة لئلا يرد والاموال الى على بن موسى الرضا الله لكن المعتقدين بهذا الاعتقاد في هذه الازمنة يمكن ان يكون للاشتباه كما يمكن ان يكون للعصبية واللجاج .

والحاصل ان المسلم لا بد ان يكون سلماً للخالق في جميع ما يتعلق بالاعتقاد فمن انكر الامامة من الأصل فهو كمن انكر النبوة ومن انكر النبوة كمن انكر الألوهية و من انكر احداً من الأئمة كمن انكر جميعهم و من انكر ضروريا من ضروريات الدين كمن انكر الاتى بالدين لان معنى الضروري هو ما لا يخفى على احد من اهل الدين فانكاره يكشف عن انكاره الصاحب للدين.

والتفصيل في الكافر والمسلم و تميزه منه و معرفة الطوائف منهما ياتي في محله انشاء الله تعالى وانما المقصود في المقام بيان من يجوز تغسيله حتى يجب على اهله ومن لايجوز فإظهار الشهادتين مقتضى لحقن الدماء وحفظ الاموال والنواميس ما لم يمنع من هذا لاقتضاء مانع كاعتقاد المظهر ما يناقض الاعتقاد بالنبوة او فعله ما يكشف عن الاعتقاد المناقض.

و اما تأثيره في النشأة الاخرة يتوقف على ترتب جميع آثاره عليه من المعتقدات و فعل ما يجب فعله وترك ما فعله وتركه و يحرم فعله.

واما ارتكاب المحرمات وترك الواجبات لا يمنع من ترتب الآثار في هذه النشأة

ما لم يكشف عن الاعتقاد المناقض للاعتقاد بالنبوة .

واما تجهيز الميت فمن آثار هذه النشأة لانه من اعمال الديني و من افعال الاحياء فما لم يدفن الميت يعامل المسلم معاملة المسلم اذا اظهر الشهادتين ولم يظهر منه ما يناقض ذلك الاظهار .

واما الغلاة فليسوا من المسلمين والموحدين لانهم اعتقدوا الوهية غير الاله فهم من المشركين .

واما النواصب فهم كفار لان نصب العداوة مع اهل بيت الرسالة ينافي الاسلام تمام المنافاة والامر فى الخوارج والناكثين والقاسطين اظهر لانهم اشد عداوة بالنسبة الى اهل البيت من تلك الطوائف .

فالمناطق تمام المناطق كون الانسان سلما لله ورسوله واهل بيت رسوله و حرباً لمن حارب الله ورسوله واهل بيته .

و اذا اقتضت الضرورة تجهيز المخالف كالتقية فيعمل بمقتضاه بحيث يدفع الفساد وقد تقتضى مصلحة اخرى غير التقية كظهور الوحدة بين طوائف المسلمين لدفع شرور الكفار ومنع غلبتهم عليهم والاستنقاذ من نعوذاتهم المعلولة من اختلافات المسلمين و احداث النفاق بينهم فلا يمكن التخلص من هذه الاسرة الا بالاتحاد والاتفاق ورفع الخلاف والنفاق فمعاملة المؤمن مع اموات الطوائف الغير الحققة من المسلمين اعنى غير الاثنا عشرية معاملة اموات الحيوانات توجب اشتداد العداوة والنفاق بين الطوائف والمؤمنين و من المعلوم ان العداوة والنفاق توجبان العجز والذلة وغلبة غيرهم من الكفار عليهم .

ومن الأمور الغريبة المحيرة للعقول ظهور العداوة والبغضاء والنفاق والشقاق بين المسلمين و حدوث الوداد والمحابة بينهم وبين الكفار المنكرين للاسلام .

والحاصل ان ايجاد الوداد والاتحاد بين طوائف المسلمين مهما امكن واجب في هذه الازمنة لرفع السلطة الحاضرة للكفار على المسلمين ورفع ما يتوقع وجودها بعد هذا الزمان فكل ما يوجب وحدة الكلمة بين المسلمين يجب عليهم

ايجاده فالواجب في العصر الحاضر مما شاة المؤمنين مع سائر المسلمين في الامور الموجبة للوحدة و منها تجهيز كل طائفة من المسلمين اموات الاخرى على وجه يوجب الالتيام والاتفاق بين الطائفتين فكيفية التجهيز لا بد ان تكون موافقة لمرام اولياء المجهر لان المخالفة مع مرامهم نقض للغرض وموجب الفقد الفائدة المنظورة .

و ولد المؤمن يلحق به في الغسل والدفن والكفن حتى السقط اذا تم لـه اربعة اشهر لان الجنين اذا تم له اربعة اشهر يلج فيه الروح ويصدق عليه الميت اذا بعد ولوج الروح فيشملة عمومات غسل الميت و يدل على كون هذه المدة اول تماميته ما ورد في الاخبار من الدعاء ان يجعل الله تعالى ما في بطن الحبل ذكراً سوياً ما بينها وبين اربعة اشهر وفي بعض الاخبار انه يتردد النطفة في الرحم اربعين يوماً ثم تصير علقة وبعد اربعين يوماً تصير مضغة ثم بعد ذلك يبعث الله ملكين خلاقين ينفخان فيه الروح والحيوة ويشقان له السمع والبصر وجميع الجوارح والظاهر ان المراد من استواء الخلقة هو تشكيل الاعضاء والجوارح .

روى سماعة عن أبي عبد الله قال سنلته عن السقط اذا استوت خلقتة يجب عليه الغسل واللحد والكفن قال نعم كل ذلك يجب اذا استوا وفي مرفوعة احمد بن محمد قال اذا تم للسقط اربعة اشهر غسل وضعف سند الروايتين منجبر بعمل الاصحاب ولا معارض لهما قال في المعبر ولا مطعن على الروايتين بانقطاع سند الاولى وضعف سماعة في طريق الثانية لانه لا معارض لهما مع قبول الاصحاب لهما .

ويدل على التحديد باربعة اشهر رواية زرارة عن أبي عبد الله المروية في الكافي قال السقط اذا تم له اربعة اشهر غسل فهذه الروايات توجب سكون النفس بثبوت مفادها في الشرع اذا لوحظت مجموعة وان كانت ضعفاً بحسب السند.

واما التام الذي يستلزم مضي ستة اشهر فمعناه كفاية هذه المدة للتعيش في بعض الاحيان والاشخاص.

واما السقط الذي لم يتم له اربعة اشهر فيكفي في سقوط الغسل عنه الاصل

وعدم ما يدل على وجوب غسله و ينبغي حمل مكاتبة محمد بن فضيل الى ابي جعفر الثاني على من ولد لاقبل من اربعة اشهر كما فعله الشيخ رضوان الله عليه قال كتبت الى ابي جعفر اساله عن السقط كيف يصنع به فكتب الى السقط يدفن بدمه في موضعه ومع المناقشة في سندها يكتفى بالاصل مع أنها لا تثبت بها حكم من الاحكام بل يؤيد عدم انقطاع الاصل عن مقتضاه.

واما ما نقل عن الاطباء من امكان ولوج الروح في اقل من اربعة اشهر فليس مدركاً للاحكام لان المتبع هو ما ورد عن اهل بيت القدس والعصمة ولست انكر امكان ما نقل عنهم الا ان ذلك الامكان ليس مورداً للحكم عند آل عل ولعل تخصيص اربعة اشهر للحكم لاجل ندرة غير هذه المدة والله اعلم.

## والشهيد

( والشهيد )

يصلى عليه ويدفن بثيابه بلا غسل ولا كفن والمراد منه كل من قتل في جهاد حق سواء كان بين يدي النبي الله او الامام الا اولم يكن بين يدي احدهما فيكفي في حقيقة الجهاد كونه بامر النبي ع او الامام او من يجب طاعته فيه وهو المراد من قول مولانا الصادق الملا في حسنة ابان بن تغلب الذي يقتل في سبيل الله تعالى يدفن بثيابه ولا يغسل الا ان يدركه المسلمون و به رمق ثم يموت بعد فانه يغسل و يحنط ويكفن ان رسول الله صلى الله عليه وآله كفن حمزة له في ثيابه ولم يغسله

شعاع ولكن صلى عليه.

وهو المقصود من المقتول بين الصفيين كما في مضمرة ابي خالد اغسل كل الموتى الغريق واكيل السبع وكل شيء الا ما قتل بين الصفيين فان كان به رمق غسل والا فلا.

وفي حسنة اسماعيل بن جابر ووزارة عن ابي جعفر اسمى بالشهيد قال قلت له كيف رايت الشهيد يدفن بدمائه قال نعم في ثيابه بدمائه ولا يحنط ولا يغسل و يدفن كما هو ثم قال دفن رسول الله اعمه حمزة في ثيابه ولم يغسله لكنه

ص: 75

والروايات في هذا المعنى متظافرة فلو ادرك المسلمون الشهيد و به رمق ثم مات بعد ادراكهم اياه حياً ليس موردا للاستثناء عن التغميل و التكفين بل يغسل ويكفن ويحنط سواء نقل عن المعركة اولم ينقل واما اطلاع احد من المسلمين عليه قبل انقضاء الحرب ولم ينقل من المعركة الى المعسكر فلا يوجب التغميل ومع النقل الى المعسكر يغسل وان مات قبل انقضاء الحرب فالادراك الموجب للتغميل متحقق بانقضاء الحرب او النقل من المعركة الى المعسكر قبل انقضاء الحرب او بعده فالموت في المعسكر يوجب التغميل مطلقا.

ولو كان به رمق عند انقضاء الحرب ومات بعده من دون ادراك المسلمين فالظاهر عدم سقوط الغسل ايضا فان في رواية ابي خالد فان كان به رمق غسل والا فلا فالمناط كونه حيا عند انقضاء الحرب وموته بعده في صورة عدم النقل الى المعسكر وليس للادراك تأثيراً في وجوب الغسل فان الاصل وجوب غسل الميت خرج منه من قتل بين الصنفين قبل انقضاء الحرب و يظهر من قوله ثم يموت بعده ان الفوت بعد الحرب لا اثر له في سقوط الغسل بل المسقط هو الموت قبل انقضاء الحرب والادراك طريق للعلم بحدوته بعد الحرب فبعد العلم بحيوته بعد نقضاء الحرب يجب غسله لانه مقتضى الاصل.

ولا فرق في هذ الحكم بين الصغير والكبير والرجل والمرئة والحر والعبد ولا بين من عاد سلاحه اليه فقتله وغيره ولا بين من قتل بالجرح او بغيره من اسباب القتل لاطلاق قوله الا الذى يقتل في سبيل الله ولا يشترط بكون المقتول ممن يجب عليه القتال حتى يخرج الصغير والمرئة عن هذا الحكم بل يكفي كون القتال الذي يقتل فيه احد من المذكورين في سبيل الله و ان كان شخص المقتول ممن لا يجب عليه القتال وكان من توابع المقاتلين ولعلك سمعت ما قيل من دفن مولانا سيد الشهداء ارواحنا له الفداء رضية المقتول من دون غسل بدمه وثوبه ولم يسمع من احد تيممه اياه.

وفي بعض الروايات انه كان فى قتلى بدر واحد بعض الصغار كحارثة بن نعمان و عمر بن ابي وقاص ولم يقل احد بان النبي الا امر بغسلهم .

ولا يسقط الغسل عن المقتول فى غير الجهاد وان قتل ظلما او دون ماله ونفسه و اهله لان الاصل وجوب الغسل والكفن والدفن ولم يدل دليل على سقوط الغسل عن كل من قتل مظلوماً بل قال مولانا الصادق عليه السلام اغسل كل الموتى الا من قتل بين الصنفين.

واستدل بعض العامة على سقوط الغسل بقول النبي من قتل دون ماله فهو شهيد و اطلاق الشهيد عليه لا يستلزم السقوط لانه باعتبار الفضيلة كاطلاقه على المبطلون والمطعون والغريق و المهذوم عليه فيغسلون و يكفنون و يصلون عليهم و يدفنون لان الاطلاق اعم من ترتب الاحكام لان اطلاق الشهيد على هؤلاء مجاز و على فرض كونه حقيقة يكون موضوع الاحكام شهيداً مخصوصاً اعنى المقتول فى الجهاد .

و يغسل المقتول فى معصية الله للاصل و عدم ما يدل على الاستثناء ورواية العلاء بن سيامة قال سئل ابو عبدالله الا وانا حاضر عن رجل قتل فقطع رأسه فى معصية الله ا يغسل ام يفعل ما يفعل بالشهيد فقال له اذا قتل فى معصية الله تعالى يغسل اولا منه الدم ثم يصب عليه الماء صباً ولا يدلك جسده و يبدء باليدين والدبر و يربط جراحاته بالقطن و الحنوط و اذا وضع عليه القطن عصب وكذلك موضع الرأس يعنى الرقبة و يجعل له من القطن شيء كثير و يذر عليه الحنوط ثم يوضع القطن فوق الرقبة و ان استطعت ان يعصبه فافعل قلت فان كان الرأس قد بان من الجسد وهو معه كيف يغسل فقال يغسل الرأس اذا غسل اليدين والسفلة بدء بالرأس ثم بالجسد ثم توضع القطن فوق الرقبة و يضم اليه الرأس و يجعل فى الكفن وكذلك اذا صرت الى القبر تناولته مع الجسد وادخلته اللحد ووجهته المقبرة ولا اختصاص للجنب والحائض والنفساء اذا استشهدوا فيسقط عنهم غسل الميت لشهادتهم ولا يجب على غيرهم تغسيلهم غسل الجنابة او الحيض او النفاس و حكى عن السيد رضوان الله

عليه في شرح الرسالة والاسكافي (قده) ايجاب غسل الجنابة و لعل لما ورد من ان الميت الجنب يغسل غسلين كرواية عيص بن القاسم عن ابي عبد الله قال اذا مات الميت وهو جنب غسل غسل واحد ثم اغتسل بعد ذلك.

ورواية له قال قلت لا يعبده الله الله الرجل يموت وهو جنب قال يغسل من الجنابة ثم يغسل غسل الميت.

ورواية اخرى لعبد الله بن المغيرة عن بعض اصحابنا عن عيص بن القاسم عن ابي عبد الله عن ابيه في حديث قال اذا مات الميت وهو جنب غسل غسل واحد ثم يغسل بعد ذلك والاصل في هذه الروايات هو العيص ولا يعتنى بالخبر الواحد المخالف لاجبار كثيرة كرواية حسنة زرارة قال قلت لابي جعفر ميت مات وهو جنب كيف يغسل وما يجزيه من الماء قال يغسل غسل واحد يجزى ذلك للجنابة و لغسل الميت لانهما حرمتان اجتماعا في حرمة واحدة .

و موثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله انه سئل عن المرثة اذا ماتت في نفاسها كيف تغسل قال مثل غسل الطاهر وكذلك الحائض وكذلك الجنب انما يغسل غسل واحد فقط.

ويظهر من هذه الرواية ان الواجب هو غسل الميت وان غسل النفاس لا يجب بعد الموت لقوله مثل غسل الطاهر.

وموثقة ابراهيم بن هاشم عن حسين بن سعيد عن علي بن ابراهيم قال سئلته عن الميت يموت وهو جنب قال غسل واحد موثقة ابي بصير عن احدهما في الجنب اذا مات قال ليس عليه الاغسل واحد.

قال الشيخ رضى الله عنه بعد نقل هذه واخبار عيص بن القاسم فلا تنافي بين هذه الاخبار وبين ما قدمناه اولا لان هذه الروايات الاصل فيها كلها عيص بن القاسم وهو واحد ولا يجوز ان تعارض بواحد جماعة كثيرة لما بيناه في غير موضع ولوصح لاحتمل ان يكون محمولا على ضرب من الاستحباب دون الفرض والايجاب على انه يمكن ان يكون الوجه في هذه الاخبار ان الامر بالغسل بعد غسل الميت غسل



الجنابة انما يوجه الى غاسله فكانه قيل له ينبغى ان تغسل الميت غسل الجنابة ثم تغتسل انت انتهى .

اما الرواية الأولى فهي ظاهرة فيما اول الشيخ (قده) وكذا الثانية وكذا رواية ابن مغيرة لان في كل منها اعتبر وحدة الغسل للميت فالغسل الآخر يكون للغاسل لاجل المس.

واما الثالثة فلا يحتمل تأويل الشيخ اعنى كون الامر لغسل الغاسل غسل المس فهي بالاشتباه اقرب واما الحمل على الاستحباب حمل بعيد وحيث ان الروايات لا دلالة لها على التعدد فلا تكون مدركا لهما رضوان الله عليهما والدليل الآخر ما روى من تغسيل الملكة حنظلة بن الراهب حيث اتفق خروجه الى الجهاد جنباً لان النبي الله قال ما شان حنظلة رايت الملكة يغسلونه فليل له جامع فسمع الصبيحة فخرج الى الجهاد وهذا الدليل على خلاف المقصود ادل لان تغسيل الملكة كاف له فلا يحتاج الى تغسيل الانسان و اذا لم يامر النبي بتغسيل حنظلة بعد ما اطلع على تغسيل الملكة اياه .

ولو وجد في المعركة ميت و لم يعلم بانه مات بسبب القتل و احتمل موته بغير القتل فلو كان عليه اثر القتل سقط الغسل لان الظاهر انه قتل فلا يجرى اصالة عدم القتل بعد وجود اثر القتل الظاهر فيه فان الظاهر هنا مقدم على الاصل ومقتضى تقدم الظاهر هو الحكم بوقوع القتل وثبوت الشهادة المانعة عن وجوب الغسل و اثبات المانع للغسل بالظهور ليس عملاً باصل البرائة بناء على ان الاشتباه في مصداق العنوان المخرج من العام يوجب عدم جواز التمسك بعموم العام لان بالظهور ارتفع الاشتباه ولم يبق الشك فليس من موارد الرجوع الى الاصل لارتفع موضوعه والاشتباه المصدقي يمنع من التمسك بعموم العام لذا كان عنوان المخرج منوعاً او كان الخارج جزئياً حقيقياً واما اذا كان عنوان المخصص رافعاً فلا يمنع من التمسك بالعام مانع فان بالاصل يدفع المانع فيوثر المقتضى اثره ففي المقام المقتضى هو الموت والمانع هو الشهادة المتحققة بالقتل فاذا شك في وجود المانع

يدفع بالاصل ويعمل بالمقتضى و يوخذ به ولا يعتنى بالمانع فيغسل الميت الغير المعلوم شهادته فان تأثير الموت فى وجوب التمسيل ليس بشرط كونه حثف الانف بل نفس الموت يقتضى وجوب التمسيل والشهادة مانعة من تأثيره اثر الوجوب واذا شككنا بوجود المانع ندفعه بالاصل ونحكم بتأثير المقتضى اى الموت مادام بقاء الشك كما اذا لم يكن فى الميت اثر وجوزنا قتله واما اذا كان فيه اثر القتل الظاهر فيه وقدمنا الظاهر فلامجال لاجراء اصل عدم القتل فانه ثبت بوجود اثره.

ولا يشترط فى دفن الميت بثيابه وصول الدم اليهما لاطلاق الامر ولا فرق بين السراويل وغيره لانه من الاثواب واما الفرو والعمامة والمنطقة والخف والقلنسوة والحديد الذي معه فنزع منه لعدم ما يدل على وجوب دفنها معه مع كون الدفن تضييعاً للمال وذهب المفيد فى المقنعة الى نزع السراويل اذا لم يصبه الدم وحكى عن الاسكافى من دون تقييد باصابة الدم ولعل نظر المفيد (ره) الى رواية عمرو بن خالد عن زيد بن على عن ابيه قال قال امير المؤمنين ينزع عن الشهيد الفرو والخف والقلنسوة والعمامة والمنطقة والسراويل الا ان يكون اصابه دم فان اصابه دم ترك ولا يترك عليه شيء معقود الاحل.

ولا ينبغى تقييد اطلاق لأخبار الموثقة بهذا الخبر الضعيف واما لاسكافى رحمه الله فالأخبار حجة عليه الا ان يدعى عدم كون السراويل من الثياب وهو كما ترى .

ولوجد الميت كفن لعدم ما يدل على دفنه مجردا والمعلوم من منع الشهادة الكفن هو اذا كان مع الثياب واما مع التجرد عن الثياب فلامانع من الكفن لان الاصل عدم دفن الميت مجردا.

ولرواية ابان بن تغلب الصحيحة قال سئلت ابا عبد الله عن الذي يقتل فى سبيل الله يغسل ويكفن ويحفظ قال يدفن كما هو فى ثيابه الا ان يكون به رمق ثم مات فانه يغسل ويكفن ويحنط ويصلى عليه ان رسول الله صلى على حمزة وكفنه لانه كان جرد ولا تعارض بين هذه الصحيحة وبين صحيحته الاخرى قال سمعت ابا عبد الله يقول الذي يقتل فى سبيل الله يدفن فى ثيابه ولا يغسل الا ان

يدركه المسلمون و به رمق ثم يموت بعد فانه يغسل ويكفن و يحفظ ان رسول الله كفن حمزة في ثيابه ولم يغسله ولكنه صلى عليه لان الظاهر ان حمزة سلام الله عليه جرد عن بعض ثيابه وكان عليه بعضها فابقى عليه ما كان وكفن ما جرد برده .

ووجوب دفنه بثيابه عيني ولا تخير بينها وبين الكفن وحكى الانصاري (قده) عن الروض انه متفق عليه وظاهر الامر يقتضى التعيين .

واذا وجد بعض الميت فان كان عظماً بلالحم يغسل ويكفن ويصلى عليه ويدفن الصحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر قال سئلته عن الرجل ياكله السبع والطير فيبقى عظامه بغير لحم كيف يصنع قال يغسل ويكفن ويصلى عليه ويدفن و اما اذا كان لحماً بلا عظم فلا يغسل لعدم ما يدل على وجوب غسله ولان ابا جعفر قال في حسنة محمد بن مسلم اذا قتل قتيل فلم يوجد الا لحم بلا عظم لم يصل عليه وان وجد عظم بلا لحم صلى عليه وما لم يصل عليه لم يغسل .

واما اذا كان البعض مركباً من العظم واللحم فإن كان الصدر فحكمه حكم الميت لصديق الميت عليه لأن العمدة من البدن الصدر فيقال وجد ميت بلا رأس ورجل ولا يقال على الرأس والرجل وجد الميت بلا صدر ولان الصدر محل القلب الذي لاجله اختص الانسان بهذا الاحكام ولقول ابي الحسن في صحح صحيفة اخيه على بن جعفر فاذا كان الميت نصفين صلى على النصف الذي فيه القلب ولكون الصدر هو العمدة من البدن قيل ان المقصود من العضو التام في مرسله محمد خالد هو الصدر روى عن ذكره عن ابي عبد الله قال اذا وجد الرجل قتيلاً فان وجد عضو من اعضائه تام صلى على ذلك العضو ودفن وان لم يوجد له عضو تام لم يصل عليه ودفن .

وفي مرسله عبد الله بن الحسين عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله قال اذا وسط الرجل بنصفين صلى على النصف الذي فيه القلب ونقل المحقق (قده) من كتاب الجامع لاحمد بن حمد بن ابي نصر البزنطي عن بعض اصحابنا رفعه قال المقتول

إذا قطع أعضاؤه يصل على العضو الذي فيه القلب و عن ابن المغيرة انه قال بلغني عن ابي جعفر انه يصل على كل عضو رجلا كان اويدا او الرأس جزءاً فما زاد فاذا نقص عن رأس اويد او رجل لم يصل عليه.

وروى القلانسي عن أبي جعفر قال سئلته عن الرجل يأكله السبع او الطير فتبقى عظامه بغير لحم كيف تصنع به قال يغسل ويكفن ويصل عليه ويدفن فاذا كان الميت نصفين صلى على النصف الذي فيه قلبه.

فجل الأخبار يدل على كون الصلوة على ما كان فيه القلب و هو الصدر والظاهر تأثير وجود القلب فعلا واما رواية فضل بن عثمان الاعور عن الصادق عن ابيه الله في الرجل يقتل فيوجد رأسه في قبيلة ووسطه و صدره و يدها في قبيلة قال ديتة على من وجد في قبيلته صدره و يدها و الصلوة عليه وان لم يذكر فيه القلب الا ان الغالب في الصدر وجود القلب واما ذكر اليدين فلاجل ذكرهما في السؤال فلا منافات بينها وبين ما دل على وجود القلب .

فالمستفاد من الاخبار ترتب الحكم من الغسل والكفن والدفن والصلوة على بعض الانسان الذي فيه القلب او العظام اذا انفصلت من اللحوم واما رواية ابن المغيرة عن أبي جعفر فتحمل على الاستحباب واما رواية العضو التام فقد انها محمولة على الصدر والظاهر ان رواية ابن مغيرة متحدة المفاد مع رواية العضو التام فينبغي ان يحتمل على الاستحباب لرواية طلحة بن زيد عن ابي عبد الله انه قال لا يصل على عضو رجل من رجل اويد او رأس منفرداً.

قال المحقق نور الله ضريحه في المعتبر والذي يظهر لى انه لا يجب الصلوة الا ان يوجد ما فيه القلب او الصدر واليدان او عظام الميت ثم استدل برواية على بن جعفر عن اخيه موسى (ع) وقول ابن بابويه وان لم يوجد منه الا- الرأس لم يصل ورواية البرنطى فى جامعه و بان القلب محل العلم وموضع الاعتقاد الموصول الى النجاة فله مزية على غيره من الاعضاء ورواية فضل بن عثمان الاعور فجعل الصدر واليدين معا في قبال وجود القلب وجعل وجود اليدين مع الصدر كوجود القلب .

وقال قبل هذا مسئلة واذا وجد الميت وفيه الصدر فهو كما لو وجد كله وهو مذهب المفيد وقال الشيخ ان كان موضع الصدر صلى عليه ولم يذكر اليدين وكان من رايه بيان الحكم على وفق المشهور كانه قائل به ثم يظهر ما هو عليه ونقل عن خلاف الشيخ نقله عن الشافعي ان العضو اذا كان من ميت يصلى عليه لان يد عبدالرحمن بن السيد القاها طائر بمكة عقيب وقعة الجمل وعرفت بخاتمه فصلى عليها اهل مكة بمحضر من الصحابة ولم ينكر احد فصار اجماعاً .

ثم قال بعد الاستدلال و بعض المتأخرين عاب على الشيخ رحمه الله حكايته القاء يد عبد الرحمن غياث بمكة وقال قد ذكر البلاذري انها وقعت باليمامة وهو الصحيح فان البلاذري ابصر بهذا الشأن وهو اقدم على شيخنا ابي جعفر رحمه الله وجرأة من غير تحقق فانا لا نسلم ان البلاذري ابصر منه بل لا يصل غايته والشافعي ذكر انها القيت بمكة واحتج لمذهبه بالصلوة عليها بمحضر من الصحابة ولا يقول احد ان البلاذري ابصر من الشافعي وشيخنا اورد منقول الشافعي فلا ماخذ عليه نعم يمكن ان يقول للشافعي كما ورد انها القيت بمكة فقد روى انها القيت باليمامة ومع اختلاف النقل يخرج عن كونه حجة ولوسلمنا بمكة لم يكن الصلوة عليها حجة لانه لم يبق بعد خروج الجيش مع علي من يعتد بفعله علي انه يحتمل ان يكون الذي صلى عليها ممن يرى الصلوة على الغائب وسنين ضعفه ثم نقل رواية ابن المغيرة ومرسلة ابن خالد وقال الروايتان مقطوعنا السند واكثر الاصحاب بطرحهما فليسقط اعتبارهما ولان الصلوة على الميت يجب بحسب الدلالة فينتفى مع عدمهما ويظهر من هذه المقالة عدم صحة القول بالاستحباب لهاتين الروايتين لان ساقط الاعتبار لا يثبت به حكم وجوباً كان او استحباباً .

ومن وجب رجمه او قتله قصاصاً يغتسل ويحنط ويلبس كفته ويسقط ذلك بعد قتله لرواية مسمع كردين عن ابي عبد الله قال المرجوم والمرحومة يغسلان و يلبسان الكفن قبل ذلك ثم يرجمان ويصلى عليهما والمقتص منه بمنزلة ذلك يغسل ويحنط ويلبس الكفن ويصلى عليه .

روى الكليني (ره) هذه الرواية وروى الشيخ (ره) باسناده عنه وباسناده عن محمد بن احمد بن يحيى عن علي بن ريان عن اسحق بن راشد عن بعض اصحابنا عن مسمع كردين وروالصدوق (ره) مرسلًا عن امير المؤمنين وفي طريق الكليني نور الله ضريحه سهل بن زياد وفيه كلام عن محمد بن حسن بن شمون وهو غال وفي طريق الشيخ الاخر ارسال كما ان رواية الصدوق مرسله فلا اعتماد بمثل هذه الرواية الا ان الاصحاب افتوا بمدلولها ولم ينكروها قال المحقق (قده) في المعتمد بعد يضعف الروايتين غير ان الخمسة افتوا بذلك واتباعهم ولم اعلم لاصحابنا فيه خلافا ولا طعن بالارسال مع العمل كما لاحجة في الاسناد المنفرد وان اتصل فانه كما لا يفيد العلم لا يفيد العمل انتهى.

ومراده (قده) من الخمسة الشيخان والسيد وابنا بابويه رضوان الله عليهم.

## والمحرم

(والمحرم)

كالمحل في جميع الاحكام الا في الطيب والكافور فيغسل كالمحل ولا يقرب الكافور وتغطي وجهه ورأسه وقال ابن ابي عقيل نور الله ضريحه ولا يغطي وجهه ورأسه ويدل على المختار صحيحة عبدالرحمن بن ابي عبدالله عن ابي عبد الله قال سئلته عن المحرم يموت فكيف يصنع به فقال ان عبد الرحمن بن الحسن مات بالابواء مع الحسين وهو محرم ومع الحسين عبد الله بن العباس وعبدالله بن جعفر فصنع به كما يصنع بالميت وغطي وجهه ولم يمسه طيباً قال وذلك في كتاب علي عليه الصلوة و.

وموثقة محمد بن مسلم التي هي كالصحيحة عن ابي جعفر وعن ابي عبد الله قال سئلتهما عن المحرم كيف يصنع به اذا مات قال يغطي وجهه ويصنع به كما يصنع بالمحل غيرانه لا يقرب طيباً .

وموثقة ابي مريم عن ابي عبد الله قال خرج الحسين بن علي و

عبدالله عبدالله وعبيدالله ابنا العباس وعبدالله بن جعفر ومعهم ابن للحسن يقال له

عبد الرحمن فمات بالابواء وهو محرم فغسلوه وكفنوه ولم يحنطوه و خمروا وجهه ورأسه ودفنوه وغيرها من الاخبار .

و احتج ابن ابي عقيل (قده) بان تغطية الرأس والوجه مع تحريم الطيب لا يجتمعان و الثاني ثابت فالاول منتف و بيان عدم الاجتماع ان حكم الاحرام اما ان يكون باقياً بعد الموت اولا وعلى كلا التقديرين يثبت التنافي اما على التقدير الأول فلانه يستلزم تحريم التغطية واما على التقدير الثاني فلانه يستلزم اباحة الطيب عملاً- بالاصل السالم عن معارضة بقاء حكم الاحرام ولان ملزوم تحريم التغطية فيثبت التحريم بيان المقدمة الاولى ما روى عن النبي أنه قال لا تقربوه طيباً فإنه يحشر يوم القيمة مليئاً والثانية ظاهرة .

والجواب ان الا-حرام ينتفى بالموت لعدم وجوبه على الميت ولا- يقرب الطيب اليه المنصوص المتطافرة لا لكونه محرماً بعد الموت ولا يصح التمسك بالاصل مع اختلاف الموضوع بالحياة والموت والنوى ناظر الى ان من مات في خلال افعال الحج يحشر مع الحجج ويثاب بما يثاب الحجج لبقاء حكم الا-حرام بعد الموت ولو سلم بقاء الاحرام لا يمنع مانع من اختلاف حكم المحرم الحي و حكم محرم الميت كما انه لا مانع من بقاء بعض احكام المحرم الحي وزوال بعض آخر فبعد ورود النص على بقاء حكم الطيب وزوال حكم التغطية فلا مجال للاجتهاد في مقابل النص.

ومع قطع النظر عن النصوص الواردة في جواز التغطية وحرمة تقريب الطيب ينبغي تجويز التقريب لا- تحريم التغطية لما عرفت من عدم بقاء الا-حرام واحكامه وعدم امكان اجراء الاصل واسراء حكم الحي الى الميت لانتفائه بالموت ولذا لا نقول بالحق المعتبر بالمحرم وان حرم عليه الطيب في حال الحياة ولا نلحق المعتدة للوفاة بالمحرم لعدم وجوب الحداد عليها بعد الموت وحيث ان النص حصر المنع بتقريب الطيب لا يمنع من لبس المخيط لعدم ما يدل على المنع ولا يمنع من تغطية الرجلين فانه كالمحل في غير الطيب.

ويغسل ولد الزناء مع اظهاره الايمان الموجب لغسله ولا يحكم بكفره ما لم يظهر منه ما يوجب الكفر ولومات في حال الصغر لا يمنع من غسله كونه ولد الزناء لعدم ايجابه الكفر و القائل بكفره لا يجوز غسله وسنين في محله انه ليس بكافر ما لم يظهر منه ما يوجب الكفر.

ولو وجد ميت لا يعلم انه مسلم او كافر ينظر الى العلامات كالختان فان دلت علامة على اسلامه يغسل وان دلت على كفره لا يغسل وان لم يظهر من العلامات احدى الحالتين فان كان في دار الاسلام يغسل والا فلا ويمكن القول بالتخيير لدوران الامر بين الوجوب والحرمة.

ولقائل ان يقول ان كان الاسلام شرطاً لوجوب التمسيل لا يغسل حتى يعلم تحقق الشرط وان كان الكفر شرطاً لحرمة يغسل حتى ان يعلم شرط الحرمة وان كان الاسلام والكفر شرطين الموجب والحرمة فمع عدم العلم باحدهما يتخير بين الغسل والترك والظاهر كونهما شرطين لهما فالاقوى التخيير.

وان خيف تناثر جسد الميت يكتفى بصب الماء عليه مع الامكان لانه مرتبة من مراتب الغسل ومع عدم الامكان اجزاء تيممه روى الضريس عن علي بن الحسين او عن أبي جعفر عن آباءه عن علي أنه سئل عن رجل يحترق بالنار فامرهم ان يصبوا عليه الماء صباً وان يصلى.

وروى في رواية اخرى عن زيد بن علي عن آباءه عن علي قال ان قوما اتوا رسول الله فقالوا يا رسول الله مات صاحب لها وهو مجدورفان غسلناه انسلخ فقال تيمموه.

ولا يجوز ان يقص من الميت ظفر او شعر لان مولانا الصادق الله قال في رسالة ابن ابي عمير لا يقص من الميت شعر ولا ظفر وفي موثقة غياث عن ابي عبد الله قال كره امير المؤمنين ان تحلق عانة الميت اذا غسل او يقلم له ظفر او يجزله شعر وفي رواية طلحة بن زيد عن أبي عبد الله ما يدل على عدم جواز قص الظفر والشعر وغمض مفصله قال كره ان يقص من الميت ظفر او يقص له شعر او تحلق له



عانة او يغمض له مفصل وفي موثقة عبدالرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله قال سئلت ابا عبد الله عن الميت يكون عليه الشعر فيحلق عنه او يقلم قال لا يمس منه بشيء اغسله وادفنه.

واما كيفية الغسل فتظهر ببيان ما ورد في الروايات مجملا ومفصلا ففي حسنة الحلبي عن ابي عبد الله قال اذا اردت غسل الميت فاجعل بينك وبينه ثوبا يستر عنك عورته اما قميص واما غيره ثم تبدأ بكفيه ورأسه ثلاث مرات بالسدر ثم ساير جسده وابدء بشقه الايمن فاذا اردت ان تغسل فرجه فخذ خرقة نظيفة فلفها على يدك اليسرى ثم ادخل يدك من تحت الثوب الذي على فرج الميت فاغسله من غير ان ترى عورته فاذا فرغت من غسله بالسدر فاغسله مرة اخرى بماء وكافور وشيء من حنوطه ثم اغسله بماء بحت غسلة اخرى حتى اذا فرغت من ثلاث جعلته في ثوب ثم جففته.

وفي صحيحة ابن مسكان عن ابي عبد الله ما يقرب من الحسنه قال سئلته عن غسل الميت فقال اغسله بماء وسدر ثم اغسله على اثر ذلك غسلة اخرى بماء و كافور وذريرة ان كانت و اغسله الثالثة بماء قراح قلت ثلاث غسلات لجسده كله قال نعم قلت يكون عليه ثوب اذا غسل قال ان استطعت ان يكون قميص فغسله من تحته وقال احب لمن غسل الميت ان يلف على يده الخرقة حين يغسله.

و هاتان الروايتان تدلان على وجوب ستر عورة الميت بالقميص او غيره والابتداء بكفيه ورأسه والغسل بالسدر ثلاث مرات والابتداء بشقه الايمن ولف الخرقة على اليد اليسرى حين غسل فرجه وغسله بالماء والكافور وشيء من الحنوط ثم الغسل بالماء الخالص واستحباب ان يلف على يده الخرقة من اول الغسل الى آخره وكون القميص عليه والغسل من تحت القميص و يفهم من استحباب الخرقة على اليد في الغسل لزوم ذلك في الغسل ويظهر من تكرار الغسل بالسدر كونه للتنظيف واما الابتداء بالشق الايمن فقد عرفت مما سلف ايضاً في غسل الجنابة ووجهه كونه اشرف من الايسر.

و اما التفصيل فيعرف من الروايات الطويلة فارجع الى مرسله ابراهيم بن هاشم عن يونس عنهم ورواية عبدالله بن الكاهلي المرويتان في الكافي يظهر لك تفاصيل غسل الميت.

أما الأولى قال اذا اردت غسل الميت فضعه على المغتسل مستقبل القبلة فان كان عليه قميص فاخرج يده من القميص واجمع قميصه على عورته وارفعه من رجليه الى فوق الركبة وان لم يكن عليه قميص فالتق على عورته خرقة واعمد الى الصدر فصيره في طست وصب عليه الماء واضربه بيدك حتى ترتفع رغوته واعزل الرغوة في شيء وصب الاخر في الاجانة التي فيها الماء ثم اغسل يديه ثلاث مرات كما يغسل الانسان من الجنابة الى نصف الذراع ثم اغسل فرجه ونقه ثم اغسل رأسه بالرغوة وبالغ في ذلك واجتهد ان لا يدخل الماء منخريه ومسامعه ثم اضجعه على جانبه الايسر وصب الماء من نصف رأسه الى قدميه وادلك بدنه دلكارفقا وكذلك ظهره وبطنه ثم اضجعه على جانبه الايمن وافعل به مثل ذلك ثم صب ذلك الماء من الاجانة واغسل الاجانة بماء قراح واغسل يديك الى المرفقين ثم صب الماء في الآنية والتق فيه حبات كافور وافعل به كما فعلت في المرة الأولى ابدء بيديه ثم يفرجه وامسح بطنه مسحاً رقيقاً فان خرج شيء فانقه ثم اغسل رأسه ثم اضجعه على جنبه الايسر واغسل جنبه الايمن وظهره وبطنه ثم اضجعه على جنبه الايمن واغسل جنبه الايسر كما فعلت اول مرة ثم اغسل يديك الى المرفقين والانية وصب فيها ماء القراح واغسله بماء القراح كما غسلته في المرتين الاولتين ثم نشفه بثوب طاهر واعمر الى قطن فذر عليه شيئاً من وضعه على فرجه قبل ودبر واحش القطن في دبره لئلا يخرج منه شيء وخذ خرقة طويلة عرضها شبر فشدّها من حقويه وضم فخذه ضمّاً شديداً ولفتها في فخذه ثم اخرج رأسها من تحت رجليه الى جانب الايمن واغرزها في الموضع الذي لفتت فيه الخرقة وتكون الخرقة طويلة تلف فخذه من حقويه الى ركبته لفاً شديداً انتهت المرسله

فاول مقدمات الغسل وضع الميت على المغتسل وهو موضع يصنع لغسل

الميت ويهيؤ له ويستحب ان يكون موضعا لا يتلطح الميت بوضعه عليه كالساحة او الحجر روى زرارة في الصحيح عن أبي جعفر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الرفق لم يوضع على شيء الا زانه ولا نزع من شيء الا شانه الا شانه ومن المعلوم ان تلطح الميت بالتراب شين له مع ما فيه من سهولة امر الغسل

ويدل قوله المستقبل القبلة على محبوبة الاستقبال التي هي اعم من الوجوب والاستحباب والاصل عدم الوجوب وفي صحيحة يعقوب بن يقطين ما يؤيد عدم الوجوب قال سئلت ابا الحسن الرضا ع الله عن الميت كيف يوضع على المغتسل موجهها وجهه نحو القبلة او يوضع على يمينه ووجهه نحو القبلة قال الخلا يوضع كـ كيف تيسر فاذا طهر وضع كما يوضع في قبره.

ويمكن ان يكون مراد الامام من قوله كيف تيسر هو ما تيسر ق من الكيفيتين المذكورتين في السؤال وفي كلتا الكيفيتين مراعات الاستقبال وحينئذ لا ينافي وجوب الاستقبال .

قوله فان كان عليه قميص الخ ان الواجب هوستر العورة وقوله واعمد الى الصدر الخ يكشف ان الصدر لاجل التنظيف لان عنوان الصدر هو ذلك.

قوله ثم اغسل يديه ثلاث مرات الخ يدل على استحباب غسلهما مع عدم النجاسة للتشبيه بغسل الجنابة.

قلنا قوله ثم اغسل فرجه ونقه يدل على المبالغة في غسل الفرج، قوله ثم اغسل رأسه بالرغوة وبالغ يدل على ان غسل الرأس لا بد ان يكون بعد غسل الفرج ويؤيده عزل الرغوة التي حصلت بالضرب قبل غسل اليدين وكون الغسل بالرغوة يدل على المبالغة وتنظيف الرأس .

قوله ثم اضجعه على جانبه الايسر يدل على وجوب تقديم الايمن ويدل عليه الاعتبار العقلي لكون الايمن اشرف من الايسر وقوله عليه وادلك بدنه دلكا رفيقا الخ يدل على استحباب الرفق بالميت في الغسل بل وجوبه لان التشديد الاوجه له مع حصول المقصود بالرفق والتخفيف.

وقوله وصب الماء من نصف رأسه الى قدميه يدل على جواز غسل نصف الرأس ونصف البدن في غسلة واحدة وعلى وجوب الابتداء من الرأس والاختتام بالرجل ويؤيده الاعتقاد .

وقوله ثم صب ذلك الماء من الاجانة الى واغسل يديك الى المرفقين يدل على التأكيد في تنظيف ماء الغسل بالكافور .

وقوله ثم صب الماء في الانية والق فيه حبات كافور يدل على عدم اعتبار مقدار مخصوص من الكافور بحسب الوزن لعدم تعيين عدد الحبات وعدم تعيين وزنها وقوله عليه و افعل به كما فعلت بالمرّة الأولى يدل على عدم الاختلاف غسل مع الاول في المبدء والمنتهى ثم بين بقوله ابدء بيديه الى قوله ثم اغسل يديك وقوله وامسح بطنه مسحا رفيقا يدل على استحباب المسح لخروج ما يخرج من البطن لان لا يخرج بعد الغسل .

وقوله ثم اغسل يديك الى المرفقين الى قوله ثم نشفه يدل على وجوب الغسل بالماء القراح مع مراعات وحدة المبدء والمنتهى ويدل قوله ثم نشفه بثوب طاهر استحباب تشفيفه لانه ابلغ في الصيانة من الدرر .

وقوله واعمد الى قطن الى آخر الرواية يدل استحباب وضع القطن بعد شيء من الحنوط عليه على فرجه قبل ودبر وحش القطن في دبره دفعا لخروج شيء منه و استحباب شد اللفافة على فخذه بعد ضمهما ضمماً شديداً وكون اللفافة بقدر الشبر عرضاً وبقدر ما يكفي شد ما بين الحقيين والركبتين طولاً و اخراج رأس اللفافة من تحت رجلى الميت والى جانب الايمن و غرزها في الموضع الذي لفت . واما رواية عبد الله الكاهلي فتقرب من مرسله ابن هاشم قال سئلت ابا عبد الله عن غسل الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة حتى يكون وجهه مستقبل القبلة ثم تلين مفاصله فان امتنعت عليك فدعها ثم ابدأ بفرجه بماء السدر والحرص فاغسله ثلث غسلات واكثر من الماء وامسح بطنه مسحا رفيقاً ثم تحول الى رأسه و ابدء بشقه الايمن من لحيته ورأسه ثم شن بشقه الايسر من راسه ولحيته ووجهه وغسله

برفق وايك والعنف واغسله غسلا ناعما ثم اضجعه على شقه الايسر ليبدولك الايمن ثم اغسله من قرنه الى قدميه وامسح يدك على ظهره وبطنه ثلث غسلات ثم رده على جانبه الايمن حتى يبدولك الايسر فاغسله بماء من قرنه الى قدمه وامسح يدك على ظهره وبطنه بثلاث غسلات ثم رده على قفاه فابدء بفرجه بماء الكافور فاصنع كما صنعت اول مرة فاغسله بثلاث غسلات بماء الكافور والحرض وامسح يدك على بطنه مسحاً رقيقاً ثم تحول الى رأسه فاصنع كما صنعت اولاً من جانبيه كليهما ورأسه ووجهه بماء الكافور ثلث غسلات ثم رده الى الجانب الايسر حتى يبدولك الايمن ثم من قرنه الى قدمه ثلاث غسلات وادخل يدك تحت منكبیه وذراعيه ويكون الذراع والكف مع جنبيه طاهرة كلما غسلت شيئاً منه ادخلت يدك تحت منكبیه وفي باطن ذراعيه ثم رده الى ظهره ثم اغسله بماء القراح كما صنعت اولاً تبدء بالفرج ثم تحول الى الرأس واللحية والوجه حتى تصنع كما صنعت اولاً بماء القراح ثم اذفره بالخرقة ويكون تحتها القطن تذفره به اذفاراً قطناً كثيراً ثم تشد فخذيته على القطن بالخرقة شداً شديداً حتى لا يخاف ان يظهر شيء وايك ان تقعه او تغمز بطنه وايك ان تحشو في مسامعه شيئاً فان . ان يظهر من المنخر شيء فلا عليك ان تصير ثم قطناً فان لم تخف فلا تجعل فيه شيئاً ولا تخلل اظفاره وكذلك غسل المرنة انتهى .

ويظهر من ذكر الحرض ما بينا من كون المقصود من السدر التنظيف ويظهر منها ان الرأس يغسل منفرداً ويغسل مع البدن ايضاً في الغسلات الثلث وتدل على استحباب تكثير الماء وتدل على كراهة اقعاده وغمز بطنه فما رواه ابو العباس عن ابي عبد الله قال سئلته عن غسل الميت فقال اقعده واغمز بطنه عمراً رقيقاً ثم طهره من عمر البطن ثم تغسله تبدأ بميامنه وتغسله بالماء والحرض ثم بماء وكافور ثم تغسله بماء القراح واجعله في أكفانه يجب حمل اشتماله على الافعاد وغمز البطن على التقية كما فعله الشيخ رحمه الله في التهذيب اذ قال قال محمد بن الحسن ما تضمن هذا الخبر من قوله اقعده غير معمول عليه والوجه فيه النقية لموافقته لمذهب العامة وتدل على كراهة حشوشى في مسامعه وتخليل اظفاره ويمكن القول بحرمة

ما نهى عنه لان احكام الميت توقيفية يتوقف جوازها على ورودها عن اهل العصمة فما لم يرد عنهم يجوز تجويزه.

ويظهر من الروايات ان غسل الميت لا بد من كونه على الترتيب المذكور فيها لعدم ما يدل على جواز الغسل بطريق الارتماس مع كثرة ما ورد في كيفية الغسل واما قوله غسل الميت مثل غسل الجنب فلا ظهور له على جواز الغسل رسماً ولكن التأمل التام يرشدنا الى الجواز لان غسل الميت عمل واحد ولا يلاحظ فيه الاجزاء فلا تعدد فيه فالاصل الجواز ولا ينقطع بتعليم الترتيب لانه لسهولة العمل ومراعات الميت بل الانقطاع يتوقف على النهي عن الارتماس ولم يرد فلو امكن غسله رسماً مع مراعات الرفق به لا يمنع منه مانع ولا ينافي جواز الرمس فضل الترتيب لانه اسهل و ارفق بالميت وتصوير الارتماس بالغسل في الصدر والكافورا بعد من—ه بالقراح ويظهر من رواية الكاهلي استحباب تليين مفاصله.

و اما وضوء الميت فيظهر من صحیحة يعقوب بن يقطين عدم مشروعيته حيث انه سئل ابا الحسن عن غسل الميت افيه وضوء الصلوة ام لا فاجاب عن هذا السؤال ببيان كيفية الغسل واعرض عن جواب وضوء الصلوة فلو كان مشروعاً واجباً أو مستحياً لما اعرض عن الجواب لان من شأن الامام بيان الاحكام بعد السؤال وعدم المانع وحيث ان اهل الخلاف مطبقون على الاستحباب فاعراضه يكشف عن عدم مشروعيته قال سئلت العبد الصالح عن غسل الميت افيه وضوء الصلوة ام لا فقال غسل الميت يبده بمراقفه فيغسل بالحرص ثم يغسل وجهه ورأسه بالصدر ثم يفاض عليه الماء ثلاث مرات ولا يغسل الا في قميص يدخل رجل يده ويصب عليه من فوقه و يجعل في الماء شيء من سدر و شيء من كافور ولا يعصر بطنه الا ان يخاف شيئاً قريباً فيمسح مسحاً رقيقاً من غير ان يعصر ثم يغسل الذي غسله يده قبل ان يكفنه الى المنكبين ثلاث مرات ثم اذا كفنه اغتسل.

قال في التذكرة اختلف علمائنا في استحباب وضوء الميت قال في المبسوط قيل انه يوضا فمن عمل به كان جائزاً غير ان عمل الطائفة على ترك العمل به لان

غسل الميت كغسل الجنابة ولا وضوء في غسل الجنابة للنقل المستفيض عن اهل البيت انه كغسل الجنابة والانتقال من تليين اصابعه وغسل يديه الى غسل رأسه وجسده من غير ذكر الوضوء وكذا في الخلاف وفي الاستبصار يستحب انتهى.

وقد عرفت مما سبق عدم انحصار غسل الجنابة بهذا الحكم لكون الوضوء مع الغسل بدعة اى غسل كان ومع ذلك لا يدل على كونه بدعة في الميت لان احكام الاحياء وراء احكام الاموات ضرورة ان الميت لا يجب عليه شيء وانما الواجب على الولي تغسيله ولا ينافى وجوب التغسيل استحباب الوضوء و تشبيه غسل الميت بغسل الجنابة لا يدل على كون الوضوء بدعة لان التشبيه في الكيفية لا في جميع

الاحكام.

و اما اعراض الامام عن بيان حكمه مع كون السؤال عنه بخصوصه واضح الدلالة على عدم استحبابه بل على عدم مشروعيته ضرورة ان اعراض الامام ليس لاجل السهو او النسيان لاستحالة اتصافه بهما سيما عند بيان الاحكام وقوله غير ان عمل الطائفة على ترك العمل به يشعر بان الاقدمين من اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم لا يحكمون باستحبابه مع كون الاخبار المجوزة بمرئى منهم والعجب منه قدس سره الحكم باستحبابه في الاستبصار مع كون عمل الطائفة على ترك العمل به واعجب منه توفيقه بين الروايات الامرة بالوضوء وبين رواية يعقوب بن يقطين بقوله لان الذي تضمن الخبر يعنى خبر يعقوب بن يقطين بيان غسل الميت ولم يحتج الى بيان شرح الوضوء لان ذلك معلوم ولم يعدل عن شرحه لانه غير واجب لان الراوى لم يسئل عن شرح الوضوء بل كان سؤاله عن كون الوضوء في الغسل فشرح الغسل من اوله الى اخره بعد هذا السؤال مع عدم ذكر عن الوضوء كالصريح فى نفي الوضوء ونفى مشروعيته ولم يمنع مانع من جواب هذا السؤال غير ان الوضوء عند اهل الخلاف مستحب وعنده ليس بمستحب لانه مع الموافقة في الراي لم يمسك عن الجواب بعد السؤال فحمل الاخبار الامرة المجوزة على التقية اولى من حملها على الاستحباب سيما مع كون عمل الطائفة على ترك العمل به.

ص: 93

قال المحدث العاملي في الوسائل بعد نقل الاخبار اقول وتقدم ما يدل على ان كل غسل يجزى عن الوضوء واحاديث كيفية الغسل السابقة اكثرها خال عن ذكر الوضوء وكذا ما دل على ان غسل الميت مثل غسل الجنابة مما يدل على عدم وجوب وضوء و احاديث استحبابه لا بأس بالعمل بها وان احتملت النقية والنسخ و ظاهر كلام الشيخ في بعض كتبه نقل اجماع الامامية على نفى الوضوء هنا وترك استعماله والله اعلم انتهى ، و مراده من احتمال النسخ بالنسبة الى رواية ام انس

بن مالك.

و اما الاخبار الآمرة المروية في طريق الامامية فمنها صحيحة حريز قال اخبرني ابو عبد الله قال الميت يبدء بفرجه ثم : ضؤوضوء الصلوة وهذه الرواية لا قدح فيها سنداً ودلالة الا انها صدرت تقية لرواية ابن يقطين ومنها رواية عبدالله بن عبيد عن ابي عبد الله قال سئلته عن غسل الميت قال يطرح عليه خرقة ثم يغتسل فرجه ويوضو وضوء الصلوة ثم يغسل رأسه بالسدر والاشنان ثم بالماء والكافور ثم بالماء القراح يطرح فيه سبع ورقات صحاح في الماء وهذه لا تعارض صحيحة

ابن يقطين مع احتمال التقية.

ومنها رواية ابن ابي عمير عن حماد بن عثمان او غيره عن ابي عبد الله قال في كل غسل وضوء الا الجنابة وهي مع انها يضعف بالترديد بين حماد وغيره موردها غسل الاحياء لا الاموات وقد بينا في محله ان الوضوء مع كل غسل بدعة داما مرسله على بن محمد عن بعض اصحابه عن الوشاء عن ابي خثيمة عن ابي عبد الله وفيها ثم قال تبدء فتغسل يديه ثم توضيه وضوء الصلوة فارسالها كافية للاعراض عنها. و اما رواية معوية بن عمار قال امرني ابو عبد الله ان اعصر بطنه ثم اوضيه ال فليس فيها وضوء الصلوة فلا يبعد كون المراد من قوله اوضيه غسل الذراعين و تنظيفه واما خير ام انس بن هالك رسول الله فلا اعتماد له.

وعلى القول بمشروعية الوضوء نمنع من استحباب المضمضة والاستنشاق لما فيهما من اذية الميت واحتمال وصول الماء الى جوفه ثم الخروج بعد التكفين .

ص: 94



ولا يجب التسمية لعدم دليل يدل على وجوبها والاصل عدمه ويستحب الدعاء بالمأثور لقول ابي جعفر ايما مؤمن غسل مؤمناً فقال اذا قلبه اللهم هذا بدن عبدك المؤمن قد اخرجت روحه منه وفرقت بينهما فعفوك عفوك الا غفر الله له ذنوب سنه الا الكبائر.

ويستحب للغاسل كتم ما يرى من الميث بل لا يجوز اظهار ما فيه شين للميث ففي ثواب الاعمال باسناده عن عبدالله بن سنان عن ابي عبد الله قال من غسل مؤمناً ميتاً فادى فيه الامانة غفر الله له قيل وكيف يؤدي فيه الامانة قال لا يخبر بما يرى وفي عقاب الاعمال باسناد تقدم في عيادة المريض عن رسول الله انه قال في خطبة طويلة من غسل ميتاً فادى فيه الامانة كان له بكل شعرة منه عتق رقبة ورفع له مائة درجة قيل يا رسول الله كيف يؤدي فيه الامانة قال صلى الله عليه علمية وآله يستر عورته ويستر شينه وان لم يستر عورته ويستر شينه حبط اجره وكشف عورته في الدنيا والاخرة .

ويكره تغسيل الميت بالماء المسخن بالنار الا ان يخاف الغاسل على نفسه البرد المرسله عبد الله بن مغيرة عن رجل عن ابي جعفر وايبعد الله قال لا يقرب الميت ماءً حميماً وروى زرارة قال قال ابو جعفر لا يسخن الماء للميت وروى يعقوب بن يزيد عن عدة من أصحابنا عن ابي عبد الله (ع) قال لا يسخن للميت الماء لا يعجل له النار ولا يحفظ بمسك و مرسله ابن بابويه (ره) قال قال ابو جعفر (ع) لا يسخن الماء للميت قال وروى في حديث آخر الا ان يكون شتاء بارداً فتوقى الميت مما توقى منه نفسك.

ولا يجوز ازالة شيء من شعر الميت او ظفره لمرسله ابن ابي عمير عن ابي عبد الله قال لا يمس عن الميت شعر ولا ظفر وان سقط منه شيء فاجعله في كفته و رواية غياث عن ابي عبد الله (ع) قال كره امير المؤمنين (ع) ان يحلق عانة الميت اذا غسل او يقلم له ظفر او يجزله شعر.

ويكره غمز مفاصله لرواية حمران بن اعين قال قال ابو عبد الله (ع) اذا غسلتم

الميت معكم فارقوا به ولا تعصروه ولا تغمزوا له مفصلاً وروى طلحة بن زيد عن ابي عبد الله (ع) قال كره ان يقص من الميت ظفر او يقص له شعرا ويحلق له عانة او يغمز له مفصل .

ويكره ارسال ماء غسل الميت الى الكنيف وينبغي ارساله في البالوعة لمكاتبة حمد بن الحسن الصفار الى ابي محمد اللهم هل يجوز ان يغسل الميت وماؤه الذي يصب عليه يدخل الى بئر كنيف او الرجل يتوضأ وضوء الصلوة ان ينصب ماء وضوئه في كنيف فوق (ع) لا يكون ذلك في بلايع وروى الشيخ عن محمد بن الحسن الصفار مع ترك ذكر الوضوء ويمكن القول بالحرمة لان السؤال عن الجواز ونفاه (ع) لقوله لا.

ويستحب تكثير الماء في غسل الميت الى ان يبلغ الى سبع قروب روى حفص بن البخري في الصحيح عن ابي عبد الله (ع) قال (ع) قال رسول الله لعلى يا على اذا انامت فاغسلني بسبع قرب من بئر غرس وبئر غرس بئر معروفة بالمدينة غسل منها النبي.

وروى فضيل سكره قال قلت لا يعبد الله (ع) جعلت فداك هل للماء الذي يغسل به الميت حد محدود قال ان رسول الله قال لعلى (ع) اذا انامت فاستق صاءات لى ست قرب من ماء بئر غرس فاغسلني وكفنى وحنطنى الحديث ولا ينافي استحباب سبع قرب مكاتبة عيد بن الحسن الى ابي محمد في الماء الذي يغسل به الميت كم حده فوق (ع) حد غسل الميت يغسل حتى يظهره فلو لم يظهر سبع قرب يجب ازيد منه الى ان يصل حد التطهير فاستحباب السبع اذا امكن التطهير بـه

وبما دونه.

ويجوز غسل الميت في الفضاء ويستحب الستر بينه وبين السماء لصحيحة على بن جعفر عن اخيه ابي الحسن (ع) قال سئلته عن الميت هل يغسل في الفضاء قال لا باس وان ستر بستر فهو احب الى وروى طلحة بن زيد عن ابي عبد الله (ع) ان اباه كان يستحب ان يجعل بين الميت وبين السماء ستر يعنى اذا غسل .

ص: 96

وهل يجب في غسل الميت النية الاصح نعم لانه عبادة شرعية متوقفة صحته على النية ومن نفى وجوب النية نظرا الى ان غسل الميت ازالة النجاسة وهي تتحقق بدون النية.

وفيه ان الاخبار دلت على ان المطلوب من غسل الميت تطهيره من المستند الى الموت ولذا ورد ان علة غسل الميت هي خروج النطفة التي خلقت الميت منه و من المعوم ان رفع الحدث يتوقف على النية ومن هنا يظهر أن الماء المغصوب لا يطهر الميت ولا يصح الغسل به لما عرفت مما اسلفناه ان اثر الماء على ضريين ذاتي و مجعول شرعى والاثر الذاتي يترتب على المؤثر من دون احتياج الى الملكية واما الاثر المجعول في الشرع فلا يترتب عليه الامع تجويز الشرع فالماء يذهب بالدرن والوسخ من دون توقف الى الملكية لان ذهاب الدرن والوسخ اثر ذاتي له واما رفع الحدث فلا يمكن بـه الا ان يكون مباحاً بان يكون ملكا للميت او ما يقوم مقام الملك لان النماء تابع للاصل وقد اشبعنا الكلام في مبحث الوضوء .

و اما المكان المغصوب فليس رفع الحدث من الميت نماءً له فغسل الميت فيه لا يمنع من تطهيره وان اثم الغاسل.

ولا يستحب الدخنة بالعود او بغيره كما انه لا يستحب التجمير عند التغسيل لعدم ما يدل على استحبابهما والمستحب حكم شرعى لا يثبت بغير دليل شرعى بل ورد ما يدل على كراهتهما كرواية روى الشيخ باسناده عن الحسن بن محبوب عن علي بن ابي حمزة قال قال ابو جعفر لا تقربوا موتاكم النار يعنى الدخنة وروى محمد بن مسلم عن ابي عبد الله قال قال امير المؤمنين لا تجمروا الأكتاف ولا تمسحوا موتاكم بالطيب الا بالكافور فان الميت بمنزلة المحرم.

واما الذريرة فيستحب لورودها في صحيحة ابن مسكان التي مر ذكرها حيث قال ثم اغسله على اثر ذلك غسلة اخرى بماء وكافور و ذريرة ان كانت وفي قوله ان كانت اشعار بالاستحباب .

قال شيخنا البهائي في الحبل المتين على ما نقل عنه ما تضمنه الخبر من

اضافة الذريرة الى الكافور محمول على الاستحباب ولعل في قوله ان كانت نوع اشعار بعدم تحتمها والذريرة على ما قاله الشيخ (ره) في التبيان قناة قصب الطيب و هو قصب يجاء به من الهند كانه قصب النشاب وقال في المبسوط والنهاية يعرف بالقمحة بضم القاف وفتح الميم المشددة والحاء المهملة او بفتح القاف واسكان الميم وقال ابن ادريس (قده) هو نبات طيب غير الطيب المعهود تسمى القمحة بالضم والتشديد وقال في المعبر انها الطيب المسحوق و نقل انه وجد بخط شيخنا الشهيد رضوان الله عليه نقلا عن بعض الفضلاء ان قصب الذريرة أى القمحة التي توثق بها من ناحية نهاوند واصلها قصب نابت في آجمة بعض الرساتيق تحيط بها حبات والطرق اليها على عده عقبات فاذا طال ذلك القصب ترك حتى يجف ثم يقطع عقدا وكعاباً ثم يعبي في الجوالقات فاذا اخذ على عقبة من تلك العقبات المعروفة غض وصار ذريرة ويسمى قمحة وان سلك به على غير تلك العقبات بقى قصباً لا يصلح الا للوقود.

واختلف في النأوى هل هو من يصب الماء او من يقلب الميت اذا كان الصاب غير المقلب او كلاهما اما الصاب فيجب عليه النية لانه غاسل حقيقة و اما المقلب فليس لغاسل بحسب الحقيقة و ان اطلق عليه الغاسل الا ان الغسل يتحقق بالصب والتقليب معا فمن اوجب النية عليهما فقد سلك طريق الاحتياط .

ويكره جعل الغاسل الميت بين رجليه ويستحب وقوفه على جانبه .

لقوله ابي عبد الله في رواية عمار ولا يجعله بين رجليه في غسله بل يقف من جانبه .

وقوله في رواية العلاء بن سبابه لابس ان تجعل الميت رجلك بين وان تقوم من فوقه فتغسله اذا قلبته يميناً وشمالاً تضبطه برجليك كيلا يسقط لوجهه.

فيظهر من نفي الباس ان النهى تنزيهي وينبغي تقييد نفي الباس بوحدة الغاسل و احتياج الضبط بجعله بين الرجلين والاستناد برواية عمار وقع من المحقق (قده) في المعبر قال بعد نقل رواية ابن سبابه قال في التهذيب هذا الخبر محمول على

الجواز وان كان الافضل غيره وقال فى الاستبصار هذا يدل على رفع الحضر لان المسنون والافضل ان يقف من جانب الميت ولا يركبه قلت وهذا هو الذي يعتمد لرواية عمار عن ابي عبد الله قال ولا يجعله بين رجليه فى غسل بل يقف من جانبه وقال صاحب المدارك (قده) عند شرح قول المحقق ويكره ان يجعل الميت بين رجليه لقوله فى خبر عمار ولا يجعل بين رجليه فى غسله بل يقف من جانبه .

وقال صاحب الجواهر عند شرح هذه الجملة واستدل عليه جماعة بخبر عمار ولا يجعله بين رجليه فى غسله.

وقال الانصاري قدس الله سره عند شرح قول العلامة وقوف الغاسل على جانبه لقول الصادق له ولا يجعله بين رجليه بل يقف على جانبه.

وقال العلامة فى التذكرة مسألة يستحب وقوف الغاسل على جانبه الايمن . و يكره جعله بين رجليه لقول الصادق ولا يجعله بين رجليه فى غسله بل يقف من جانبه والظاهر ان مقصودهما من قوله هو قوله فى رواية عمار واما توصيف الجانب بالايمن فليس مما نقل ولعل لشرافته على الايسر وفى الرياض بعد قول المحقق وجعله بين رجلي الغاسل وفاقاً للاكثر للنهي عنه فى الخبر فاستنادى الى هذا القول اعنى قوله ولا يجعل بين رجليه الخ انما هو لاعتمادي على هؤلاء الاعلام ولكنى ما وجدت هذه الجملة فى رواية عمار ولا فى رواية غير عمار وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وعندى من كتب الاخبار الكافي والفقيه والتهذيب والاستبصار والوسائل وما ظفرت فى هذه الكتب هذه الجملة والا مر سهل بعد ما نفى البأس فى رواية العلاء.

واما طهارة الماء فاشتراطها بديهي فى الشرع لان النجس لا يرفع الحدث ولا الخبث وقد يذكر فى الشروط اطلاق الماء وقد مر فى صدر المبحث ان المعتصر من الاجسام ليس بماء حقيقة بل جزء مايع من ذلك الجسم واما المتمزج فالحكم للغالب وبعد غلبة المتمزج به يخرج من الماء حكماً.

واذا لم يوجد سدر ولا كافور فهل يكتفى بالغسل بالقراح مرة واحدة او يغسل

به ثلث مرات فللكل من القولين قائل فمن او جبت ثلث غسلات بالقراح ينظر الى استلزام وجوب المركب وجوب اجزائه فوجوب الغسل بالماء والكافور ينحل عنده الى وجوبين فمع فقد الكافور يبقى الغسل بالماء واجباً وكذا الحال في السدر .

ومن اكتفى بالغسل بالقراح مرة واحدة ينظر الى ان الغسل بالماء والخليط نوع خاص من الغسل يتعذر بفقد الخليط ويسقط عند التعذر ودقة النظر تقوى جانب السقوط ضرورة ان ماء السدر او الكافور عنوان منتزع من الماء لان الخليط ليس مما يغسل به لان الغسل من خاصية الماء وانما يوجب عنواناً خاصاً للماء ومع فقدته لا يحدث هذا العنوان فيتعذر ويسقط وبعبارة اخرى لا يلزم من وجوب الغسلات على هيئة مخصوصة وجوب مطلق الغسلات لان خلط الخليط بالماء يوجب حدوث وصف للماء لا أنه جزء للمركب الذي يحصل به الغسل لان الغسل مما يتحقق بالماء فقط لا بالماء والسدر أو الكافور والتعبير في الرواية بالغسل بالماء والسدر انما هو لاحداث التركيب هيئة خاصة للماء و اذا فقدت هذه الهيئة لفقد التركيب يسقط وجوب الغسل بماء السدر او الكافور لعدم امكانه ويدل على عدم وجوب التعدد ان ايجاب تركيب الخليط لا بد وان يكون لخاصية ملحوظة فيه ومع فقدته تفقد تلك الخاصية ولا فائدة لتكرار الغسل بالقراح .

قال المحقق (قده) في المعتبر مسئلة لو تعذر السدر والكافور كفت المرة بالقراح تمسكاً بالاصل فإن المراد بالسدر الاستعانة على ازالة الدرن وبالكافور لطيب الميت وحفظه بخاصية الكافور من اسراع التغيير وتعرض الهوام فلا فائدة في تكرار الماء مع حصول النقاء.

ثم انك عرفت مما سبق من الاخبار استحباب مسح بطن الميت في الغسلتين الاوليين لدفع خروج شيء منه بعد اتمام الغسل فلولم يؤثر المسح اولم يمسخ وخرج من الميت بعد اتمام الغسل شيء فان لم يكن من النواقض غسل للنظافة وان كان منها غسل منه ما خرج وينظف وهل يجب اعادة الغسل ام لا قولان فقال ابن - ابي عقيل رحمه الله يعاد الغسل على ما حكى عنه في التذكرة ومستنده ان القصد في

غسل الميت ان يكون خاتمة امره الطهارة الكاملة وظاهر باقى العلماء غسل النجاسة فلو كان المقصود من الروايات الامرة بالغسل هو رفع الحدث الأكبر فلا يجب اعادة الغسل لارتفاعه به وعدم عوده بخروج النجاسة منه وان كان المقصود منها تحصيل الطهارة الكبرى يجب الاعادة لانتقاضها به .

ويظهر من بعض الروايات عدم الوجوب كرواية روح بن عبد الرحيم عن ابي عبدالله قال ان بدأ من الميت شيء بعد غسله فاعسل الذي بدأ منه ولا تعد الغسل ورواية عبدالله بن يحيى الكاهلى والحسين بن المختار عن ابي عبدالله قال سئلنا عن الميت يخرج منه شيء بعد ما يفرغ من غسله قال لا يغسل ذلك ولا يعاد عليه الغسل وفي مرفوعة سهل قال اذا غسل الميت ثم احدث بعد الغسل فانه يغسل الحدث ولا يعاد الغسل.

والظاهر ان مورد هذه الروايات هو خروج الشيء منه بعد الغسل وقبل ان يكفن واما بعد التكفين فروى ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبدالله انه قال اذا خرج من الميت شيء بعد ما يكفن فاصاب الكفن قرض منه وفي رواية عبد الله بن يحيى الكاهلى عن ابي عبد الله قال اذا خرج من منخر الميت الدم او الشيء بعد الغسل واصاب العمامة والكفن قرض بالمقراض قال المحدث العاملي في المرسلة حملة بعض علمائنا على عدم امكان الغسل وبعضهم على ما لو وضع الميت في القبر وتتميم الكلام فى التكفين.

### ولو تعذر من غسل الميت

( ولو تعذر من غسل الميت )

لفقد الماء او للمبرد المانع من استعماله وعدم امكان تسخينه او للاحتياج اليه لحفظ النفس المحرمة عن الهلاك او لفقد ما يشتري به مع وجوده من لا تتبرع به او لغير ما ذكر من علل التعذر تيممه الولي عوضاً عن الغسل لان الطهارة الترابية بدل عن المائية عند فقدانها وكيفية هذا التيمم لا تخالف كيفية تيمم الاحياء الا ان اليد في تيمم الميت هي يد الولي تضرب بيديه على الارض او ما يصح عليه التيمم

ويمسحها على جبهة الميت وعلى ظهر كفيه وسيجئني في بابه ما يجب فيه وفي صحته.

ويدل على وجوب التيمم عند تعذر الغسل ما دل على كون الميت جنباً لخروج المنى منه فحيث ان حكمه حكم الجنب يدل على وجوب التيمم على الولي ما دل على وجوبه على الجنب والى هذا ينظر الاستدلال على وجوب تيمم الميت بعموم ما دل على بدلية الطهارة الترابية من الطهارة المائية.

ويدل على البدلية رواية زيد بن علي عن آبائه عن علي (ع) قال ان قوماً أتوا رسول الله فقالوا يا رسول الله مات صاحب لنا وه ومجدور فان غسلناه انسلخ فقال تيمموه .

ورواية رواها ابو جعفر بن بابويه باسناده عن عبدالرحمن بن ابي نجران انه سئل ابا الحسن موسى بن جعفر عن ثلاثة نفر كانوا في سفر احدهم جنب والثاني ميت والثالث على غير وضوء وحضرت الصلوة ومعهم من الماء قدر ما يكفي احدهم من يأخذ الماء وكيف يصنعون قال يغتسل الجنب ويدفن الميت بتيمم ويتيمم الذي هو على غير وضوء لان غسل الجنابة فريضة وغسل الميت سنة والتيمم لآخر جازي.

قال في المدارك بعد نقل رواية زيد وهي ضعيفة السند باشماله على جماعة من الزيدية فان كانت المسئلة اجماعية على وجه لا يجوز مخالفته فلا بحث والا يمكن التوقف في ذلك لان ايجاب التيمم زيادة تكليف والاصل عدمه خصوصاً ان قلنا ان الغسل ازالة نجاسة كما يقوله المرتضى رضوان الله عليه وربما ظهر من بعض الروايات عدم الوجوب ايضاً كصححة عبدالرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن ع في الجنب والمحدث والميت اذا حضرت الصلوة ولم يكن معهم من الماء الا بقدر ما يكفي احدهم قال يغسل الجنب ويدفن الميت ويتيمم الذي هو على غير وضوء لان الغسل من الجنابة فريضة وغسل الميت سنة والتيمم لآخر جازي ومع ذلك فالعمل على المشهور وينبغي القطع بالاكثفاء بتيمم واحد واحتمال التعدد بتعدد الغسلات بعيد انتهى .

وهو (فده) قال في اول كلامه هذا مذهب الاصحاب قال الشيخ في التهذيب



وبه قال جميع الفقهاء الا الأوزاعي فيظهر منه اتفاق المسلمين فضلا الامامية عن ومع هذا فلا يناسب قوله فان كانت المسئلة الجماعية ويظهر من كلامه (قده) انه لا يرى دلالة ما يدل على بدلية التيمم عن الغسل والوضوء على وجوب التيمم .

واما استدلاله (قده) بصحيفة عبدالرحمن بن الحجاج على عدم الوجوب فليس على ما ينبغي لان دفن الميت اعم من كونه مع التيمم او بدونه فليس فيها ما يدل على نفى الوجوب صريحا لان السؤال عن تخصيص الماء باى من الثلث لا وظيفة الباقيين .

مع ان الرواية التي استدلت بها بالمتن و السند الذين ذكرهما لا يوجد في شيء من الاصول ففي الفقيه و سئل عبدالرحمن بن ابي نجران ابا الحسن موسى بن جعفر الم عن ثلثة نفر كانوا في سفر احدهم جنب والثاني ميت والثالث على غير وضوء وحضرت الصلوة ومعهم من الماء قدر ما يكفى احدهم من ياخذ الماء وكيف يصنعون فقال يغتسل الجنب ويدفن الميت بتيمم ويتيمم الذي هو على غير وضوء .

وروى الشيخ عن عبد الرحمن عن رجل حدثه قال سئلت ابا الحسن وساق الحديث الى ان قال ويدفن الميت من دون الأمر بالتيمم ويمكن ان يكون قوله يتيمم بعد يدفن الميت ساقطاً عن قلم الشيخ او قلم الناسخ للنسخة التي عنده قدس سره لان المحدث العاملي بعد نقل الرواية عن الصدوق نقل عن الشيخ باسناده عن عبدالرحمن بن ابي نجران عن رجل حدثه قال سئلت ابا الحسن الرضا وقال المحدث وذكر نحوه فيظهر من هذا القول ان في النسخة التي عنده الامر بالتيمم بالنسبة الى الميت والا لم يكن نحو خبر الذي رواه الصدوق وكان عليه ان يقول الا قوله بتيمم كما هو داب المحدثين .

وقال في الجواهر بعد نقل ما في المدارك وكلام له مع انا لم نقف على هذه الرواية بهذا المتن و السند في شيء من الأصول المشهورة نعم هي في التهذيب بهذا المتن لكن عن عبد الرحمن بن ابي نجران عن رجل حدثه قال سئلت ابا الحسن فهي مرسلّة وفي الفقيه بالسند المذكور من غير ارسال لكن فيها بعد قوله ويدفن

الميت بتيتمم و يتيمم الذى عليه وضوء فهو لنا لا علينا اذ لعله سقط ذلك من قلم الشيخ او النساخ لتوهم التكرار فتأمل انتهى.

والظاهر انه ( قدہ ) اشتبه عليه الراوى لان ابن الحجاج ليس له في هذه المسئلة رواية .

ولومات احد في سفينة في البحر يوضع في خايبة ويوكي رأسه و يطرح في الماء لصحيحة أيوب بن الحرقال سئل ابو عبد الله عن رجل مات في سفينة في البحر كيف يصنع به قال يوضع في خايبة ويوكي رأسه ويطرح في الماء ولا تنافي بين هذه الرواية وبين مرسله أبان عن ابي عبد الله حيث قال في الرجل يموت مع القوم في البحر يغسل ويكفن ويصلى عليه ويثقل ويرمى به في البحر لان الصحيحة وردت في مورد امكان الخايبة والمرسله في مورد عدمه وينبغي ان يقيد الالتقاء في البحر بصورة عدم القدرة على ايصاله الى الشط المرفوعة سهل بن زياد عن ابي عبد الله قال اذا مات الرجل في السفينة ولم يقدر على الشط قال يكفن و يحنط و يلف في الثوب ويلقى في الماء لان المطلق لا بد ان يحمل على المقيد.

ولولم يوجد من الماء الا بقدر ما يكفى لغسل واحد يصرف في الغسل بالسدر لعدم جواز التيمم مع وجود الماء ووجوب تقديم غسل السدر على الاخيرين ولو كفى للغسلين يصرف في غسل السدر و الكافور لتاخر القراح عنهما ولو كان الماء بقدر غسل واحد مع فقد السدر يصرف في الغسل بالكافور ويسقط الغسل بالسدر ولو فقد الكافور مع وجود السدر يصرف في الغسل بالسدر ويسقط الغسل بالكافور وكل ساقط قبل استعمال الماء يسقط التيمم ايضا لان التيمم مع وجود الماء في غير محله ولو صرف في الغسل بالسدر والكافور او احدهما يجب التيمم بدلا عن الغسل بالقراح لان الطهارة الترايبية بدل عن المائية ولو صرف في غسل السدر وغسل القراح لفقد الكافور سقط غسله ولا يجب التيمم لانه تيمم مع وجود الماء فلو وجب التيمم يجب قبل الغسل بالقراح لانه بدل عما هو مقدم على القراح وحينئذ يكون تيمما مع وجود الماء مع انك قد عرفت مما تقدم سقوط غسل احد الخلطين اذا لم يوجد ومع

سقوط الاصل لا معنى للبدل وكذا الكلام اذا صرف في الغسل بالكافور و و القراح لفقد الصدر .

ولو فقد الخليطان وغسل بالقراح ثم وجدا او احدهما قبل الدفن غسل بهما او احدهما ثم غسل بالقراح مع مراعات الترتيب وكذا لو فقد احدهما ثم وجد بعد الغسلين فمع فقد الصدر و وجوده بعد الغسل بالقراح يجب الغسلات الثلاث بعد الوجدان وكذا اذا وجد بعد الغسل بالكافور لوجوب الترتيب ومع فقد الكافور ووجوده بعد القراح يجب الغسلان لصحة الغسل بالصدر.

## وان ماتت المرثة

( وان ماتت المرثة)

وفي بطنها صبي حتى يجب اخراجه ولو بشق البطن حفظاً للنفس ويكفى في وجوب الاخراج احتمال تعيش الولد ولو كان من الاحتمال الضعيف لان حفظ النفس امر مهم وبعد الشق والاخراج يخاط بطنها لما في الخياطة من احترام الميت. ويدل على كلا الامرين مرسله ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبدالله في المرثة تموت ويتحرك الولد في بطنها ايشق بطنها ويخرج الولد فقال نعم ويخاط بطنها ويدل موثقة على بن يقطين على الاول قال سئلت العبد الصالح عن المرثة تموت وولدها في بطنها قال يشق بطنها ويخرج ولدها قال نعم.

وفي رواية ابن وهب عن ابي عبد الله الدلالة على الامر الاول قال قال امير المؤمنين اذا ماتت المرثة وفي بطنها ولديتحرك يشق بطنها ويخرج الولد وقال في المرثة تموت في بطنها الولد فيتخوف عليها قال لا بأس ان يدخل الرجل يده فيقطعها ويخرجه ولا بد من تقييد جواز ادخال الرجل يده بعدم امكان الاخراج بتوسط المرثة لان هذه الرواية رواها الكليني مرتين وفي احدهما اذا لم ترفق به النساء.

واذا وجد الماء بعد تيمم الميت وقبل دفنه يغتسل لان المجوز لتبديل الغسل بالتيمم هو فقدان الماء الى ان يدفن لا مطلقا وبعد الدفن لا يخرج للغسل مطلقا سواء

كان المفقود خليطاً او ماءً والمقصود من الدفن المانع من الاخراج هو الموارد في الارض الحاصلة اصب التراب او وضع اللبن واما الوضع في القبر من دون ص التراب او ما يحصل به الموارد فلا- يمنع من الا-خراج والغسل لان المانع بحسب الواقع هو النيش المحرم فلواتفق خروجه بسبب من الأسباب كالسيل او خسف الارض او اخرج للمعاينة الازمة يجب الغسل حينئذ لعدم استلزام النيش المحرم .

ثم انك قد عرفت مما سبق استحباب مسح بطن الميت في الغسلين الأولين لخروج ما يخرج منه حتى لا يخرج منه بعد الغسل واستثنى من هذا الاستحباب مسح بطن المرثة اذا كانت حبلى حذراً من الاجهاض وقال في المدارك عند شرح قول المحقق الا ان يكون المرثة حاملاً حذراً من الاجهاض قال في البيان ولو اجهضت بذلك فعليه عشر دية امه.

وقال شيخنا الانصارى (قده) عند شرح قول العلامة الا الحامل التي مات ولدها في بطنها حذراً من الاجهاض وللنبوى له اذا توفت المرثية وارادوا ان يغسلوها فليبدوا ببطنها ولتمسح مسحاً رقيقاً ان لم تكن حبلى و ان كانت حبلى فلا تحركها و فى (ض) عن البيان لو اتفق الاجهاض بسببه لزم الفاعل عشر دية امه و اعترف بعض المعاصرين بعدم وجدان ذلك في نسخة البيان و ذلك فدليله مع غير واضح .

وفى الجواهر عند شرح قول المحقق (قده) الا ان يكون الميت امرئة حاملة فلا يستحب بل يكره كما عن الوسيلة والجامع والمنتهى للنص عليه حذراً من الاجهاض والخبر ام انس بن مالك عن النبى الله اذا توفيت المرثة وارادوا ان يغسلوها فليبدوا ببطنها وتمسح مسحاً رقيقاً ان لم تكن حبلى وان كانت حبلى فلا- تحركها وظاهره الحرمة كما عساه ان يظهر من المصنف في المعتبر حيث قال انه لا يؤمن معه الاجهاض وهو غير جائز كما لا يجوز له التعرض له في الحية ويحتمله في الذكرى وجامع المقاصد مع ما في الاخير انها لو اجهضت فعشر دية امه نبه ذلك في البيان انتهى.

لكن الذى يقوى فى النظر عدم الحرمة فى نحو مسح الرقيق لقصور الخبر عن افادته فيبقى الاصل سالما نعم قد يقال بها مع العنف كما فى الحية للاستصحاب ولحرمة المؤمن ميتاً كحرمة حيا انتهى ولم يحضرني كتاب البيان ولم يمكنني استحضار ما فيه اما قول شيخنا الانصاري (قده) فدليله غير واضح فلاجل ان فرض المسئلة عنده هو موت ما فى بطن الحامل ومع هذا لفرض يصح قوله فدليله غير واضح لان الاجهاض بعد موت ما فى البطن لا يوجب الدية لان الدية لاتلاف النفس او الاطراف واما عبارة البيان فمع عدم الاطلاع عليها لا يحكم بعدم وضوح دليلها فيمكن ان يكون فرضه (قده) مع حيوة ما فى البطن في أن المسح وموته بالمسح وحينئذ يكون ديته على الماسح الذى هو سبب للاجهاض واما عبارة المحقق فليس فيها ذكر عن حيوة ما فى البطن وموته فيحتمل الامرين وقول صاحب الجواهر لكن الذى يقوى فى النظر الخ فليس على ما ينبغى لان الخبر استثنى الجبلى عن المسح الرقيق فحينئذ لا معنى لتجويز المسح الرقيق مستنداً الى قصور الخبر عن الافادة والاصل و اما اثبات الحرمة مع العنف بالاستصحاب بعيد عن التحقيق لان اثبات حكم الحى المميت اسراء للحكم من موضوع الى آخر وليس هذا من الاستصحاب المتفق عليه بل الاتفاق واقع على بطلان الاستصحاب مع اختلاف الموضوع و ان قيل بثبوت الحرمة للمؤ من الاعم من الحى والميت فلامعنى للاستصحاب لفقد الشك.

ولو نظر الغاسل الى عورة الميت حين الغسل مع حرمة النظر عليه اثم ولم يبطل الغسل لعدم ارتباط النظر الى الغسل فانهما امران متغايران لا يتحدان في الخارج فلا معنى للمحكم بالابطال حتى على القول بعدم جواز اجتماع الامر والنهي.

واذا تحقق الموت وارتفعت الشبهة يصح الغسل ولولم يرد لان الحرارة بعد الموت ليست من موانع صحة الغسل ولا البرودة شرطاً لها الا ان اليقين بالموت مع بقاء الحرارة فى نهاية الاشكال ولذا لا يجب غسل المس اذا كان قبل البرد فالمناط هو تحقق الموضوع فلوشك في تحقق الموت لا يصح الغسل فلوغسل ميت على الظاهر و انكشف بعد الغسل عدم موته عند الشروع بالغسل و وقوع بعض واجبات الغسل

ولودفن الميت بلاغسل او مجرداً من الكفن جاز نبش القبر المغسل او التكفين اولهما لان حرمة نبش القبر ليست على اطلاقها بل اذا كان الدفن على الوجه المشروع ومن المعلوم ان الدفن بلاغسل او كفن ليس مما يجوز في الشرع وفي حكم ترك الغسل ترك بعض الغسل او بطلانه او بطلان البعض وفي حكم ترك التكفين كون الكفن مصوباً واذا جاز النيش للغسل وجب لان الغسل والتكفين واجب فالمراد من الجواز هو عدم الحرمة المانعة منه وليست الصلوة عليه كالغسل والتكفين في هذا الحكم لجواز الصلوة عليه بعد الدفن لما ورد من الروايات ولا مكان الصلوة عليه مع الدفن بدون النيش وعدم امكانهما بدونه ولا ينافي هذا ما بينا من عدم جواز النيش للغسل لاختلاف الحكم بين الدفن المشروع وغير المشروع.

ولو كان ماء الغسل مما يشتري وللميت وارث صغير ولم يوص لوصيه فلا يجوز تكثيره بل لا بد من الاكتفاء باقل الواجب وكذا مع كبر الوارث اذا لم يرضى باكثر مما يكتفى به .

وكذلك الكلام في السدر والكافور لعدم ورود مقدار مخصوص على وجه الايجاب و اختلاف التقادير في الاخبار يكشف عن عدم وجوب مقدار معين فقد عرفت في خبر يونس ان الامام لقال والحق فيه حبات كافور وفي خبر عمار عن الصادق قدر بنصف الحبة .

وروى مغيرة مؤذن بنى عدى عن ابي عبد الله قال غسل على بن ابي طالب رسول الله بدنه بالسدر والثانية بثلاثة مثاقيل من كافور ومثقال من ودعا بالثالثة بقربة مشدودة فافاضها ثم ادرجه وقدر المفيد بنصف مثقال وهو اعم من الوجوب وحكى عن ابن سعيد ايضاً تقديره بنصف مع انه لم يوجب الخليلط وكذا عن سائر مع انه لا يوجب الاغسلا واحداً وفي رواية الحلبي يطرح فيه الكافور الظاهر في كفاية المسمى وفي رواية ابن مسكان اغسله بماء وسدر ثم اغسله على اثر ذلك اخرى بماء كافور و ذرية انكانت فاذا لم يثبت وجوب مقدار مخصوص

وكان وارثه صغيراً لاثراً لترخيصه او كبيراً أمسك عن تجويز الزائد عن المسمى لابد ان يكفى باقل ما يجب واما الذريرة فقد عرفت فيما سبق عدم وجوبها فلا يجوز صرف مال الصغير في شيء منها وكذا الكبير الممسك.

واما الرواية المرسلة لابن ابي نجران عن ابي عبدالله قال اقل ما يجزى من الكافور للميت مثقال ومرسلة اخرى له عن ابي عبد الله قال قال ما يجزى من الكافور للميت مثقال ونصف فالظاهر ان هذا التقدير في الحنوط لا الكافور المطروح في ماء الغسل ولواي الخضم عن قبول ما قلناه وتمسك بقوله من الكافور وتخصيص الكافور هنا باسم الحنوط يقال ان هذا التقدير محمول على كراهة كونه اقل المقدر كما ترى الاختلاف في المرسلتين مع ان الصدوق قال اتى جبرئيل النبي باوقية كافور من الجنة والاقوية اربعون درهماً ومن المعلوم كما سيبنى في محله انه كان للحنوط ويسمى بالكافور.

الحاصل ان المستحبات في الغسل اذا يعطى بازائه المال ترك اذا كان للميت وارث صغير او كبير يمسك عن الاجازة فتكثير الماء وتثليث كل من الغسلات الثلاث وصرف السدر والكافور ازيد من اقل الواجب في غير هاتين الصورتين.

## في التكفين

(في التكفين)

بعد اختتام امر التغسيل يبادر الولي او من امره بالتكفين وفيه مباحث:

(الأول) في علته الموجبة روى محمد بن علي بن الحسين ابو جعفر بن بابويه في عيون الأخبار والعلل باسناده عن الفضل بن شاذان عن الرضا قال انها امران يكفن الميت ليلقى ربه عز وجل طاهر الجسد ولئلا تبدو عورته لمن يحمله او يدفنه ولئلا ينظر الناس على بعض حاله وقبح منظره ولئلا يقسو القلب بالنظر الى مثل ذلك للعامّة والفساد وليكون اطيب لا نفس الاحياء ولئلا يبغضه حميمه فيلغى ذكره ومودته فلا يحفظه فيما خلف واوصاه به وامره به واحب وهذه الرواية كافية لمن له درية وتعقل.

(الثاني) عدد اثوابه الواجبة فالمشهور ان الواجب من الكفن ثلاثة اثواب المئزر والقميص والازار والمراد به ما يعم جميع البدن واكتفى سلار (قده) بثوب واحد يعم جميع البدن و مستنده الاصل على ما نقل العلامة في المختلف قال (قده) وقال سلار (قده) الواجب قطعة واحدة والباقيتان سنة وقال بعد الاحتجاج لوجوب الثلاثة احتج سلار بان الاصل عدم الوجوب واجاب بان الاصل مع وجود الدليل وترجى شيخنا الانصارى كون مستنده صحيحة زرارة قلت لابي جعفر العمامة للميت من الكفن قال لا انما الكفن المفروض ثلاثة اثواب او ثوب تام يوارى فيه جسده فما زاد فهو سنة الى ان يبلغ خمسة فما زاد مبتدع والعمامة سنة انتهى الرواية قال (قده) ولعلها مع الأصل مستند سلار (قده) .

فان كان مستنده هذه الرواية فهو فسرهما بان المفروض ما يوارى فيه الجسد والموارات قد تحصل بثوب واحد تام وقد تحصل بثلاثة اثواب ومقتضى التخيير المستفاد من كلمة او الاكتفاء بواحد من الأمرين ولم تحضرني عبارته حتى استفيد منها مراده قدس سره فان كان المراد من ثلاثة اثواب الاثواب المشهورة فيكون التخيير بين الزائد والناقص الثلاثة والواحد وان كان مراده من الثلاثة التي احد طرفي التخيير ما يوارى الجسد بمجموع الثلاثة بحيث لا يحصل الموارات بالواحد والاثنين فلا يرد عليه التخيير بين الزائد والناقص لان الثلاثة حينئذ بحكم الواحد التام فالمورد عليه لابد ان يطلع على مراده من كلامه ولا ينافي استناده بالاصل الشق الثاني لان الاصل حينئذ يرجع الى الكيفية بان الاصل عدم وجوب الموارات بثلاثة اثواب مع حصولها بواحد ويمكن الجواب عن الاعتراض مع كون الثلاثة هي المشهورة بان التخيير ليس بين الزائد والناقص في الوجوب بل التخيير بين الاخذ باقل الواجب الذي هو الواحد التام وبين الاخذ بالواجب والعمل بالاستحباب معه بضم الباقيين مع الواجب فمعنى الرواية حينئذ ان المفروض هو الموارات الحاصلة بالواحد التام على كلا التقديرين الا ان ضم المئزر والقميص مع التام مستحب و يكون قوله الا فما زاد مرتبطا الى ثوب تام اي ما زاد عن الثوب سنة واخذه



الموارد في بيان فرض الكفن يشعر بان المناط هو الموارد الحاصلة بالواحد التام او الثلاثة او الخمسة الا ان الخبير لا يخفى عليه ان هذا خلاف ظاهر الرواية لان الظاهر منها هو الاكتفاء بالواحد التام مع التعذر من الثلاثة فليست كلمة او نصا في التخيير بين الشئين او الاشياء بمعنى التساوى في المطلوبة بل ربما يستعمل في اختيار احد الشئين او الاشياء مع فقد ما هو الواجب او الافضل كقول الامر بالعتاء اعط السائل ديناراً او درهما او فلوسا وحيث ان الامام قال الكفن المفروض ثلثة اثواب وعقبه او ثوب تام يوارى فيه جسده يعرف المخاطب بان الواحد التام انما هو مع الثلثة وليس هذا الموارد من موارد فقد الافضل لتتصيصه بالمفروض .

ويمكن ان يكون الهمزة زائدة ويكون متن الرواية و ثوب تام يوارى جسده لان الكلمى روى عين هذه الرواية عن على بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عثمان عن حريز عن زرارة ومحمد بن مسلم معا قالنا لا يبي جعفر العمامة للميت من الكفن قال لا انما الكفن المفروض ثلثة اثواب و ثوب تام لاقل منه الرواية وحينئذ يكون معنى الحديث و ثوب من الثلثة يكون ثوبا تاما لتحصيل الموارد المطلوبة من التكفين ولا خلاف بين الفقهاء والمحدثين ان الكليني اضبط من الشيخ وان كان من الجلالة بمكان والوسائط بين الكليني وبين الامام خمسة والوسائط بين الشيخ وبينه ثمانية لانه (قده) روى عن المفيد عن جعفر بن محمد عن ابيه عن سعد عن احمد بن محمد بن عيسى عن على بن حديد وابن ابي نجران جميعا عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر الا وكثرة الوسائط اقرب الى الخطاء قال شيخنا الانصاري بعد قوله ولعلها مع الاصل مستند سلار.

وفيه مع مخالفتها لما عرفت انه تخير في الواجب بين الاقل والاكثر لامع كون الاكثر مستحبا لانه في مقام بيان ما عدا المستحبات ولا مع مغايرة بينهما لوجه كما في القصر والاتمام فلذلك لا بد اما من ارتكاب التأويل فيه بجعل او تقسيما بالنسبة الى حالتى الاختيار والاضطرار او بجعل او بمعنى الواو فلا يخالف المشهور كما سيأتي و اما من التزام زيادة همزة او فقط ليوافق نسخة الكافى او تمام كلمة

العطف او هو مع المعطوف كما في الروض وعن كثير من نسخ الشيخ والجملة على الأولين مستانفة يعنى ثوب من تلك الأثواب تام والمراد به اللفافة وكلمة تام على الثالث خبر مبتدء محذوف او بدل من ثلاثة اثواب واما من حملها على التقية او غير ذلك مما قيل وكيف كان فهذه الرواية لولم تكن دليلاً للمشهور لا ينهض دليلاً عليهم انتهى.

وانت خبير بان الوجوه المذكورة لا شاهد لها الا زيادة همزة او الحمل على التقية ان ثبت ذهاب العامة كلا او بعضاً يتقى منهم واما زيادة الهمزة فالشاهد لها رواية الكليني (ره) اما جعل او بمعنى الواو فلا معنى له لعدم كونها بمعناها حقيقة وعدم جواز التجوز فى الحروف ان قلت اذا بنيت على حذف الهمزة حكمت على وجوب اربعة اثواب لان الظاهر من العطف بالواو الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه فلا بد من ان يكون كل واحد من الثلاثة غير التام وهذا خلاف ما عليه الاصحاب قلت قد بينا ان معنى الحديث مع كون العاطف الواو وثوب من الثلاثة ثوب تام .

و مع ذلك كله ففى القلب بعد شيء لان اثبات الاحكام بهذه التوجيهات والاعتبارات خلاف المعهود من الشرع فالاقوى جعل كلمة او تقسيماً بين حالتي الاختيار والاضطرار ومع فرض كون العاطف هو الواو يكون معنى الرواية ان المفروض من الكفن هو ثلاثة اثواب مرة وثوب واحد يوارى فيه جسده اخرى لان الثوب الواحد يكتفى به بقوله يوارى فيه جسده وهاتان المرتان هما الحالتان الاختياري والاضطراري.

هذا اذا فرض دلالة الاخبار الواردة على وجوب ثلاثة اثواب في الكفن ومع فرض عدم الدلالة سوى الرواية المذكورة يشكّل الأمر لان الرواية ليست بناصة على خلاف ما ذهب اليه سلار ( قدّه ) فمن الروايات التي استدل بها على وجوب الثلاثة موثقة سماعة قال سئلته عما يكفن به الميت فقال ثلاثة اثواب واما كفن رسول الله في ثلاثة اثواب ثوبين صحاريتين وثوب جرة والصحارية تكون باليمامة

و كفن ابو جعفر في ثلاثة اثواب ولا تدل هذه الرواية على وجوب الثلاثة لان التكفين اعم من الواجب والمستحب.

ومنها حسنة الحلبي عن ابي عبد الله قال كتب ابي في وصيته ان اكفنه بثلاثة اثواب احدها رداء له حبرة كان يصلى فيه يوم الجمعة وثوب آخر وقميص فقلت لا يبي لم تكتب هذا فقال اخاف ان يغلبك الناس فان قالوا كفنه في اربعة أو خمسة فلا تفعل قال وعمنى تعد بعمامة وليس تعد العمامة من الكفن انما يعد ما يلف به الجسد وهذه كسابقتها في عدم الدلالة على الوجوب فتعيينه الثلاثة لأجل منع غلبة الناس ابنه في الزايد عن الثلاثة كما هو صريح الرواية واما وجوب الثلاثة فلا يستفاد منها لجواز كونها للاستحباب .

ومنها صحيحة ابي مريم الانصاري قال سمعت ابا جعفر يقول كفن رسول الله في ثلاثة اثواب برد احمر حبرة وثوبين ابيضين صحارين وعدم دلالتها على الوجوب اوضح مما سبق لانه بين عدد كفن الرسول و من دون تعرض لوجوبه واستحبابه .

ومنها مرسله يونس عن ابي عبد الله و ابي جعفر قال الكفن فريضة للرجال ثلاثة اثواب والعمامة والخرقه سنة واما النساء ففريضة خمسة اثواب وهذه المرسله وان كانت بظاها دالة على الوجوب لكن الفريضة ليست بمعنى الواجبة بقريضة قوله واما النساء ففريضة خمسة لعدم وجوب الخمسة للنساء فلا بد ان لله يحمل الفرض على الاستحباب المؤكد او على الجعل الاعم من الوجوب والاستحباب

ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال يكفن الرجل في ثلاثة اثواب والمرئة اذا كانت عظيمة في خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين وليس فيها ما يدل على الوجوب لان التكفين بمجرد لا يدل على الوجوب لكونه اعم من الوجوب والاستحباب والظاهران العظمة في قوله هو الشرافة والمنزلة لا العظمة بحسب الجثة فهو ظاهر في استحباب الخمسة .

والحاصل ان الروايات الواردة في المقام لا تدل على وجوب ثلاثة اثواب في

الكفن ولما رأى سلالر (قده) عدم دلالتها على الوجوب ورواية زرارة المشتملة على كلمة اوظاهرة في التخيير بين الاقل والاكثر فى الوجوب مع عدم تباين الاقل مع الاكثر تمسك بالاصل على عدم الوجوب واما الاصحاب را وهذه الروايات دالة على الوجوب بمعنى ظهورها فيه والمطلع على اطباقهم (قدهم) على الوجوب وانفراده (قده) على الاستحباب لا يتجرء بنسبة الخطاء الى قاطبة الاصحاب واسناد الصواب اليه مع تفرده ولا يجوز التمسك بالاجماع لاثبات الوجوب لان انعقاد الاجماع لاجل هذه الروايات فالمدرک الواقعي الاولى اذا لم يكن له دلالة على المطلوب لا يتمسك بالمدرک الثانوى المتفرع عليه وقد يستدل بلزوم التأسى بعد ما ثبت ان النبي و الأئمة كفنوا بثلاثة اثواب وفيه ان الأثواب الثلاثة لو كانت مستحبة لهم صلوات الله عليهم لا يوجب انقلاب الاستحباب الى الوجوب .

وقد يحمل التخيير الواقع فى صحيحة زرارة على التقية لكون الاكتفاء بالثوب الواحد مذهب العامة وقيام هذا الاحتمال يمنع من الافتاء بالتخيير بين الثلاثة اثواب و بين الثوب التام فهى كالروايات الاخر فى عدم دلالتها على الوجوب.

وبعد تسليم كون الواجب الثلاثة لابد من اثبات كونها الاثواب المذكورة اعنى الازار والقميص والمئزر اما المئزر فيدل على كونه احد الاثواب رواية معوية بن وهب عن ابي عبد الله قال يكون الميت من خمسة اثواب قميص لايزر عليه وازار وخرقة يعصب بها وسطه وبرد يلف فيه وعمامة يعتم بها و يلقى فضلها على صدره فالمقصود من الازار فى هذه الرواية هو المئزر بقريئة قوله عليه السلام وبرد يلف فيه.

وصحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله كيف اصنع بالكفن قال تؤخذ خرقة فيشد بها على مقعدته ورجليه قلت فالازار قال لا انها لا تعد شيئاً انما تصنع لتضم ما هناك لئلا يخرج منه شيء وما يصنع من القطن افضل منهما ثم يخرق القميص اذا غسل وينزع من رجله قال ثم الكفن قميص غير مزور ولا مكفوف وعمامة يعصب بها راسه ويرد فضلها على وجهه وجه الدلالة انه بعد ما قال

في تكفين الميت تؤخذ خرقة قال الراوى ومقصوده ان بعد شد الخرقة ما يصنع بالازار فاجاب بان الخرقة ليست من الكفن بل هي لاجل دفع خروج شيء منه ولا ينافي وجوب الازار فلولم يكن المقصود من الازار هو المنزr لما توهم الراوى الاكتفاء بالخرقة وعدم وجوب الازار لان الازار اذا اطلق على اللفافة ليس مورداً للتوهم لان اللفافة يشمل جميع البدن.

وصحيحة محمد بن مسلم التي مر ذكرها بقوله يكفن الرجل في ثلاثة اثواب والمرئة اذا كانت عظيمة في خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين والزائد للمرئة الخمار المختص بها واحد اللفافتين فللرجل الدرع والمنطق واحدى اللفافتين والمقصود من المنطق هو المنزr.

ورواية رواها ابراهيم بن هاشم عن رجاله عن يونس عنهم قال في تحنيط الميت وتكفينه قال ابسط الحبرة بسطاً ثم ابسط عليها الازار ثم ابسط القميص عليه وترد مقدم القميص عليه الحديث فذكر الحبرة قبل الازار يدل على ان المراد من الازار هو المنزr لان الحبرة يراد بها اللفافة.

وفي موثقة عمار الساباطى ما دللته اوضح قال ثم تبده فتبسط اللفافة طولاً ثم تدر عليها من الذريرة ثم الازار طولاً حتى يغطى الصدر والرجلين ثم الخرقة عرضها قدر شبر ونصف ثم القميص تشد الخرقة الى اخر الرواية فان الازار المذكور بعد اللفافة يراد به المنزr.

واطلاق الازار على المنزr شايح في الاخبار روى حماد بن عيسى عن جعفر عن ابيه عن على قال قيل له ان سعيد بن عبدالمك يدخل مع جواريه الحمام قال وما بأس اذا كان عليه وعليهن الازار لا يكونون عراة كاطهر ينظر بعضهم الى سونة بعض وروى محمد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر كان امير المؤمنين ينهى عن قراءة القرآن فى الحمام فقال لا انما نهى ان يقرء الرجل و هو عريان فاما اذا كان عليه ازار فلا بأس.

وروى ابو بصير قال سئلته عن القراءة فى الحمام فقال اذا كان عليك ازار فاقرء

القرآن ان شئت كله وروى عبدالرحمن بن مسلم المعروف بسعدان قال كنت في الحمام في البيت الاوسط فدخل على ابو الحسن وعليه النورة وعليه ازار فوق النورة فقال السلام عليكم الحديث.

وروى حنان بن سدير عن ابي عبد الله قال كنت عنده جالساً فسئل عن رجل يحرم في ثوب فيه حرير فدعا بازار قرفى فقال اما احرم في هذا وفي رواية معوية بن عمار قال ولا تلبس سراويل الا ان لا يكون لك ازار وحكى عن الصحاح ان المنزّر الازار وفي مجمع البحرين معقد الازار من الحقوين وفسر في كنز اللغة الازار بلنك كوجك واستعمال الازارة في المنزّر اكثر منه في اللغافة اى ما تحيط جميع البدن فكل ما استعمل من دون قرينة يجب حمله على المنزّر مع ان ذكر اللغافة معه قرينة على ارادة المنزّر كما ان استعمال المنزّر معه قرينة على ارادة اللغافة●

واما الازار بمعنى اللغافة فقد مر في رواية معوية بن وهب ذكرها حيث قال فيها وبرد يلف فيه.

وفي رواية محمد بن مسلم درع ومنطق و خمار ولفافتين وبيننا ان المختصة بالمرنة احدى اللغافتين واللغافة الاخرى لكليهما وفي مرسله ابن هاشم قال ابسط الحبرة بسطاً والمقصود منها اللغافة وفي موثقة عمار الساباطى قال ثم تبدء وتيسط اللغافة طولاً ففي اكثر الاخبار الواردة في باب التكفين ذكر من اللغافة و اما القميص فهو ايضاً مذكور في الاخبار كما عرفت الا ان الاسكافي (قده) ذهب الى استحباب القميص و اكتفى بثلاثة اثواب يدرج فيه الميت لرواية رواها محمد بن سهل عن ابيه قال سئلت ابا الحسن عن الثياب التي يصلّى فيها الرجل ويصوم ايكفن فيها قال احب ذلك الكفن يعني قميصاً قلت يدرج في ثلاثة اثواب قال لا بأس به والقميص احب الى ولا دلالة لهذه الرواية على ما ذهب اليه لان الراوى سئل عن الثياب التي يصلّى فيها الرجل ويصوم في التكفين والامام يخص المحبوبة بالقميص الذي صلى فيه فاعاد الراوى السؤال بقوله يدرج في ثلاثة اثواب في قبال تخصيص الامام

فمقصوده ان الكفن ثلاثة اثواب فتخصيص القميص لاي سبب من الاسباب فاجاب الامام ثانيا بان التكفين بثلاثة اثواب لا ينافي محبوبية القميص الذي صلى فيه فقول الراوى يدرج في ثلاثة اثواب لم يرد منه الأثواب التي ليس فيها القميص بل اراد من اعادة السؤال ان القميص الذي احد الاثواب باى خصوصية زائدة خص بهذه الفضيلة واجاب ال بانه احب الى وحبه للشئىء دليل على مزية في ذلك الشئىء ء فالقميص الذى احب اليه هو القميص الذي صلى فيه قال في الرياض بعد ذكر الحديث لكنه قاصر سنداً بل ودلالة لاحتمال كون الالف واللام في القميص للعهد اى القميص الذي يصلى فيه احب الى لا مطلق القميص حتى يقال يجوز انه تركه وهو وان كان بعيداً الا انه بأس بالمصير اليه جمعا الادلة فالقول باستحبابه كما عن الاسكافي والمعتبر وبه صرح غيره ضعيف انتهى فهو (قده) وان قال ببعد ما بين الا انه متعين لما بينا .

من

قال صاحب المدارك (قده) بعد ذكر جملة من الروايات ويستفاد الروايات التخيير في الواجب بين الأثواب الثلاثة وبين القميص والثوبين وهو اختيار ابن الجنيد (ره) والمصنف (ره) في المعتبر وقال الشيخان والمرضى وابن بابويه بتعيين القميص لوصية الباقر به و لما رواه الشيخ (ره) عن الحسن بن محبوب عن حمران بن اعين عن ابي عبد الله قال قلت فالكفن قال يوخذ خرقة ويشهد بها سفله وتضم فخذيها بها لتضم ما هناك وما يصنع من القطن افضل ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع فيه الكفن وهو محمول على الاستحباب لما يدل عليه رواية محمد بن سهل عن ابيه عن ابي الحسن ثم ذكر الرواية والاستدلال بهذه الرواية منه (قده) عجيب فانه لا يعمل بامثال هذه الرواية .

وقال مولانا البهبهاني (قده) واما رواية محمد بن سهل ففى المقاومة سنداً بل ودلالة ايضاً محل مناقشة اذ صدرها هكذا فذكر الحديث بتمامه فقال اذ لعل الالف واللام في القميص للمعهد يعنى القميص المذكور ويكون المراد من قوله يدرج الخ ، انه يدرج فيها كما يدرج غيره مع وجود ذلك القميص له ويقربه ان القميص

ص: 117

المعتبر في الكفن المعمول المتعارف ليس بقميص حقيقة عرفاً فتأمل فيه اذا لانصاف انه لا يخلوا عن ظهور لكن يبعد عن طريقة الشارح (ره) العمل بمثلها فتأمل انتهى فرواية محمد بن سهل اذا كان حالها ما ترى من حيث السند و الدلالة لا ينبغي رفع اليد عما سواها مما يدل على تعين القميص و اما الاخبار المطلقة التي ليس فيها ذكر من خصوصيات اثار الكفن فلا ينافي الاخبار المقيدة ضرورة ان المطلق يحمل على المقيد.

(الثالث) فيما يستحب من اثار الكفن فعلى قول سلار قدس سره من عدم وجوب الزائد عن ثوب واحد يكون كل ما ورد في الاخبار غير الواحد مستحبا و اما على المشهور من وجوب ثلثة اثار مر ذكرها يستحب للرجل عمامة لا تعد من الكفن وخرقة تشد فخذه و هي ايضا ليست من الكفن ففي رواية عبدالله بن سنان عن ابي عبد الله الميت يكمن في ثلثة سوى العمامة و الخرقه يشد بها وركه لكيلا يبدو الا منه شيء و الخرقه و العمامة لابد منهما و ليستا من الكفن و مر في صحيحة توخذ خرقه فيشد بها على مقعدته ورجليه قلت فالأزار قال لا انها لا تعد شيئا انها تصنع لتضم ما هناك لئلا يخرج منه شيء الى ان قال و عمامة يعصب بها رأسه و يرد فضلها على وجهه و يعرف من يعرف من هذه الصحيحة ان قوله في الرواية السابقة و الخرقه و العمامة لابد منهما لا يدل على الوجوب و مر في مرسله يونس عن ابي عبد الله او ابي جعفر السلام قال الكفن فريضة للرجال ثلثة اثار و العمامة و الخرقه سنة.

و في رواية معوية بن وهب و خرقه يعصب بها وسطه و برد يلف فيه و عمامة يعتم بها و يلقى فضلها على صدره و في حسنة الحلبي و عممني بعد بعمامة و ليس تعد العمامة من الكفن و الاخبار في هذا الباب متظافرة.

(الرابع) في استحباب ثوبين آخرين غير ما ذكر للمرئة و تبديل العمامة في المرئة بالخمار قال عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله قال سئلت ابا عبد الله في كم يكفن المرئة قال يكفن في خمسة اثار احدها الخمار و في رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال يكفن الرجل في ثلثة اثار و المرئة اذا كانت عظيمة



في خمسة اثنان درع ومنطق وخمار ولفافتين.

وفي مرفوعة سهل بن زياد قال سئلته كيف يكفن المرثة فقال كما يكفن الرجل غيران تشد على ثديها خرقة تضم الثدي الى الصدر وتشد على ظهرها وتصنع لها القطن اكثر مما يضع للرجال و يحشى القبل والدبر بالقطن والحنوط ثم تشد عليها الخرقة شداً شديداً فذكر الخمار في رواية محمد بن مسلم يدل على استحبابه كما ان ذكر اللفافتين يدل على استحباب احديهما و يظهر من المرفوعة استحباب الخرقة المشدودة على الثدي .

فيستفاد من مجموع هذه الاخبار ان اصل الكفن الذي لا يجوز الاقل منه هو ثلثة اثنان للرجل والمرثة وان الرجل يستحب له العمامة و الخرقة يشد بها فخذاه وهذه الخرقة تسمى في لسان الفقهاء بالخامسة وان المرثة تستحب بها هذه الخرقة و عوض العمامة الخمار اى القناع و خرقة اخرى لثديها ولفافة زيادة على اللفافة التي من الثلثة الاصلية فمجموع الأثنان للرجل خمسة وللمرثة سبعة الا ان العمامة لا يسمى بالثوب كما انها مع الخرقة ليستا من الكفن واما الحبرة فليس في الاخبار ما يدل على استحباب ازيادها على الثلثة بل فيها دلالة على استحباب جعلها احدى الاثنان الثلاثة ففي صحيح ابى مريم الانصاري كفن رسول الله في ثلثة اثنان برد احمر حبرة و ثوبين ابيضين صحاريين الى ان قال ان الحسن بن على عليهما الصلوة والسلام كفن اسامة بن زيد في برد احمر حبرة وان عليا كفن سهل بن حنيف في برد احمر حبرة .

وفي موثقة سماعة سئلته عما يكفن به الميت قال ثلثة اثنان وانما كفن

رسول الله في ثلثة اثنان ثوبين صحاريين و ثوب حبرة.

وفي حسنة الحلبي عن ابى عبد الله قال كتب ابى في وصيته ان اكفنه في ثلثة اثنان احدها رداء له خيرة كان يصلى فيه يوم الجمعة و ثوب آخر وقميص فقلت لابي لم تكتب هذا فقال اخاف ان يغلبك الناس فان قالوا كفنه في اربعة او خمسة فلا تفعل والناظر في هذه الاخبار يرى صراحتها في كون الحبرة من الأثنان الثلاثة

و يقطع بانها ليست بزائدة عليها ووصية مولانا الباقر صريحة في المنع عن الزيادة على الثلاثة التي احديها الحبرة بل مقتضى دقة النظر عدم استحباب كون احد الاثواب حبرة لان التكفين اعم من الوجوب والاستحباب والاتفاق وتعينها في الوصية انما هو لاجل كونها مما يصلى فيه يوم الجمعة لاجل كونها حبرة

وكيف كان فلو فقد الأثواب الثلاثة يكتفى بما تيسر لان الضرورة يجوز دفته بغير كفن فمع فقد البعض أولى بالاكْتفاء ومع امكان احدها يكفن باللفافة اعنى المحيط ومع دوران الامر بين القميص والمئزر فان كان القميص مما يستر به العورة فالظاهر تقدمه فكل ما كان اشمل مقدم على غيره والساتر للعورة مقدم على غيره واما الخرق المسماة بالخامسة فقد مر انها مستحبة وعرفت كيفية شدها فيما سبق من مبحث الغسل.

واما العمامة فقد مر استحبابها وعدم كونها من الكفن وكيفية التعميم ان يلف بها رأسه بان يوخذ وسطها فتنى على راسه بالتدوير ثم يلتقى فضل الايمن على ا السلام الايسر والايسر على الايمن وتمد على صدره كذا في رواية يونس عنهم وفي رواية معوية بن وهب وعمامة يعم ويلقى فضلها على وجهه وفي رواية عثمان النوا واذا عممته فلا تعممه عمه الأعرابي قلت كيف اصنع قال خذ العمامة من وسطها وانشرها على رأسه ثم ردها الى خلفه واطرح طرفيها على صدره وفي صحيحة عبدالله بن سنان وعمامة يعصب بها رأسه ويرد فضلها على رحليه وقال بعض المحدثين ان رحليه لصحيف وجهه ورواية يونس اشهر في العمل ويستحب التحنيك لمرسلة ابن ابي عمير عن ابي عبد الله العلاء في العمامة للميت قال حنكه.

ثم ان في بعض الكلمات ازدياد النمط للمرنة وليس في اخبار اهل البيت ذكر منه ولا من استحباب ازدياده لها ونقل عن ابن ادريس انه (قده) فسره بالحبرة فان كان تفسيره مطابقا للواقع ليس للقول باستحبابه معنى لعدم ما يدل على استحباب الحبرة للمرنة زائداً على ما سبق واستدل عليه صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر قال يكفن الرجل في ثلاثة اثواب والمرنة اذا كانت عظيمة في

خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين ولا دلالة في هذه الرواية على استحباب النمط بوجه من الوجوه وفسر بعضهم بان النمط ثوب من الصوف وذولون من الالوان قال الطريحي وفي الغربيين النمط ما يفرش من مفارش الصوف الملونة وعليه يحمل قول الصدوق (ره) في كيفية ترتيب الكفن تبداً بالنمط فتيسطه يريد به الفراش الذي يفرش تحت الكفن ليسط الكفن عليه وحيث ان الاخبار خالية عن ذكر النمط وكونه من اثواب الكفن وذكره الصدوق (ره) في ترتيب الكفن يبادر الذهن الى ان اول من ذكر النمط في اثواب الكفن اشتبه عليه الامر من كلام الصدوق رحمه الله فالقول باستحبابه في كفن المرثة زائداً على ما سبق قول بلا دليل قال الصدوق رحمه الله وغاسل الميت يبدء بكفنه فيقطع يبدء بالنمط فييسطه ويسط عليه الحبرة وينثر عليه شيئاً من الذريرة ويسط الازار على الحبرة وينثر عليه شيئاً من الذريرة ويسط القميص على الازار وينثر عليه شيئاً من الذريرة الى اخر كلامه فنشأ الاشتباه من قوله يبدء بالنمط بتخييل ان هذا الكلام من أبي جعفر المذكور قبله ولو كان المدرك هذا لكلام فلا معنى لتخصيص النمط بالمرثة لان الكلام في ترتيب الكفن من دون تقييد بكونه للمرثة والذي يظهر من المختلف ان اول من قال بالنمط هو علي بن بابويه.

## الرابع مأخذه

(الرابع مأخذه)

لا اشكال ولا خلاف ان كفن الميت لابد وان يأخذ من ماله لانه مقدم على الدين والورثة اذا لم يوص وصية نافذة يعين فيها الكفن فهو للميت كاللباس للمحي كما ان القبر كالدار له فلولم يكن له مال فيجب على ولي المسلمين مع بسط يده كما ان ماله راجع اليه مع فقد الوارث فامر الرعية راجع الى السلطان غنماً وغرمماً فيعطى من بيت المال ويضع الراجع اليه فيه فلو فقد شخصاً أو وصفا يدفن بلا كفر لان الكفن لا يجب على المسلمين وانما الواجب عليهم على القول به هو الاعمال الراجعة الى التمسيل والتكفين و الدفن لا الاموال لاكن تكفين المسلم من المستحبات

قال ابو جعفر فمن كفن مؤمناً كمن ضمن كسوته الى يوم القيامة وقال النبي لعلى (ع) عند وفاة امه (ع) خذ عمامتي هذه وخذ ثوبي هذين تكفنها فيهما ومر النساء فليحسنن غسلها.

وروى ابو جعفر بن بابويه باسناده عن عيسى بن عبدالله عن ابيه عن جده في حديث ان رسول الله دفن فاطمة بنت اسد وكفنها في قميصه ونزل قبرها وتمرغ في لحدها والاخبار في هذا الباب كثيرة كا الاحاديث في ان الائمة كانوا يبعثون الاكفان الى شيعتهم ومواليهم .

ويجوز ان يعطى من الزكوة لاشترى الكفن في صورة فقد المال للميت فلو كان له ولى يقوم بامرہ يدفع اليه ليجهزه هو ولو لم يكن له ولى يشتري معطى الزكوة الكفن والحنوط ولوازم التجهيز ويحتسب بذلك من الزكوة.

روى الشيخ (قده) في التهذيب باسناده عن الفضل بن يونس الكاتب في الموثق قال سئلت ابا الحسن موسى فقلت له ما ترى في رجل من اصحابنا يموت ولم يترك ما يكفن به اشترى له كفنه من الزكوة فقال اعط عياله من الزكوة قدر ما يجهزونه فيكونون هم الذين يجهزونه قلت فان لم يكن له ولد ولا احد يقوم بامرہ فاجهزه انا من الزكوة قال كان ابي يقول ان حرمة بدن المؤمن ميتاً كحرمة حيا فوار بدنه وعورته وجهزه وكفنه وحنطه واحتسب بذلك من الزكوة وشيع جنازته قلت فان ايتجر عليه بعض اخوانه بكفن آخر وكان عليه دين ايكفن بواحد ويقضى دينه بالآخر قال لا ليس هذا ميراثا تركه انما هذا شيء صار اليه بعد وفاته فليكفنه بالذى ايتجر عليه ويكون لهم يصلحونه به شأنهم ويستفاد من ذيل الرواية ان الكفن الذى تصدق عليه بعض اخوانه لا يقضى به دين الميت لان الدين مأخذه ماله.

والمرئة كفنها على زوجها لانه بمنزلة كسوتها كما ان القبر بمنزلة سكنها وعلى الزوج كسوتها وسكنها روى الشيخ باسناده عن اسماعيل بن مسلم السكوني

عن جعفر عن ابيه ان امير المؤمنين قال على الزوج كفن امرته اذا ماتت وروى ابو جعفر بن بابويه عن عبدالله بن سنان عن ابي عبد الله في حديث قال كفن المرثة على زوجها اذا ماتت .

ولا يشترط في وجوب الكفن على الزوج فقدان المال للزوجة كما انه لا يشترط في الكسوة والنفقة والسكنى.

ويشترط وجود المال للزوج في تنجزه عليه و من فقهاء المسلمين من لم يوجب الكفن على الزوج استناداً الى ان النفقة تتبع التمكين من الاستمتاع وقد انقطع بالموت.

وفيه ان النفقة والكسوة والسكنى من آثار عقد المزاوجة ومن اثاره وجوب التمكين وانما المانع من هذه المفاهيم هو النشوز ولا يطلق على الزوجة بعد الموت الناشزة ولا الممكنة لانها حينئذ ليست من اهل النشوز والتمكين فيؤثر المقتضى مع عدم المانع من ان ما قيل اجتهاد في قبال النص واما المملوك فيجب كعنه على المالك لاستمرار حكم رقيته الى الوفاة ولا خلاف فيه بين المسلمين و يلاحظ حال الزوجة في الشرافة والضعفة فتكفن على وفق الحال لان كسوة الأزواج مختلفة باختلاف حالاتهن.

ولو كان عليه دين مستغرق يكفن باقل الواجب مع ملاحظة شئونه وليس المديان المنع من الكفن لانه في حكم اللباس ولا من وصفه المناسب لشانه لان حرمة الميت كحرمة الحي.

ولك ان تمنع الوصف المناسب اذا كان استغراق دينه لاجل صرف المال في ما لا يجوز صرفه فانه حينئذ يبقى بلا احترام موجب للوصف.

## الخامس في جنسه

( الخامس في جنسه )

يجب كون الكفن ثوبا وحيث انه لا- يطلق على الجلد و ظاهر في المنسوج لا يجوز تكفينه بالجلود كائناً ما كان الجلد سواء كان من جلد ما يؤكل لحمه او غيره

ص: 123

فهو خارج عن جنس الثوب.

ولا- يجوز في الحرير المحض وان كان من الاثواب روى حسين بن راشد قال سئلته عن ثياب تعمل بالبصرة على عمل القصب اليماني من قز و قطن هل يصلح ان يكون فيها الموتى قال اذا كان القطن اكثر من القز فلا بأس دلت بمفهومها على ان التكفين بثوب لم يكن قطنه اكثر من القز فيه باس فلا يرتفع البأس مع مساوات القز والقطن لعدم اكثرية القطن و روى ابو جعفر بن بابويه هذه الرواية عن ابي الحسن الثالث مرسلًا.

وفي الروايات الدالة على عدم جواز تكفين الميت من ثوب البيت دلالة على عدم جواز كون الكفن من الابريسم ففي مرسله مروان بن عبدالمكك قال سئلت ابا الحسن عن رجل اشترى من كسوة الكعبة شيئاً فقضى ببعضه حاجته وبقي الله بعضه في يده هل يصلح بيعه قال يبيع ما زاد ويهب ما لم يرد ويستنفع به ويطلب بركته قلت ايكفن به الميت قال لا وروى ابو جعفر بن بابويه مرسلًا وروى الشيخ عن حسن بن عماره عن أبي جعفر قال سئلته عن الرجل اشترى من البيت شيئاً هل يكفن به الميت قال لا وعن عبدالمكك بن عتبة الهاشمي قال سئلت ابا الحسن موسى عن رجل اشترى من كسوة البيت شيئاً هل يكفن به الميت قال لا والظاهر ان النهى لاجل كونها من الابريسم .

واما رواية اسماعيل بن ابي زياد عن جعفر عن آبائه عن علي قال (ع) قال رسول الله نعم الكفن الحلة و نعم الاضحية الكبش الاقرن فقال الشيخ رضوان الله عليه هذا الخبر يوافق العامة ولسنا نعمل به لانا بينا ان الكفن لا يجوز ان يكون من الابريسم ويحتمل ان يكون الحلة غير خالصة من الابريسم لا مكان ان يعمل بعض الحلل من القطن والابريسم بحيث لا يمنع من الجواز وعلى كل حال لا تعارض ما دل على عدم جواز الابريسم المحض في الكفن.

واما الصوف فمقتضى الاطلاق جواز التكفين به و ما سيحتمل من استحباب القطن لا يمنع من جوازه

واما الكتان فالظاهر كراهة التكفين به كراهة شديدة لرواية أبي خديجة عن ابي عبدالله قال الكتان كان لبنى اسرائيل يكفنون به والقطن لامة محمد ورواية يعقوب بن يزيد عن عدة من أصحابنا عن أبي عبد الله قال لا يكفن الميت في كتان ومن استنبط من هاتين الروايتين عدم جواز التكفين بالكتان لا ينبغي نسبة الخطاء اليه لعدم خلوهما عن ظهور فيه قال ابو جعفر بن بابويه في من لا يحضره الفقيه ولا يجوز ان يكون الميت في كتان ولا ابريسم ولكن في القطن واما لشعر والوبر فالظاهر انهما كالصوف لعدم ما يدل على عدم الجواز .

وظهر استحباب كونه من القطن من رواية ابي خديجة .

كتاب

السادس في وصفه يستحب كون الكفن ابيض لقول مولانا الصادق قال رسول الله البسو البياض فانه اطيب واطهر وكفنتوا فيه موتاكم ، وقول مولانا الباقر قال النبي ليس من الباسكم شيء احسن من البياض فالبسوه وكفنتوا فيه موتاكم.

ولابد ان يقيد استحباب هذا لوصف بغير الحبرة من اثواب الكفن لما مر من قول مولانا الباقر كفن رسول الله في ثلثة اثواب برد احمر حبرة وثوبين الله ابيضين صحاريين ويكره التكفين بالسواد لمقطوعة حسين بن المختار عن ابي عبد الله قال لا يكفن الميت في السواد وفي رواية اخرى قال قلت لابي عبد الله الرجل يحرم في ثوب اسود قال لا يحرم في الثوب الاسود ولا يكفن به واما ساير الالوان فما ورد في الاخبار كراهتها ولا استحبابها .

واما الاباحة والطهارة في الكفن فمما لا ينبغي خفاء اعتباره لان حرمة الغصب من البديهيات و يكفى في اعتبار الطهارة وجوب ازالة النجاسة عنه اذا اصابته بعد التكفين بالغسل قبل الدفن وبالقرض بعده فلو كفن في المغصوب ودفن يجوز النش لآخذه لان حرمة النش لاحترام الميت وتجريده من المغصوب ابلغ في حفظ الاحترام.

ولا بد ان يكون النش بعد اليباس عن رضاء المالك فمهما امكن تحصيل

الرضا لا يجوز النباش بل يجب على من ارتكب الغضب تحصيل رضائه و تمام هذا الكلام في النباش انشاء الله .

(السابع في ساير مستحباته) يستحب ان يكون من ثوب احرم فيه لحج او عمرة لما فيه من الشرافة والفضيلة ولقول مولانا الصادق في حسنة معوية بن عمار كان ثوبا رسول الله اللذان احرم فيهما يمانيين عبرى واطفار وفيهما كفن ولقول مولانا الكاظم في رواية يونس بن يعقوب انى كفتت ابي في ثوبين شطويين كان يحرم فيهما وفي قميص من قمصه.

و يستحب ايضاً ان يكون من ثوب كان يصلى فيه المرسله عبدالله بن مغيرة عن بعض اصحابه قال يستحب ان يكون في كفته ثوب كان يصلى فيه نظيف وصحيحة عيد بن مسلم عن أبي جعفر ان تكفنه فان استطعت ان يكون في كفته ثوب كان يصلى فيه نظيف فافعل فان ذلك يستحب ان يكفن فيما كان يصلى فيه ومضى في رواية محمد بن سهل وحسنة الحلبي ما يدل على المطلوب .

و يستحب اجادة الأكفان و المقالات فى اثمانها لقول ابي جعفر لابي عبدالله كفى في ثوب كذا وكذا و ثوب كذا وكذا واشتر لى برداً وعمامة واجدهما فان الموتى يتباهون باكفانهم والمرسله ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله قال اجيدوا اكفان موتاكم فانها زينتهم ولقول ابي الحسن الاول (ع) انى كفتت ابي ثوبين شطويين كان يحرم فيهما وفي قميص من قمصه وعمامة كانت لعلى بن الحسين الا وفي برد اشتريته باربعين ديناراً ولو كان اليوم ساوى اربعمائة دينار والروايات فى هذا الباب متظافرة مع ان فى اجادة الاكفان ومغالات اثمانها اظهار للنعمة التى انعم الله بها واظهار النعمة شكر لها .

و يستحب نزع ازرار القميص اذا كان ملبوسا و ابقاء الكم حينئذ لصحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيق قال سئلت ابا جعفر (ع) ان يامر لي بقميص اعده لكفى فبعث به الى فقلت كيف اصنع فقال انزع از داره ولولم يكن ملبوساً و قطع له فلا يجعل له كم المرسله محمد بن سنان عن ابنه عن ابي عبدالله (ع) قال قلت الرجل



يكون له القميص ايكفن فيه فقال اقطع از راره قلت وكمه قال لا انما ذلك اذا قطع له وهو جديد لم يجعل له اكماما و اما اذا كان ثوبا ليسا فلا يقطع منه الا الازرار و روى ابو جعفر بن بابويه مرسلًا هذا الحديث وقال ايضا قال الصادق ينبغي ان يكون القميص للميت غير مكفوف ولا مزور .

ويستحب اعداد الكفن وجعله في بيته في مرئى منه وتكرار نظره اليه لما فيها من تذكرا الانسان فى اكثر الاوقات وزجر النفس عن مشتيتها وردعها عن هو اجسها ولما روى السكونى عن ابي عبد الله قال الله اذا اعد الرجل كفته فهو ماجور كلما نظر اليه ومحمد بن سنان عمن اخبره عن ابي عبد الله قال من كان كفته معه فى بيته لم يكتب من الغافلين ولرواية اسماعيل بن مسلم عن مولانا الصادق عن آباءه قال قال رسول الله اذا اعد الرجل كفته كان ماجورا كلما نظر اليه قال المحدث العاملي (قده) والاحاديث فى ان الائمة وخواص شيعتهم كانوا يعدون أكفانهم كثيرة.

ويستحب ان يكون الكفن من طهور المال لرواية ابي جعفر بن بابويه ان السندى ابن شاهك قال لابي الحسن موسى بن جعفر احب ان تدعى اكفنك فقال (ع) انا اهل بيت حج ضرورتنا ومهور نساننا واكفاتنا من اموالنا وهذه المقالة انما صدرت من الامام اقتناعاً لهذا الملعون لان تخصيص هذه الاشياء الثلاثة بطهور المال لا يلىق بهم (ع) لعدم الشبهة فى شىء من اموالهم لاستحالة تصرفهم فى شربة من الماء المشتبه ولعل مقصوده (ع) من هذا الكلام تخصيص هذه الاشياء باموالهم (ع) و ذكر الطهور لاجل فقد غير الطهور فى اموالهم فالمراد نفى الطهارة عن ماله لعنه الله.

ولو بدل الاستحباب بالوجوب لكان اشبه واقرب الى الواقع .

ويستحب ان يغسل المكفن يديه الى المنكبين قبل التكفين ان كان هو الغاسل لقول العبد الصالح (ع) فى حديث رواه يعقوب بن يقطين ثم يغسل الذي يغسله يده قبل ان يكفنه الى المنكبين ثلث مرات ثم اذا كفته اغتسل وقول احدهما علام فى حديث عماد بن مسلم يغسله ثم يغسل يديه من العاتق ثم يلبسه أكفانه ثم

يغتسل ويستفاد من حديث عمار بن موسى عن ابي عبدالله (ع) استحباب غسل اليدين الى المرافق والرجلين الى الركبتين حيث قال ثم تغسل يدك الى المرافق ورجليك الى الركبتين ثم يكفنه.

ويستحب ان يكتب على الكفن اسم الميت وانه يشهد ان لا اله الا الله روى احمد بن علي بن ابي طالب الطبرسي في الاحتجاج عن محمد بن عبدالله جعفر الحميري عن صاحب الزمان روى انه كتب اليه قد روى لنا عن الصادق (ع) انه كتب على ازار ابنه اسماعيل يشهد ان لا اله الا الله فهل يجوز لنا نكتب مثل ذلك بطين القبر او غيره فاجاب يجوز ذلك ويدل عليه ايضاً ما رواه الشيخ (ره) عن علي بن بابويه (قده) باسناده عن ابي كهمش قال حضرت موت اسماعيل (ع) وابو عبدالله للمجالس عنده فلما حضره الموت شد لحيته وغمضه وغطى عليه الملحفة ثم امر بتهيته فلما فرغ من امره دعا بكفنه فكتب في حاشية الكفن اسماعيل يشهد ان لا اله الا الله.

وروى ابو جعفر بن بابويه باسناده عن ابي كهمش رواية اطول من تلك وقال في آخره دعى بكفنه وكتب في حاشيته اسماعيل يشهد ان لا اله الا الله .

ويستحب ان يكت على الكفن القرآن كله او بعضه لما روى ابو جعفر بن بابويه في عيون اخبار الرضا (ع) ان سليمان بن جعفر الجعفري غسل وحاط بحنوط فاخر وكفن موسى بن جعفر (ع) بكفن فيه حبرة استعملت له بالفى وخمسائة دينار وعلينا القرآن كله الخ.

ويناسب كتبه الاقرار والشهادة بالرسالة بعد الالوهية وامامة الأئمة الاثنا عشر بعد الرسالة بقصد التبرك والاستشفاع والاستدفاع بل الاقرار بالبعث والعقاب والثواب و يكفي في جواز كتب ما ذكر ورجحانه عدم ورود النهى عنه مع عدم كونه بقصد التشريع وكونه بقصد التبرك ورجاء نفعه بحال الميت فاندفع توهم التشريع واما الاستخفاف المرجوح فيرتفع بكتب ما ذكر في محل من الكفن لا يتحقق معه التلوث بما يخرج من بدن الميت كما كتب مولانا الصادق (ع) الشهادة في حاشية

الكفن قال بعض مشايخنا في رسالته عند ذكر المستحبات (العاشر) ان يكتب على حاشية جميع قطع الكفن من الواجب والمستحب حتى العمامة اسمه و اسم ابيه بان يكتب فلان بن فلان يشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان عمداً رسول الله و وان علياً والحسن والحسين وعلياً و محمداً وجعفرأً وموسى وعلياً وعمداً وعلياً والحسن والحجة القائم اولياء الله و اوصياء رسول الله صلوات الله عليهم اجمعين وان البعث والثواب والعقاب حق .

وروى ان امير المؤمنين الملا كتب على كفن سلمان رضوان الله عليه:

وفدت على الكريم بغير زاد

من الحسنات والقلب السليم

و حمل الزاد اقيح كل شيء

اذا كان الوفود على الكريم

كفين الميت و مما قيل

فلك ان تقول باستحباب كتب هذين البيتين باستحبابه كتبه عليه دعاء الجوشن الكبير لما حكى عن جنة الامان بسنده الى سيد الساجدين عن أبيه عن أمير المؤمنين و قال نزل هذا الدعاء على النبي في بعض غزواته وعليه جوشن ثقيل المة ثقله فقال جبرئيل يا محمد ربك يقرئك السلام ويقول اخلع هذا الجوشن و اقرء هذا الدعاء فانه امان لك ولا تمك و ساق الكلام الى ان قال و من كتبه على كفته استحيى الله تعالى ان يعذبه بالنار و ساق الحديث الى ان قال.

وقال الحسين اوصابي ابي لحفظ هذا الدعاء و ان اكتبه على كفته و ان اعلمه عليه الخير كذا في اهلى و حثهم عليه الخير كذا في كتاب شيخنا الانصاري (قده) و حكى بعض المحدثين عن بلد الامين والمصباح للمكفعمي مثل ذلك.

قال بحر العلوم في منظومته و سن ان يكتب في الاكفان شهادة الاسلام

والايمان وهكذا كتابة القرآن والجوشن المنعوت بالامان.

وحقيقة هذا الامر اعنى الكتب في الاكفان ان العبد الراجع الى الله الواقف على عظمته في مظنة ان يبهت ويتحير ويعقد لسانه عن اظهار عقايد الحق التي هو مأمور باعتقادها وعقد القلب عليها ولذا يكتب على اطراف اكفانه و جريدته ما

هو المطلوب منه من المعتقدات الحققة و ما له تأثير في سهولة امره عند الله عز وجل برجاء ان يعفو عن سيئاته ويغفر ذنوبه ويشبه امر هذا الميت بامر من ليس له اقتدار باظهار مطالبه و بيان مقاصده عند السلطان لجلالة قدره وهيئته فيكتب مراداته ومنوياته في كتاب قبل الحضور عند السلطان فيقرء عنده او يوصله الى بعض امنائه ليقرئه عنده رجاء ان يعطف عليه بعواطفه الخاصة ويتوجه اليه بتوجهاته المخصوصة.

فمع الالتفات الى هذه النكتة يناسب ان يكتب عليه السند المعروف المسمى بسلسلة الذهب وهو حدثنا محمد بن موسى المتوكل قال حدثنا ابو الحسين محمد بن جعفر الاسدي على بن ابراهيم قال حدثنا محمد بن الحسين الصولي قال حدثنا يوسف بن عقيل عن اسحق بن راهويه قال لما وافى ابو الحسن الرضا نيسابور واراد ان يخرج منها الى المامون اجتمع عليه اصحاب الحديث فقالوا له يا بن رسول الله ترحل عنا ولا تحدثنا بحديث فنستفيده منك وكان قد قعد في العمارة فاطلع راسه وقال سمعت ابي موسى بن جعفر يقول سمعت ابي محمد بن علي (ع) يقول سمعت ابي علي بن الحسين (ع) يقول سمعت ابي الحسين بن علي يقول سمعت ابي امير المؤمنين علي بن ابي طالب (ع) يقول سمعت النبي صلى الله عليه وآله يقول سمعت الله عز وجل يقول لا اله الا الله حصني فمن دخل حصني امن من عذابي قال فلما مرت الراحلة نادى اما بشر وطها و انا من شروطها.

وفي طريق آخر حدثنا ابو نصر أحمد احمد الحسين بن بن عبيد الضبي بن قال حدثنا ابو القاسم محمد بن عبيد الله بن بابويه الرجل الصالح قال حدثنا ابوعبد احمد بن محمد بن ابراهيم بن الهاشم الحافظ قال حدثنا الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر ابوالسيد المحجوب امام عصره بمكة قال حدثني ابي علي بن محمد النقي قال حدثني ابي محمد بن علي النقي قال حدثني ابي علي بن موسى الرضا قال حدثني ابن موسى بن جعفر الكاظم قال حدثني ابي جعفر بن محمد الصادق قال حدثني ابي محمد بن علي الباقر قال حدثني ابي علي بن الحسين السجاد زين العابدين

قال حدثني ابي حسين بن علي سيد شباب اهل الجنة قال حدثني ابي علي بن ابيطالب سيد الأوصياء قال حدثني محمد بن عبد الله سيد الانبياء قال حدثني جبرئيل سيد الملائكة قال قال الله سيد السادات عز وجل اني انا الله لا اله الا انا فمن اقرلي بالتوحيد دخل حصني ومن دخل حصني امن من عذابي.

واتم من هذين السند الآخر وهو حدثنا احمد بن الحسن القطان قال حدثنا عبدالكريم (عبدالرحمن خل) بن محمد الحسيني قال حدثنا محمد بن ابراهيم بن محمد الفرازى (عبدالرحمن بن بحر خل) قال حدثنا عبد الله بن يحيى الالهوازي قال حدثني ابو الحسن علي بن عمرو قال حدثنا الحسن بن محمد بن جمهور قال حدثنا علي بن بلال عن علي بن موسى الرضا (ع) عن الرضا (ع) عن ابيه عن آبائه عن علي بن ابيطالب لا عن النبي اعن جبرئيل عن ميكائيل عن اسرافيل عن اللوح عن القلم قال يقول الله عز وجل ولاية علي بن ابيطالب حصني فمن دخل حصني امن عذابي ويحسن كتابة منه كل ما يرجى النفع بحال الميت من غير ان يقصد الورود والاولى كتابة ما يكتب على الكفن بترية قبر ابي عبد الله الحسين (ع) او ترية ساير الأئمة او يجعل في المداد شيء من التربة و يكفي ان يكتب بالطين والماء بل بالاصبع من غير مداد ويستحب كتابة الجوشن الكبير في جام بكافور ثم غسله ورشه على الكفن ولا يبعد الكفن بضريح احد الأئمة او اكثر بعد غسله بماء الفرات او بماء تأثير مسح زمزم واذا كتب على فص الخاتم العقيق الشهادتان واسماء الأئمة والاقرار بامامتهم كان حسنا ويرجى تأثيره ويستحب وضع شيء من التربة الحسينية مع الميت والحنوط والكفن في القبر لرواية محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري قال كتبت الى الفقيه اساله عن طين القبر يوضع مع الميت في قبره هل يجوز ذلك ام لا- فاجاب وقرات التوقيع ومنه نسخت توضع مع الميت في قبره ويخلط بحنوطه وروى الطبرسي في الاحتجاج عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان في حديث قال وسئل عن طين القبر يوضع مع الميت في قبره هل يجوز ذلك ام لا فاجاب روى فده يوضع مع الميت في قبره ويخلط بحنوطه انشاء الله تعالى .

وقال العلامة في منتهى المطلب على ما حكى عنه امرئة كانت تزنى وتوضع اولادها وتحرقهم بالنار خوفاً من اهلها ولم يعلم بها غير امها فلما ماتت دفنت فانكشف التراب عنها ولم تقبلها الارض فنقلت من ذلك المكان الى غيره فجرى لها ذلك فجاء اهلها الى الصادق الا وحكوا له القضية فقال لامها ما كانت تصنع هذه في حيوتها من المعاصى فاخبرته باطن امرها فقال الصادق ان الارض لا تقبل هذه لانها كانت تعذب خلق الله بعذاب الله اجعلوا في قبرها شيئاً من تربة الحسين الا ففعل ذلك بها فستر الله تعالى .

الثامن في كيفية التكفين والتحنيط فتستفادان من اخبار نذكرها ونكتفى بها لما فيها من الكفاية لهما .

#### مفاصله

وقد عرفت في مبحث الغسل وكيفيته استحباب لف خرقة طويلة على فخذه وضمهما وتشديد اللف بعد الغسل دفعا لخروج شيء منه وبعد هذا الملف يؤخذ بالتكفين روى الكلميني رضوان الله عليه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ر عن رجاله عن يونس عنهم قال في تحنيط الميت وتكفينه قال ابسط الحبرة بسطا ثم ابسط عليها الازار ثم ابسط القميص عليه وترد مقدم القميص عليه ثم اعمد الى كافور سحق فضعه على جبهته موضع سجوده وامسح بالكافور على جميع من قرنه الى قدمه وفي رأسه وفي عنقه ومنكبيه ومرافقه وفي كل مفصل من مفاصله من اليدين والرجلين وفي وسط راحتيه ثم يحمل فيوضع على قميصه ويرد مقدم القميص عليه ويكون القميص غير مكفوف ولا مزرور وتجعل له قطعتين من جريد النخل رطبا قدر ذراع تجعل له واحدة بين ركبتيه نصف مما يلي الساق ونصف مما يلي الفخذ ويجعل الاخرى تحت ابطه الايمن ولا يجعل في منخريه ولا في بصره ولا في مسامعه ولا على وجهه قطناً ولا كافورا ثم يعمم يؤخذ وسط العمامة فتثنى على رأسه بالتدوير ثم يلقي فضل الشق الايمن على الايسر والايسر على الايمن ثم يمد على صدره وروى الحلبي في الحسن عن أبي عبد الله قال اذا اردت ان تحنط الميت فاعمد الى الكافور فامسح به اثار السجود منه ومفاصله كلها ورأسه ولحيته وعلى صدره من

الحنوط وقال حنوط الرجل والمرنة سواء واكره ان يتبع بمجمرة .

وفي موثقة سماعة عن أبي عبد الله قال اذا اكفنت الميت. فذر على كل ثوب شيئاً من ذريرة وكافور.

وفي صحيحة عبدالرحمن بن ابي عبدالله عن ابي عبدالله الا قال لا تجعل في مسامع الميت حنوطاً.

وفي رواية الكاهلي والحسين بن المختار عن ابي عبد الله قال يوضع الكافور من الميت على موضع المساجد وعلى اللبة وباطن القدمين وموضع الشراك من القدمين وعلى الركبتين والراحتين والجبهة واللبة بفتح اللام و تشديد الباء كحبة المنحر وموضع القلادة والجمع لبات كحبات والناظر في الاخبار المذكورة يهتدي الى كيفية التكفين والتحنيط ولا يخفى عليه من امرهما شيء فما في موثقة عبدالله عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله الا كيف اصنع بالحنوط قال تضع في فمه ومسامعه لا بد ان يحمل على النقية وحمل الشيخ (قده) قوله في فمه على انه على فيه لانه ليس من السنة ان يجعل الحنوط في الفم انتهى وهو بعيد.

واما مقدار الحنوطه فيعرف من مرفوعة ابراهيم بن هاشم قال السنة في الحنوط ثلاثة عشر درهما وثلث اكثره وقال ان جبرئيل نزل على رسول الله بحنوط فكان وزنه اربعين درهما فقسّمها رسول الله لا ثلاثة اجزاء جزءاً له وجزءاً لعلی وجزءاً لفاطمة فهذه المقدار اكمله واكثره فيمكن القول بكراهة الاكثر بل حرّمته لعدم ورود الاذن.

وروى ابو جعفر بن بابويه ان جبرئيل اتى النبي باوقية كافور من الجنة والواقية درهما فجعلها النبي ثلاثة اثلث لثلاث لعلی وثلثا لعلی وثلثا لفاطمة عليهما الصلوة فيستحب المقدار المذكور وفي صورة التقليل ينبغي ان لا ينقص من اربعة مثاقيل لرواية الكاهلي وحسين بن المختار عن ابي عبد الله قال القصد من الكافور اربعة مثاقيل وفي مرسله ابن ابي نجران اقل ما يجزى من الكافور الميت مثقال ونصف وفي مرسله اخرى له اقل ما يجزى من الكافور الميت

ص: 133

مثقال والظاهران المقدمان المذكور اعني ثلاثة عشر درهما وثلث للمحنوط فقط ولا يؤخذ منه ما يصرف في الغسل لقوله السنة في الحنوط وقوله نزل بحنوط وفي رواية رواها علي بن موسى بن طاوس في كتاب الطرف عن موسى بن جعفر عن ابيه قال قال علي بن ابي طالب كان في الوصية ان يدفع الى الحنوط فدعاني رسول الله قبل وفاته بقليل فقال يا علي ويا فاطمة هذا حنوطي من الجنة دفعه الى جبرئيل وهو يقرئكما السلام ويقول لكما اقساماه واعز لا منه لى ولكما فلى ثلثه وليكن الناظر في الباقي علي بن ابيطالب فبكي رسول الله وضمهما اليه وقال يا علي قل في الباقي قال نصف ما بقى لها والنصف لمن ترى يارسول الله قال هولك فاقبضه فترى قول علي اللا يدفع الى الحنوط وقول النبي هذا حنوطي من الجنة وما يصرف في الغسل لا يطلق عليه الحنوط.

وفي مرسله ابن ابي عمير عن ابي عبد الله قال لا يجمر الكفن وفي رواية يعقوب بن يزيد عن عدة من اصحابنا عن ابي عبد الله قال لا يسخن للميت الماء لا تعجل له النار ولا يحيط بمسك وعرفت من حسنة الحلبي ان الرجل والمرئة في الحنوط سواء كما انك عرفت من رواية يونس استحباب الجريدتين.

والروايات في هذا الباب متظافرة روى المفيد مرسلًا قال وروى عن الصادق ان الجريدة تنفع المحسن والمسيء .

وروى الحسن بن زياد الصيقل عن ابي عبد الله قال يوضع للميت جريدتان واحدة في اليمين والاخرى في الايسر قال قال الجريدة تنفع المؤمن والكافر.

وروى زرارة في الصحيح او الحسن قال قلت لابي جعفر ارايت الميت اذا مات لم تجعل معه الجريدة قال تجافى عنه العذاب والحساب ما دام العود رطباً قال والعذاب كلمه في يوم واحد في ساعة واحدة قدر ما يدخل القبر ويرجع القوم وانما جعلت السعفتان لذلك فلا يصيبه عذاب ولا حساب بعد جفوفها انشاء الله تعالى.

وفي رواية فضل بن يسار عن ابي عبد الله قال توضع للميت جريدتان



واحدة في الايمن والأخرى في الايسر و روى عبدالله بن مغيرة عن رجل يحيى بن عبادة عن ابي عبدالله قال توخذ جريدة رطبة قدر ذراع فتوضع و اشار بيده من عند ترقوته الى يده تلف مع ثيابه قال وقال الرجل لقيت ابا عبدالله بعد فسئلته عنه قال نعم قد حدثت به يحيى بن عبادة وما تركنا من الاخبار الواردة في الجريدة اكثر مما ذكرناه الا ان فيما ذكر كفاية لاصل الاستحباب.

وقال المفيد رضى الله عنه في المقنعة والاصل في وضع الجريدة ان آدم لما اهبطه الله تعالى من جنة المأوى الى الارض استوحش فسأل الله تعالى ان يونسه بشيء من اشجار الجنة فانزل الله تعالى اليه النخلة فكان يانس بها في حيوته فلما حضرته الوفاة قال لولده انى كنت أنس بها في حيوتى وارجو الانس بها بعد وفاتي فاذا مت فخذوا منها جريدا فشقوقه بنصفين وضعوهما معى في اكفاني ففعل ولده ذلك وفعلته الانبياء بعده ثم اندرس ذلك فى الجاهلية فاحياة النبي وفعله فصارت سنة متبعة انتهى .

وفى بعض الروايات ان النخلة خلقت من فضل طينة آدم وورد اكرموا عمتمكم النخلة فلا يبقى ريب في استحباب الجريدة ولكن الاخبار مختلفة في مقدارها بحسب الطول و موضع وضعها ففى بعضها كما عرفت يقدر طولها بذراع و فى الاخرى بشير و فى بعض الاخبار يعين موضعها بين ركبية نصف مما يلى الساق و نصف مما يلى الفخذ لاحديهما والاخرى تحت الابط و فى رواية يحيى بن عبادة مقدارها الذراع وموضعها الترقوه .

وفى بعض الروايات الاكتفاء بجريدة واحدة كما فى حسنة جميل قال سئلته عن الجريدة توضع من دون الثياب او من فوقها قال فوق القميص ودون الخاصرة فسئلته من اى جانب فقال من الجانب الايمن ويظهر من هذه الحسنه ان موضعها فوق القميص ودون الخاصرة.

وهذه الاختلافات كاشفة من ان خصوصيات الموضع والمقدار غير ملحوظة فيها بل التأثير لمصاحبة الجريدة مع الميت فى القبر فيحمل الاختلافات على تخيير

الواضع والجاعل في كفيات الوضع وخصوصيات الجعل من حيث الطول والموضع والصاقها بالبدن ولفافها بالكفن سنل عبدالرحمن بن ابيعبد الله عن ابيعبد الله عن الجريدة توضع في القبر قال لابس .

ويظهر من مرفوعة سهل بن زياد ان استحباب وضع الجريدة بمكان من التاكيد قال قيل له جعلت فداك ربما حضرني من اخافه فلا يمكن وضع الجريدة على ما روينا قبل ادخلها حيث ما امكن .

وروى الصدوق مرسلًا قال مر رسول الله على قبر يعذب صاحبه فدعا بجريدة فشقها نصفين فجعل واحدة عند رأسه والاخرى عند رجليه وانه قيل وضعتها فقال انه يخفف عنه العذاب ما كانتا خضراوين فما يؤثر هذ التأثير لا يبعد القول بوجوبه لان الوضع امر قليل المؤنة وكثير الفائدة وكل ما كان كذلك يحكم العقل بوجوبه ولكن الوارد في الشرع هو الاستحباب المؤكد ولا بد ان تكون الجريدة رطبة فلا يكفى بل لا يجوز وضع اليابسة لقول مولانا الكاظم حين سنله الملا محمد بن على بن عيسى عن السعفة اليابسة اذا قطعها بيده هل يجوز للميت توضع معه في حفرة لا يجوز اليباس ولان التأثير للمرطبة.

ومع فقد الجريدة من النخلة يوضع من شجر آخر رطب لرواية أبي جعفر بن بابويه عن على بن بلال انه كتب الى ابى الحسن الثالث الرجل يموت في بلاد ليس فيها نخل فهل يجوز مكان الجريدة شيء من الشجر غير النخل فانه روى عن أبائك انه يتجافى عنه العذاب ما دامت الجريدتان رطبتين وانها تنفع المؤمن والكافر فاجاب يجوز من شجر آخر رطب و ظاهر قوله من شجر آخر رطب عدم الفرق بين الاشجار الرطبة بعد فقد النخل ولكن في مسألة سهل بن زياد عن غير واحد من اصحابنا قالوا قلنا جعلنا الله فداك و ان لم نقدر على الجريدة فقال عود السدر قلت فان لم نقدر على السدر فقال عود الخلاف ففيها تقديم السدر ثم الخلاف و يمكن ان يكون الجواب من اجل كونهما من بعض الاشجار و تسميه السدر والخلاف من باب التمثيل ولذا ورد في رواية اخرى يجعل بدلها عود الرمان .

ولا ينبغي لاحد التشكيك فى تأثير الجريدة هذا الأثر العظيم اعنى رفع العذاب والحساب عن الميت فان الشك فيه منشأ عن عدم الاحاطة والخبرة باسرار الشريعة المطهرة و الخواص المجعولة فى الاشياء واستبعاد عن العواطف الالهية والرافة الرحيمية المستند الى ضعف الايمان والاعتقاد بالنسبة الى ما ورد فى الشرع الانور حكى فى المدارك عن علم الهدى رضوان الله عليهما انه قال والتعجب من ذلك كتعجب الملحده من الطواف والرمى وتقبييل الحجر بل من غسل الميت وتكفينه مع سقوط التكليف عنه وكثير من الشرايع مجهولة العلل انتهى .

ولولم توجد الجريدة الا الواحدة توضع فى اليمين لما مر فى حسنة جميل من تعيين اليمين للوضع .

ولو سرق الكفن بعد الدفن وقبل أن يتلاشى الجسد يجب تجديد الكفن

على من كان واجبا عليه فى اول الامر .

ولو فقد الميت وبقي الكفن يرجع الى ماكان له قبل التكفين وان مات فالى ورثته لا الى ورثة الميت الا ان يكون من ماله وكفن بوصية او بلا وصية منه.

ولو كان الحنوط اقل من كفاية جميع المساجد يخصص ببعضها و التقدم للجهة لانها اشرف من ساير المساجد ثم الايمن من اليدين ثم الايسر ثم الايمن من الركبتين ثم الايسر ثم الايمن من ابهامى الرجلين ولودار امر الكافور بين ان يصرف فى الغسل او يصرف فى التحنيط يصرف فى الاول لتقدم الغسل على التحنيط فى تجهيز الميت .

واما بقية مكروهاته اى التجهيز وضع الحنوط على النعش لرواية السكوني عن ابي عبد الله ان النبى نهى ان يوضع على النعش الحنوط والمماكسة فى شراء الكفن لما فى وصية النبى لعلى (ع) قال يا على لا تماكس فى اربعة اشياء فى شراء الاضحية والكفن والنسمة والكرا الى مكة ومرفوعة حمد بن عيسى عن ابي جعفر انه قال لا تماكس فى اربعة اشياء الاضحية والكفن وثمان النسبة والكرا الى مكة

الروايات و لما روى ان الجريدة تنفع المحسن و المسىء والتعليل بدفع الحساب والعذاب لا يوجب التخصيص ببعض دون بعض لان التخصيص حصراً المحكم والتعليل لا ينظر الى الحصر بل هولبيان حكمة جعل الجريدة والحكمة علة للجعل اى جعل الحكم لا الجعل حتى ينتفى بانتفائها ووضعتها لآدم على نبينا و آله و صفى الله يرشدك الى ما بينا وحيث ان تأثير الجريدة باق ببقاء رطوبتها فلا يبعد استحباب ما يوجب البطؤ في يبوستها .

واذا لم يتمكن من الكافر رسقط وجوب الحنوط لما ورد من ان الحنوط هو الكافور لاغير قال داود بن سرحان مات ابو عبيدة الحذاء وانا بالمدينة فارسل الى ابو عبد الله اللا بدينار فقال اشتر بهذا حنوطا و اعلم ان الحنوط هو الكافور ولكن اصنع كما يصنع الناس قال فلما مضيت اتبعنى بدينار وقال اشتر بهذا كافوراً فاذا نحصر الحنوط فى الكافور يسقط وجوبه بفقده وعدم التمكن منه ولا يقوم مقامه طيب آخر من المسك والعنبر وغيرهما لما عرفت من المنع بالنسبة الى المسك وعدم ورود جواز طيب آخر واما الذريرة فتجوز لورودها لكنها ليست من الحنوط وروى عبدالله بن جعفر الحميري في قرب الاسناد على ما فى الوسائل عن محمد بن على بن خلف عن ابراهيم بن محمد الجعفرى قال رايت جعفر بن محمد ينفض بكمه المسك عن الكفن ويقول ليس هذا من الحنوط فى شيء .

ولو ماتت النفساء وكثر دمها بحيث يتلطح الكفن تدخل فى الاديم النظيف او مثل الاديم مما يمنع من سراية الدم الى الكفن ويحشى القبل والدبر بالقطن ثم يكفن المرفوعة حسن بن محبوب قال المرثة اذا ماتت نفساء وكثر دمها ادخل الى السرة فى الاديم او مثل الاديم نظيف ثم يكفن بعد ذلك ويحشى القبل والدبر بالقطن وروى الصدوق رحمه الله عن الصادق مثلها الا انه قال وتنظف حتى يحشى القبل والدبر ثم يكفن بعد ذلك .

وفي الكافي سهل بن زياد عن ابن محبوب و احمد بن محمد فى المرثة اذا

ماتت نفساء وكثر دمها ادخلت الى السرة في الادم او مثل الادم نظيف ثم تكفن بعد ذلك .

ولنختم بذكر موثقة حمران بن اعين لجامعتها لاحكام التغسيل و التكفين قال قال ابو عبدالله الا اذا غسلتم الميت منكم فارفقوا به ولا تقصروه ولا تعمزوا لها مفصلا ولا تقربوا اذنيه شيئاً من الكافور ثم خذوا عمامة فانثروها مثنية على راسه واطرح طرفها من خلفه و ابرز جبهته قلت فالحنوط كيف اصنع به قال يوضع في منخره وموضع سجوده ومفاصله قلت فالكفن قال يؤخذ خرقة فيشد بها سفله ويضم فخذييه بها ليضم ما هناك وما يصنع من القطن افضل ثم يكفن بقميص ولفافة ويرد ويجمع فيه الكفن والمراد من المنخر هوم وضع الرغم وليس المقصود وضع الحنوط داخل المنخر واما الجمع بين اللفافة والبرد يكشف عن ان البرد لا يلف البرد لا يلف به بل يطرح عليه وبعد ادخال القبر يوضع تحت خده وجبينه وتدل على ما بينا صحيحه عبدالله بن سنان عن ابي عبد الله قال البرد لا يلف ولكن يطرح عليه طرحاً وإذا ادخل القبر وضع تحت خده وتحت جبينه.

## واما تشييع الميت

( واما تشييع الميت )

فمن المستحبات المؤكدة لما فيه من اداء الحقوق كحق وحدة النوع ووحدة المذهب المعبر عنها بالاخوة في الدين وحق الجوار وحق المعاشرة وحق السلام وحق ال الكلام وحق الانعام وحق الصداقة وحق القرابة والتذكر بالموت الرادع له عن المعاصى و تجليل الميت وتعظيم الشعائر وتسليية اوليائه واهل حزانتهم وترغيب الناس لتشيع جنازته عند موته مضافا الى ما ورد من الروايات في فضله وثوابه .

ففى حسنة جابر عن أبي جعفر قال اذا ادخل المؤمن قبره نودى الا ان اول حبانك الجنة الا وان اول حباء من تبعك المغفرة .

وفى مرسله داود الرقى عن أبي عبدالله قال من شيع جنازة مؤمن حتى يدفن في قبره وكل الله عز وجل به سبعين ملكاً من المشيعين يشيعونه ويستغفرون له

إذا خرج من قبره الى الموقف.

وفي رواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله قال اول ما يتحلف به المؤمن يغفر لمن شيع جنازته.

وفي رواية جابر عن أبي جعفر قال من شيع مؤمناً حتى يصلى عليه كان له قيراط من الاجر و من بلغ معه الى قبره حتى يدفن كان له قيراطان من الاجر والقيراط مثل جبل احد.

وفي رواية ابي بصير قال سمعت ابا جعفر الكلام يقول من مشى مع جنازة حتى يصلى عليها ثم رجع كان له قيراط من الاجر فاذا مشى حتى تدفن كان له قيراطان والقيراط مثل جبل احد.

وفي موثقة ميسر قال سمعت ابا جعفر الله يقول من تبع جنازة مسلم اعطى يوم القيمة اربع شفاعات ولم يقل شيئاً الا وقال الملك ولك مثل ذلك .

ويظهر منها استحباب طلب المغفرة من الله عز وجل للميت وان له كل ما طلب الميت.

وفي حسنة الاصبيغ عن امير المؤمنين ع قال من تبع جنازة كتب الله عز وجل له اربع قراريط قيراط باتباعه و قيراط للصلوة عليها و قيراط للانتظار حتى يفرغ من دفنها و قيراط للتعزية .

وفي موثقة أبي الجارود عن أبي جعفر قال فيما ناجى به موسى ربه قال يارب ما لمن شيع جنازة قال اوكل به ملائكة من ملائكتي معهم رايات يشيعونهم من قبورهم الى محشرهم .

ويظهر من سؤاله عنه عز وجل عظمة امر التشييع وجوابه عز وجل اظهر في العظمة والروايات في هذا الباب كثيرة وفيما أوردناه كفاية.

واعظم اجراً من التشييع حمل الجنازة سيما مع التربييع قال ابو جعفر في حسنة جابر من حمل جنازة من اربع جوانبها غفر الله له اربعين كبيرة وقال ابو عبد الله في مرسله سليمان بن خالد من اخذ بقائمة السرير غفر الله له خمسا

وعشرين كبيرة واذا ربح خرج من الذنوب وفي مرسله عيسى بن راشد عن ابي عبد الله قال سمعته يقول من اخذ بجوانب السرير الاربعة غفر الله له اربعين كبيرة .

وليس في حمل الجنائز انحطاط رتبة الحامل ولا سقوط مروة له لان النبي حمل جنازة سعد بن معاذ والصحابه والتابعون مقدمون على ذلك لما فيه من البر والاکرام الممؤمن ووروده في شرع الاسلام يكشف عن كونه مما يزيد في علو الرتبة والسعادة ضرورة ان الاسلام لا يزيد للمسلم الاعزا و احكام الاسلام باسرها مما يزيد في شرافة الدنيا والاخرة .

واما كيفية التربيح فيظهر من مرسله فضل بن يونس عن مولانا الكاظم ان السنة فيها ان تبدء باليد اليمنى ثم بالرجل اليمنى ثم بالرجل اليسرى ثم باليد اليسرى .

قال سئلت ابا ابراهيم عن تربيح الجنائز قال اذا كنت في موضع تقيه فابدء باليد اليمنى ثم بالرجل اليمنى ثم ارجع من مكانك الى ميامن الميت لا تمر خلف رجله البتة حتى تستقبل الجنائز فتاخذ يده اليسرى ثم رجله اليسرى ثم ارجع . من مكانك ولا تمر خلف الجنائز البتة حتى تستقبلها تفعل كما فعلت اولا فان لم تكن تتقى فيه فان تربيح الجنائز الذي جرت به السنة ان تبدء باليد اليمنى ثم بالرجل اليمنى ثم بالرجل اليسرى ثم باليد اليسرى حتى تدور حولها.

ولا يخفى على المتامل ان البدئة باليد اليمنى من الميت عبادة اخرى عن البدئة بالجانب الايسر من السرير والختم باليد اليسرى من الميت لتحصيل الدور ختم بالجانب الايمن من السرير لان اليمين واليسار للسرير يلاحظان مع اليمين واليسار من المشيعين واما اليمين واليسار من الميت فلا يلاحظان مع احد لان له يمين ويسار ومن الضروريات ان اليمين واليسار من الميت على العكس منها بالنسبة الى السرير.

فلامنافات بين هذه الرواية وبين رواية علي بن يقطين عن مولانا الكاظم قال سمعته يقول السنة في حمل الجنائز ان تستقبل جانب الايسر بشقك الايمن

فتلزم الايسر بكتفك الايمن ثم تمر عليه الى الجانب الاخر و تدور من خلفه الى الجانب الثالث من السرير ثم تمر عليه الى الجانب الرابع مما يلي يسارك فقله فتلزم الايسر بكتفك الايمن يعنى به الايسر من السرير الذي هو عين ايمن الميت والمراد من الجانب الآخر هو القائمة اليسرى من السرير المتحدة مع الرجل اليمنى من الميت ويظهر ايضا ان المراد من الجانب الثالث هو الرجل اليسرى وان المراد من الجانب الرابع هو اليد اليسرى من الميت وتحصيل الدور بما ذكر فلا منافات بين هاتين الروايتين بل هما متحدتان مفاداً واما مارواه البرنظي عن ابن - ابي يعفور عن ابي عبد الله المنقول في آخر السرائر قال السنة ان تستقبل الجنازة من جانبها الايمن وهو ما يلي يسارك ثم تصير مؤخره وتدور عليه حتى ترجع الى مقدمه فهو ظاهر في خلاف الروايتين المقدمتين في المبدء والمنتهى وكذا رواية علاء بن سيابة عن أبي عبد الله قال تبدء في حمل السرير من الجانب الايمن تمر عليه من خلفه الى الجانب الاخر ثم تمر عليه حتى ترجع الى المقدم كذلك دوران الرحي عليه●

و طريق التوفيق بين الروايات هوان السنة في الترييع هو تحصيل الدور دوران الرحي سواء كان الابتداء من جانب اليمين من السرير الذي هو جانب اليسار من الميت والانتهاء الى جانب اليسار من السرير الذى هو جانب اليمين من الميت او بالعكس فإن في كليهما يحصل دوران الرحي والابتداء والانتهاء ليسا منظورين في السنة وخلاف السنة هو ترك المرور خلف الجنازة اى الانتقال من الرجل اليمنى الى الرجل اليسرى او العكس ولذا نهى اللا عن المرور خلف الجنازة حتى يستقبل الجنازة ويفعل كما فعل لا لا يحصل الدوران والظاهر ان العامة يمنعون الدوران الذي شبه الطواف.

والسنة حاصلة بالدوران من غير فرق بين الابتداء من الايمن والانتهاء الى الايسر او العكس ولذا ترى ابا ابراهيم يحكم بحصول السنة بالبدئية باليد اليمنى التى هى جانب الايسر من الجنازة وترى ابا عبد الله عليه السلام بان السنة



ان تستقبل الجنازة من جانبها الايمن وليس هذا الا لاجل ان السنة عبارة عن الدوران الحاصل بكليهما.

و اما ما رواه ابو جعفر بن بابويه باسناده عن حسين بن سعيد انه كتب الى ابي الحسن الرضا يسئله عن سرير الميت يحمل اله جانب يده به في الحمل من جوانبه الاربعة او ما خف على الرجل يحمل من اى الجوانب شاء فكتب من أيها شاء فلا ينافي الروايات المتقدمة لان المكاتبه نافيه لوجوب الابتداء بجانب من الجوانب ونفى الوجوب لا- ينافي الاستحباب فلا تعارض بينها وبينها فصحة المكاتبه من حيث السند لا يوجب رفع اليد عن غيرها وقد عرفت عدم الاختلاف فيها بالنسبة الى ما هو السنة.

ويكره الركوب فى التشيع الامع العذر او العسر الشديد مع المشى المرسله ابن ابي عمير عن ابي عبدالله قال راى رسول الله قوماً خلف جنازة ركبناً فقال (ع) ما استحبى هؤلاء ان يتبعوا صاحبهم ركبناً وقد اسلموه على هذالحال وفي مقطوعة عبدالرحمن بن ابي عبدالله قال مات رجل من الانصار من اصحاب رسول الله فخرج رسول الله في جنازته يمشى فقال له بعض اصحابه (ع) الا تركب يا رسول الله فقال انى لاكره ان اركب و الملائكة يمشون و ابي ان يركب.

و اما المشى ففى خلف الجنازة افضل منه بين يديها لان حقيقة التشيع هو المشى هو التبعية فيناسب الخلف ولموثقة اسحاق بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال (ع) المشى خلف الجنازة افضل من المشى بين يديها و يظهر من صحيحة محمد بن مسلم جواز المشى من اى جانب من الجوانب الاربعة قال سئلته عن المشى مع الجنازة فقال بين يديها وعن يمينها وعن شمالها وخلفها ويكره التقدم بالنسبة الى جنازة الجاحد للحق لرواية يونس بن ظبيان عن ابي عبدالله قال امش امام جنازة المسلم العارف ولا تمش امام جنازة الجاحد فان امام جنازة المسلم ملئكة يسرعون به الى الجنة وامام جنازة الكافر ملئكة يسرعون به الى النار وهذه الرواية

وان كانت فى غاية الضعف لكنها تقوى برواية السكونى عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل كيف اصنع اذا خرجت مع الجنازة امشى امامها الخلفها او عن يمينها او عن شمالها فقال ان كان مخالفا فلا تمس امامه فان ملئكة العذاب يستقبلونه بالوان العذاب.

واما ما يستحب من القول عند روية الجنازة ففي مرسله ابان قال كان على بن الحسين (ع) اذا راي جنازة قد اقبلت قال الحمد لله الذي لم يجعلني من السواد المخترم وفي مرفوعة ابي الحسن النهدي قال كان ابو جعفر (ع) اذا راي جنازة قال الحمد لله الذي لم يجعلني من السواد المخترم.

وروى عنبة بن مصعب عن ابي عبد الله (ع) قال قال رسول الله من استقبل جنازة او رآها فقال الله اكبر هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله اللهم زدنا ايمانا وتسليما الحمد لله الذي تعزز بالقدرة وقهر العباد بالموت لم يبق فى السماء ملك الا بكى رحمة لصوته.

وروى عمار الساباطي عن ابي عبد الله (ع) قال سئلته عن الجنازة اذا حملت كيف يقول الذي يحملها قال يقول بسم الله و بالله وصلى الله على محمد وآل محمد اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات .

و المراد من السواد الوارد في الروايتين الشخص و من المخترم الهالك المستاصل فالحمد لعدم جعله من الهالكين اى الاموات ولا ينافي هذا حب لقاء الله لان البقاء فى الدنيا وطول العمر مما يرجى به لقاء الله بطريق لقاء احبائه اياه وبالموت ينقطع الرجاء ولو كان حين الحمد من احبائه تعالى شأنه العزيز فالحمد لازدياد المحبة بالاعمال الموجبة له وتحصيل رضائه و حبه زائداً على ما حصل عند الحمد قال الله تبارك و تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحبكم الله ولا ينافي قوله (ع) من احب لقاء الله احب الله لقائه و من كره لقاء الله كره الله لقائه لانه صل الله عليه قبل له (ع) انا لنكره الموت فقال (ع) ليس ذلك ولكن المؤمن اذا حضره الموت بشر برضوان الله تعالى وكرامته وليس شيء احب اليه مما امامه فاحب لقاء الله

واحب الله لقائه وان الكافر اذا حضره الموت بشر بعذاب فليس شيء اكره مما امامه كره لقاء الله فكره الله لقائه وفي الخبر عن امير المؤمنين فقال النبي لا يتمنى احدكم الموت ولا يدع به من قبل ان يأتيه انه اذا مات المؤمن انقطع عمله وانه لا يزيد المؤمن عمره الا خيراً .

ويستحب بقاء المشيع مع الجنازة الى ان يصل على عليه ويدفن ويعزى اهله لان لكل من هذه الامور اجراً لقول امير المؤمنين من تبع جنازة كتب له اربع قرايط قيراط باتباعه وقيراط للصلوة عليها وقيراط بالانتظار حتى يفرغ من دفنها وقيراط للتعزية فهنا امور مستحبة لكل منها اجر عليها .

ولا ير تقع الاستحباب مع اذن ولي الميت لرواية زرارة قال كنت مع ابي جعفر في جنازة لبعض قرابته فلما ان صلى على الميت قال وليه لابي جعفر ارجع يا ابا جعفر ماجوراً ولا تعينى لانك تضعف عن المشى فقلت لابي جعفر قد اذن لك في الرجوع فارجع ولي حاجة اريد ان اسئلك عنها فقال لى ابوجعفر انما هو فضل واجر فبقدر ما يمشى مع الجنازة يوجر الذي يتبعها فاما باذنه فليس باذنه جنناً ولا باذنه نرجع .

ويكره اتباع الجنازة بالنار والمجمرة لقول ابي جعفر الـ لا- تقربوا موتاكم النار يعنى الدخنة ولرواية غياث ان ابا عبدالله الجلا كان يكره ان يتبع الميت بالمجمرة وقول الصادق له في ذيل رواية الحلبي واكره ان يتبع مجمرة .

ولباس بالمصاييح اذا اخرج الميت للدفن لقول مولانا الصادق الـ في مرسله الصدوق (ره) ان ابنة رسول الله اخرجت بها ليلاً ومعها مصاييح .

وفي رواية عمرو بن ابي المقدم وزياد بن عبدالله اتى رجل ابا عبدالله (ع) فقال يرحمك الله هل شيعت الجنازة بنار تمشى معها و بجمرة او قنديل او غير ذلك مما يضاء به فذكر حديثاً طويلاً فيه مرض فاطمة ووفاتها الى ان قال فلما قضت نحبها وهم في جوف الليل اخذ على (ع) في جهازها من ساعته و اشعل النار في جريد النخل ومشى مع الجنازة بالنار حتى صلى عليها ودفنها ليلاً الحديث .

ظهر أيضاً جواز دفن الميت بالليل كما انه ظهر عنه بيان استحباب تعجيل الدفن .

وقد مر قول رسول الله يا معشر الناس لا الفين رجلا مات له ميت ليلا فانتظر به الصبح ولا رجلا مات له ميت نهياً فانتظر به الليل لا تنتظروا بموتاكم طلوع الشمس ولا غروبها عجلوا بهم الى مضاجعهم يرحمكم الله قال الناس وانت يارسول الله ان يرحمك الله .

ولا يجوز صراخ النساء مع الجنازة ولكن لا تمنع حرمة عن استحباب التشييع لحسنة زرارة قال حضر ابو جعفر (ع) جنازة رجل من قريش وانا معه وكان فيها عطاء فصرخت صارخة فقال عطاء لتسكتن اولنرجعن فلم تسكت فرجع عطاء قال فقلت لا بي جعفر (ع) ان عطاء قد رجع قال ولم قلت صرخت هذه الصارخة فقال لها لتسكتن اولنرجعن فلم تسكت فرجع فقال امض فلوانا اذا راينا شيئاً من الباطل مع الحق تركنا له الحق لم نقض حق مسلم قال فلما صلى على الجنازة قال وليها لا بي جعفر (ع) ارجع ماجوراً رحمك الله تعالى الحديث .

ويجوز خروج النسوان اذا كان بغير مفسدة ونهى المرثة الشابة عن الخروج لاجل ذلك روى ابو بصير عن ابي عبد الله (ع) قال ليس ينبغي للمرثة الشابة تخرج الى الجنازة تصلى عليها الا ان تكون المرثة قد دخلت في السن .

ويستحب التوسط في المشى بحيث لا ينافي الرفق بالميت ولا سرعة التجهيز لان كليهما مطلوبان في الشرع فينبغي مراعات الامرين روى الحسن بن محمد الطوسي في المجالس سنداً عن النبي الله قال النبي عليكم بالسكينة عليكم بالقصد في المشى بجنازتكم .

ويستحب ادامة القيام او المشى لمن شيع الجنازة الى ان يوضع الميت في لحده الصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (ع) قال ينبغي لمن شيع جنازة ان لا يجلس حتى يوضع في لحده فاذا وضع في لحده فلا باس بالجلوس واما حسنة داود بن لقمان الاية المشتملة على جلوس ابي الحسن (ع) قبل الوضع في اللحد

فمحمولة على بيان جواز الجلوس وعدم حرمة او على عسيه .

وينبغي اعتبار حامل الجنازة وتذكره عند حمله بحيث يحسب نفسه محمولاً الى قبره سائلاً ربه الرجوع الى الدنيا واستجابة مسئوله فلا يعمل بقية عمره الا ما يوافق ربه لقول ابي عبد الله له العجلان ابي صالح يا ابا صالح اذا انت حملت جنازة فكن كأنك انت المحمول وكأنك سئلت ربك الرجوع الى الدينبي ففعل فانظر فاذا تسانف قال ثم قال عجب لقوم حبس اولهم عن آخرهم ثم نودى فيهم الرحيل وهم يلعبون .

و يظهر من هذه المقالة كراهة للهو واللعب والضحك في جميع الاوقات سيما حين التشييع وحمل الجنازة ويكره القيام عند مرور الجنازة الا ان تكون جنازة كافر لصحيحة زرارة قال كنت عند أبي جعفر وعنده رجل الانصار من فمرت به جنازة فقام الانصاري ولم يقم ابو جعفر فقعدت معه ولم يزل الانصاري قائماً حتى مضوا بها ثم جلس فقال ابو جعفر ما اقامك قال رايت الحسين بن علي تفعل ذلك فقال ابو جعفر والله ما فعله الحسين ولا قام لها احد منا اهل البيت قط فقال الانصاري شككتني اصلحك الله قد كنت اظن اني رايت .

وفي رواية مثنى الحنات عن ابي عبد الله قال كان الحسين بن علي السلام جالساً فمرت عليه جنازة فقام الناس حين طلعت الجنازة فقال الحسين (ع) مرت جنازة يهودى و كان رسول الله على طريقها جالساً فكره ان تعلقوا راسه جنازة يهودى فقام لذلك.

ويظهر من هذه الرواية ان القيام اذا كانت الجنازة لليهودى ليس على اطلاقه بل مقيد بان تعلقوا راسه كما ان الحسن بن علي كان جالساً ومعه اصحاب له فمر بجنازة فقام بعض القوم ولم يقم الحسن (ع) فلما مضوا بها فقال بعضهم الاقمت عافاك الله فقد كان رسول الله يقوم الجنازة اذا مروا بها فقال الحسن (ع) انما قام رسول الله مرة واحدة وذلك انه مر بجنازة يهودى وقد كان المكان ما عليه ضيقاً فقام رسول الله وكره ان تعلقوا راسه .

وروى السكوني عن ابي عبد الله (ع) عن ابيه عن آبائه قال قال رسول الله ثلاثة ما ادري ايهم اعظم جرماً الذي يمشى مع الجنابة بغير رداء و الذي يقول قفوا به والذي يقول استغفروا له غفر الله لكم والرواية ضعيفة ولوقيل بدلتها على كراهة هذه الامور ينبغي ان يقيد الأول بغير صاحب المصيبة لما في مرسله ابن ابي عمير عن ابي عبد الله قال (ع) ينبغي لصاحب المصيبة ان يضع رداءه حتى يعلم الناس انه صاحب المصيبة.

وفي رواية أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) انه قال ينبغي لصاحب المصيبة ان لا يلبس رداء وان يكون في قميص حتى يعرف.

وفي رواية حسين بن عمر او عثمان قال لما مات اسماعيل بن ابي عبد الله (ع) خرج ابو عبد الله (ع) فتقدم السرير بلا حذاء ولا رداء.

وفي رواية أبي بصير عن ابي عبد الله (ع) قال (ع) ملعون ملعون من وضع رداءه في مصيبة غيره و هذه الرواية في الضعف مثل رواية السكوني الا انها يؤيد رواية السكوني ويفسرها بان كراهة وضع الرداء في غير صاحب المصيبة .

ويكره ضرب اليد على الفخذ في المصيبة لرواية عبد الله بن الفضل الهاشمي عن ابي عبد الله (ع) قال ثلاثة لا ادري ايهم اعظم جرماً الذي يمشى خلف جنازة في مصيبة غيره بغير رداء و الذي يضرب على فخذة عند المصيبة و الذي يقول ارفقوا و ترحموا عليه يرحمكم الله.

ولا يجوز حمل الرجل والمرأة على سرير واحد لما فيه من توهين الرجل بل المرأة و لمكاتبة محمد بن حسن الصفار قال كتبت الى ابي محمد الحسن العسكري عليه السلام ايجوز ان يحمل الميتين على جنازة واحدة في موضع الحاجة و قلة الناس وان كان الميتان رجلاً وامرأة يحملان على سرير واحد ويصلى عليهما فوقه عليه السلام لا يحمل الرجل مع المرأة على سرير واحد فنهي عن الحمل مع كون السؤال عن الجواز و تخصيص النهي بالرجل والمرأة مع كون السؤال اعم يكشف عن عدم البأس اذا كان الميتان رجلين او امرأتين

وفي رسالة بعض مشايخنا قيل ينبغي ان يمنع الكافر والمنافق والفاسق من التشيع.

والاخبار بظاهاها لا يدل على شيء مما ذكر ولعل القائل بهذا لقول استظهر حسن المنع من قول مولانا الصادق العلاء في صحيحة ابن سنان او حسنته ينبغي لاولياء الميت منكم ان يؤذوا اخوان الميت فيشهدون جنازته ويصلون عليه ويستغفرون ليكتب لهم الاجر ويكتب للميت الاستغفار ويكتسب هو الاجر منهم وفيما اكتسب لميتهم من الاستغفار حيث ان الكافر والمنافق لا- ينتفعون من التشيع نفعاً ولا- يكتسبون اجرا ولا ينتفع المؤمن منهم نفعاً فلا اثر لحضورهم عند جنازة المسلم وتشيعهم تكثير له الا اظهار المسرة من موته وتشديد عموم اولياء الميت وتهييج احزانهم وتكثير همومهم لما يرون من الابتهاج والمسرة والانبساط.

واما الفاسق فان كان ممن يمكن تنبهه عن الغفلة وتأثره من موت الغير وتذكره امور الآخرة فلاحسن في منعه بل يحرم منعه لما فيه من ازدياد فسقه وبعده عن الطريق المستقيم وان كان من المتوغلين في الفسق الذي لا- يرجى تأثيره- ولا فائدة في حضوره لتذكره فتم عليه الحجة فلا يحسن منعه في الصورتين وتخصيص استحباب التشيع بالعدول من المؤمنين يوجب تضييع امر التجهيز واختلاله فينجر الى بقاء الاموات مهملين وتعسر الأمر على العدول من المؤمنين ويستحب ايثار تجهيز الميت على الحضور في الوليمة لان الحضور في الوليمة مذكر للمدني وحضور الجنازة مذكر للآخرة ومن المعلوم ان امر الآخرة مقدم على امر الدنيا .

### واما الصلوة على الميت

( واما الصلوة على الميت)

فموضعها بعد التكفين والتحنيط وقبل الدفن وهي عبارة عن الشهادة بالالوهية والرسالة والصلوة والسلام على محمد وآله والاستغفار للمؤمنين والمؤمنات والاستغفار للميت ان كان من المؤمنين في خلال التكبيرات الخمس ولو كان من المنافقين يهمل بالاستغفار للميت ويوتى بما بقى في خلال التكبيرات الاربع فعلى الاول يكبر

المصلى ويشهد بالشهادتين ثم يكبر ويصلى ويسلم على نبينا وآله ثم يكبر ويستغفر للمؤمنين والمؤمنات ثم يكبر ويستغفر للميت ثم يكبر وينصرف وعلى الثاني ينصرف بعد التكبير الرابع وله ان ياتي بجميع ما ذكر بين التكبيرين الاولين وجميعها بين الثاني والثالث وبين الثالث والرابع وبين الرابع والخامس على الاول. وعلى الثاني جميعها ذكر سوى الاستغفار للميت بين كل تكبيرتين ومنشأ هذا الاختلاف ان التكبيرات لصلوة الميت أخذت من دعائم الاسلام الصلوة والزكوة والصوم والحج والولاية و المؤمن لاعتقاده على الدعائم الخمس يكبر له خمس تكبيرات والمنافق لا نكاره الولاية نقص من صلوته تكبيرة و الاستغفار قبلها و ليس في صلوة الجنائز قراءة ولا دعاء معين ولا تسليم فما جاء في الروايات من الامر بالقراءة والتسليم لاجل التقية وينبغي ان يضاف على الشهادتين الاعتراف بالمعاد لانه تكميل الديانة وعلى الصلوة على نبينا وآله الصلوة على جميع الانبياء والمرسلين لقوله عز وجل لا نفرق بين احد من الرسل ولما ورد من ان انكار واحد منهم انكار جميعهم وكذا الاعتراف بولاية امير المؤمنين لما مر من كونه من اركان الدين والائمة من بعده من اولاده المعصومين سلام الله عليهم اجمعين لان انكار واحد منهم كانكار جميعهم صلوات الله عليهم وليس في هذه المراتب اعتبار الفاظ خاصة او عبارات مخصوصة بل تكفى ما يفيد التشهد والصلوة والاستغفار .

كما انه ليس في صلوة الجنائز دعاء مخصوص ولذا اختلفت عبارات الروايات في كيفية الصلوة.

ففى حسنة الحلبي عن ابي عبد الله قال تكبر ثم تشهد ثم تقول انا لله وانا اليه راجعون الحمد لله رب العالمين رب الموت والحياة صل على محمد واهل بيته جزى الله محمداً خيراً الجزاء بما صنع بامته وبما بلغ من رسالات ربه ثم تقول اللهم عبدك ابن عبدك ابن امتك ناصيته بيدك خلا من الدنيا واحتاج الى رحمتك وانت غنى عن عذابه اللهم انا لا نعلم منه الا خيراً وانت اعلم به اللهم ان كان محسناً فزد في احسانه وتقبل منه وان كان مسيئاً فاغفر له ذنبه وارحمه وتجاوز عنه برحمتك



اللهم الحقه بنبيك وثبته بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة اللهم اسلك بناو به سبيل الهدى واهدنا واياهم صراطك المستقيم اللهم عفوك عفوك ثم تكبر الثانية وتقول مثل ما قلت حتى تفرغ من خمس تكبيرات.

ويظهر منها جواز ايراد جميع ما يذكر في الصلوة اربع مرات يعني في خلال كل تكبيرتين .

وفي رواية محمد بن مهاجر عن امه ام سلمة ما يدل على تفريق الجملات بين التكبيرات قالت سمعت ابا عبد الله يقول كان رسول الله اذا صلى على ميت كبر وتشهد ثم كبر وصلى على الانبياء و دعا ثم كبر ودعا للمؤمنين ثم كبر الرابعة و دعى للميت ثم كبر وانصرف فلما نهاه الله عز وجل عن الصلوة على المنافقين ن كبر وتشهد ثم كبر وصلى على النبيين عليهم الصلوة والسلام ثم كبر و دعا للمؤمنين ثم كبر الرابعة وانصرف ولم يدع للميت دلت على عدم جواز الدعاء للمنافق وتفريق الجملات بين التكبيرات الرابع.

وفي رواية ابي ولاد قال سئلت ابا عبد الله عن التكبير على الميت فقال خمس تكبيرات تقول في اولهن اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له اللهم صل على محمد و آل محمد ثم تقول اللهم ان هذا المسجى قدامنا عبدك وابن عبدك وقد قبضت روحه اليك وقد احتاج الى رحمتك و انت غني عن عذابه اللهم لا نعلم من ظاهره الا خيراً و انت اعلم بسريره اللهم ان كان محسناً فزد في احسانه فضاعف حسناته وان كان مسيئاً فتجاوز عن سيئاته ثم تكبر الثانية وتفعل ذلك في كل تكبيرة .

واهمل في هذه الرواية ذكر الدعاء على المؤمنين ولعله سقط عن قلم الراوى.

ويظهر من رواية سماعة جواز ايراد التشهد والصلوة والاستغفار بين التكبيرتين الاولين فقط وتخصيص اوساط التكبيرات بالدعاء للميت لانه قال سئلته عن الصلوة على الميت فقال تكبر خمس تكبيرات تقول اول ما تكبر اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له و اشهد ان محمداً عبده ورسوله اللهم صل على محمد و آل محمد وعلى الائمة الهداة واغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين

آمنوا ربنا انك رؤوف رحيم اللهم اغفر لا حياتنا من المؤمنين والمؤمنات والف قلوبنا على قلوبنا واهدنا لما اختلف فيه من الحق باذنك انك تهدي من تشاء الى صراط مستقيم فان قطع عليك التكبيرة الثانية فلا يضرك تقول اللهم عبدك ابن عبدك وابن امتك انت اعلم به مني افتقر الى رحمتك واستغيت عنه اللهم فتجاوز عن سيئاته وزد في حسناته و اغفر له وارحمه ونور له في قبره ولقنه محبة والحقه بنيه ولا تحرنا اجره ولا تفتنا بعده تقول هذا حتى تفرغ من خمس تكبيرات ترى انه ادراج بين التكبيرة الاولى والثانية الشهادتين والصلوة والاستغفار والدعاء للمؤمنين والمؤمنات وقال بعد التكبيرات الثانية الى آخر الصلوة ما يرجع معظمه الى الميت .

والاخبار في باب صلوة الميت كثيرة و هي مع كثرتها و اختلاف مفاداتها لا تخلوا عما ذكرنا من الامور الاربعة او الثلثة على الوجهين كما انها لا تزيد عنها والمراد من قطع التكبيرة الثانية ان قطع الامام بالتكبيرة الثانية ما يقال بين الاولى والثانية من الدعاء.

ويظهر من بعض الروايات الاكتفاء بالصلوة على النبي والدعاء للمصلين والاستغفار للميت فكان بالتكبير اكتفاء بالتشهد لاستلزامه له لان معنى الله اكبر الله اكبر من ان يوصف فهو مستلزم للشهادة.

ففي حسنة زرارة عن أبي عبد الله في الصلوة على الميت قال تكبر ثم تصلى على النبي ثم تقول اللهم عبدك ابن عبدك ابن امتك لا اعلم منه الا خيراً وانت اعلم به مني اللهم ان كان محسناً فزد في احسانه وتقبل منه وان كان مسيئاً فاغفر له ذنبه وارحمه وافسح له في قبره واجعله من رفقاء محمد ثم تكبر صلى الله الثانية وتقول اللهم ان كان زاكياً فزكه وان كان خاطئاً فاغفر له ثم تكبر الثالثة وتقول لا تحرنا اجره ولا تفتنا بعده ثم تكبر الرابعة وتقول اللهم اسكنه عندك في عليين و اخلف على عقبه في الغابرين واجعله من رفقاء محمد صلى الله عليه وآله وسلم ثم تكبر الخامسة وانصرف.

فما امر بالتشهد وجعل معظم الصلوة الاستغفار والدعاء للميت فالمستفاد من جميع الاخبار هوان المقصود هو الدعاء والاستغفار له والتشهد والصلوة على النبي والانبياء والأئمة لاجل التقريب الى الاستجابة كما ان كل دعاء يبدأ بالحمد والثناء والصلوة على النبي اقرب الى الاستجابة من غيره فالدعاء للميت يبدأ بالصلوة والتشهد لاجل التقريب لانهما داخلان في حقيقة الصلوة على الميت لان الصلوة عليه عبارة عن الدعاء له واما التكبيرات فلا يجوز الاهمال بها لانها مأخوذة في الدعاء له ولذا وردت في جميع الاخبار فهي تحسب من كيفية الصلوة .

واما الاختلاف بالاربع والخمس فلاجل ان المنافق لاصلوة له فيحذف التكبيره المشتملة على الدعاء واما التكبيرات الاربع فيذكر في خلالها ما لا يفيد بحال المنافق فليس الفرق بين الصلوتين بصرف حذف التكبيره وذكرها فالكيفية التي علمها مولانا الصادق الله في حسنة زرارة لا يجوز في صلوة المنافق وان حذفت الخامسة لان اكثر ما ذكر فيها هو الدعاء والاستغفار للميت بل الصلوة عليه يذكر فيها التشهد والصلوة والاستغفار للمؤمنين والمؤمنات والانصراف بعد الرابعة .

وقد مر عليك خبر محمد بن مهاجر وكيفية الصلوة على المنافق .

وان شئت ان لا يخلو من ذكر المنافق فادع عليه كما فعل سيدنا و مولانا ابو عبد الله الحسين روى عامر بن سمط عن ابي عبدالله ان رجلا من الله المنافقين مات فخرج الحسين بن علي يمشى معه فلقبه مولى له فقال له الحسين اين تذهب يا فلان فقال له (ع) مولاه امر من جنازة هذا المنافق ع ان اصلى عليها فقال له الحسين انظر أن تقوم على يمهنى فما تسمعنى اقول فقل مثله فلما ان كبر عليه وليه قال الحسين الله اكبر اللهم العن فلاناً عبدك الف لعنة مؤتلفة غير مؤتلفة اللهم اخز عبدك في عبادك وبلادك واصله حر نارك و اذقه اشد عذابك فانه كان يتولى اعدائك و يعاد اوليائك و يبغض اهل بيت نبيك و يظهر من هذه الرواية كفاية الدعاء عليه في الصلوة وعدم وجوب التشهد والصلوة لقوله (ع) فلما ان كبر عليه وليه قال الحسين وهذه الجملة ظاهرة انه (ع)

دعى عليه عند التكبير الأولى من الولي ويقرب من هذا المضمون رواية احمد بن عد بن ابي نصر وفي رواية حماد بن عثمان عن ابي عبدالله او عن ذكره عن ابي عبد الله قال ماتت امرئة من بني امية فحضرتها فلما صلوا عليها ورفعوها وصارت على ايدى الرجال قال اللهم ضعها ولا ترفعها ولا تركها وقال وكانت عدوة لله قال ولا اعلمه

#### الاقال ولنا●

وفي حسنة محمد بن مسلم عن احدهما قال ان كان جاحداً للحق فقل اللهم املا جوفه وقبره ناراً وسلط عليه الحيات والعقارب وذلك قاله ابو جعفر لامرئة سوء من بني امية صلى عليها ابي وقال هذه المقالة واجعل الشيطان لها قريناً.

ويكفي في تحقق النفاق تقديم احد على امير المؤمنين والقول بامامة شخص قبل امامته فان التقديم مستلزم لولاية المقدم الذي هو عدو لاهل البيت وعدادتهم وان انكر عداوتهم واما الناصب فهو الذي يظهر العداوة بالنسبة الى اهل البيت فهو اخص من المنافق فان المنافق اعم من ان يظهر العداوة او لم يظهر فالصلوة على الناصب كالصلوة على المنافق فاما ان يدعو عليه ويلعنه كما مر او يكتفى بالتشهد والصلوة على النبي وآله صلوات الله عليهم والاستغفار للمؤمنين والمؤمنات وينصرف بعد الرابعة من دون ان يسمى الميت والظاهر ان الدعاء عليه واللعن من وظيفة غير الامام في الصلوة الذي يقدر على اخفاء اللعن والاكتفاء بالتشهد والصلوة والاستغفار وظيفه للامام الذي لا يقدر على الاخفاء.

واما المستضعف الذي لا يميز الحق عن الباطل لضعف ادراكه ولا يعرف شيئاً ففى حسنة محمد بن مسلم عن احدهما قال الصلوة على المستضعف والذي لا يعرف الصلوة على النبي والدعاء للمؤمنين والمؤمنات تقول ربنا اغفر للذين تابوا ليه واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم الى اخر الايتين .

وفي حسنة فضيل بن يسار عن ابي جعفر قال اذا صليت على المؤمن فادع واجهد له في الدعاء وان كان واقفاً مستضعفاً فكبر وقل اللهم اغفر للمذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم.

وان كان مجحول الحال عندك فادع له شارطا كما ان المستضعف ان كان منك بسبيل ويحب ان يستغفر له تستغفر له على وجه الشفاعة لا على وجه الولاية لان المستضعف لا يعرف الولاية والمراد من السبيل كالتقريب او الجوار اوسبب من اسباب المودة انظر الى حسنة الحلبي المروية عن ابي عبد الله قال ان كان مستضعفا فقل اللهم اغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم واذا كنت لا تدري ما حاله فقل اللهم ان كان يحب الخير واهله فاغفر له وارحمه وتجاوز عنه وان كان المستضعف منك بسبيل فاستغفر له على وجه الشفاعة فالمستغفر من مجموع الاخبار ان الميت ان كان معلوم الحال من الايمان والنفق والنصب والاستضعاف فادع له او عليه بحسب حاله وان كان مجهول الحال عندك فادع له شارطا في الدعاء له كونه ممن يحب الخير واهله كما عرفت من حسنة الحلبي.

واما الصلوة على الطفل فيقال فيها اللهم اجعله لابويه ولنا سلفا وفرطا واجرا لرواية زيد بن علي عن ابيه عن ابيه (ع) عن علي (ع) انه كان يقول في الصلوة على الطفل اللهم اجعله لابويه الى اخره وليس في الصلوة على الميت ركوع ولا سجود لصحيفة عيد بن مسلم عن ابي جعفر قال تصلى على الجنائز في كل ساعة انها ليست بصلوة ركوع وسجود .

وروى ابو جعفر بن بابويه باسناده عن الفضل بن شاذان عن الرضا قال انما لم يكن في الصلوة على الميت ركوع ولا سجود لانه انما اراد بهذه الصلوة الشفاعة لهذا العبد الذي قد تخلى مما خلف و احتاج الى ما قدم قال وانما جوز الصلوة على الميت لغير وضوء لانه ليس فيها ركوع ولا سجود ويظهر من هذه الرواية عدم وجوب الطهارة في صلوة الجنائز .

وفي موثقة يونس بن يعقوب قال سئلت ابا عبد الله عن الجنائز ايصلى عليها على غير وضوء فقال نعم انما هو تكبير وتحميد وتسبيح وتهليل كما تكبر وتسبح في بيتك على غير وضوء و اما استحباب الطهارة فلا ينافي كونها من التكبير والتسبيح فان الذكر مع الطهارة افضل منه بغيرها ولقول مولانا الكاظم تكون

على طهر احب الى ويظهر من حسنة الحلبي استحباب التيمم حين فوت الصلوة مع الوضوء قال أبو عبد الله عن الرجل تدركه الجنابة وهو على غير وضوء وان ذهب يتوضأ فاتته الصلوة عليها قال يتيمم ويصلى وكذا من مضمة سماعة قال سئلته عن رجل مرت به جنابة وهو على غير وضوء كيف يصنع قال يضرب يديه على الحائط اللبن فليتمم .

وليس لصلوة الجنابة وقت مخصوص او ساعة خاصة في الليل والنهار بل يجوز اتيانها في كل ساعة من ساعات الليل لعدم اختصاص شيء من الاوقات بهذه الصلوة فيصلي في اول وقت بعد التغسيل والتحنيط.

ومرسلة محمد بن مسلم كاشفة عن هذا الحكم قال سئلت ابا عبد الله الاهدل يمنحك شيء من الساعات عن الصلوة عن الجنائز فقال لا وكذا صحيحته عن ابي جعفر قال تصلى على الجنابة في كل ساعة انها ليست بصلوة ركوع ولا سجود وانما تكره الصلوة عند طلوع الشمس وعند غروبها التي فيها الخشوع والركوع والسجود لانها تغرب بين قرني شيطان و تطلع بين قرني شيطان و سياتى انشاء الله كتاب الصلوة بيان عدم الكراهة بالنسبة الى ذات الركوع والسجود .

ولو حضرت صلوة الجنابة في وقت اليومية المكتوبة تقدم المكتوبة على صلوة الجنابة في صورة فوتها ومع سعة وقتها تقدم صلوة الجنابة سيما اذا كان الميت مبطونا او نفساء او نحو ذلك مما يخاف فسادة ففي رواية جابر قلت لابي جعفر اذا حضرت الصلوة على الجنابة في وقت مكتوبة فبايهما ابدأ فقال عجل الميت الى قبره الا ان تخاف ان تقوت وقت الفريضة ولا تنتظر بالصلوة على الجنابة طلوع الشمس ولا غروبها.

وفي رواية هرون بن حمزة عن ابي عبد الله ما يدل على تقديم المكتوبة في غير الضرورة وان كان في سعة وقتها قال اذا دخل وقت صلوة مكتوبة فابدأ بها قبل الصلوة على الميت الا ان يكون الميت مبطونا او نفساءاً او نحو ذلك وروى على قال بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر قال سئلته عن الصلوة على الجنائز اذا

احمرت الشمس ايصلح اولا قال لا صلوة فى وقت صلوة وقال اذا وجبت الشمس فصل المغرب ثم صل على الجنائز فالاولى تقييد تقديم صلوة الجنائز على اليومية المكتوبة بالضرورة و حمل رواية جابر عليها ثم ان مقتضى ما سلف من وجوب التكبيرات الخمسة عدم كفاية اقل منها بل عدم جوازه الا مع التقية اوكون الميت منافقاً وان نقص سهواً اتمها ما لم تفت الموالات ومع فواتها استأنف.

ولوشك بين الاقل والاكثر بنى على الاقل لان الاصل عدم الاتيان بالاكثر . وهل يعتبر العربية فيها او تصح بكل لسان من الفارسية والتركية وغيرهما مقتضى الاصل عدم اعتبار لسان من الالسنه لان الصلوة على الميت دعاء وما ورد ما يدل على اعتبار شيء سوى كونها دعاء من اللغات والالسنه ولكن التكبيرات فى اطلاقها على ما يقال بغير العربية نوع خفاء وكون المراد من التكبيرات ما يدل على كبريائه وعظمته بعيد فى الغاية فيمكن القول بوجوب العربية فى التكبيرات وعدم وجوبها فى ساير الصلوة من التشهد والصلوة والاستغفار للمؤمنين والمؤمنات والميت لتحقق الدعاء والتشهد والصلوة والاستغفار بكل لسان فالعربية خصوصية زائدة يتوقف وجوبها على امر الشارع وليس فى الاخبار ما يدل على اعتبار هذه الخصوصية ولا تدل على الاعتبار كون صلوة النبي و الائمة صلوات الله عليهم بالعربية لانهم صلوات الله عليهم كانوا يصلون بالسنتهم والسنتهم كانت عربية فلا يدل على اعتبارها. وقيل يجب العربية فى الادعية بالقدر الواجب وفيما زاد عليه يجوز الدعاء بالفارسية ونحوها وهو تفصيل بلا دليل وصحة اطلاق الدعاء على الفارسية وغيرها مع كون الصلوة على الميت هي الدعاء تهديك الى عدم الفرق بين اللغات والالسنه واما التكبيرات فليس كساير الصلوة لخفاء صحة اطلاق التكبير ترجمة الله اكبر.

وليس فيها اذان ولا اقامة ولا فاتحة الكتاب ولا الركوع ولا السجود ولا القنوت ولا التسليم وفقدانها لهذه الامور يؤيد كونها دعاءً محضاً فبعد كونها محضاً فى الدعاء لا- معنى لاعتبار لغة مخصوص او لسان خاص بل الاعتبار يقوى كون الصلوة بلسان المصلى افضل لان كل ذى لهجة بمفادات كلمات تلك اللهجة ابصر واعرف

فالدعاء بلسانه أقرب الى الاجابة وكل ما ذكر من خروجه من حقيقة الصلوة فلواتي به المصلى بقصد الورود فقد ابدع في الدين و ادخل فيه شيئاً ليس منه والبدعة من اشد المحرمات .

وياتي بالكنايات الراجعة الى الميت على التذكير مع كونه مذكراً وعلى التأنيث مع الانوثة ولوجهل بحال الميت من الذكورة والانوثة له ان ياتي بالمذكرة بلحاظ الشخص او البدن او النعش وبالمؤنثة بلحاظ الجثة والجنابة .

ومقتضى ما بينا من كون الصلوة على الميت ممحضا في الدعاء عدم بطلانها بالا خلال بالطهارة من الحدث كما مر و الطهارة من الخبث بالنسبة الى البدن واللباس و اباحة اللباس و ستر العورة وعدم كون اللباس حريرا او من اجزاء مـ لا يوكل لحمه لعدم اعتبار شيء من هذه المذكورات في الدعاء و ان كان مراعات جميع ما ذكر افضل لان مراعاتها يقرب الدعاء الى الاجابة سيما اباحة اللباس لما في الغضب من بعد العبد من المولى كما ان الافضل مراعات ترك الموانع للصلوة المكتوبة كالتكلم في الاثناء والضحك والالتفات من القبلة لمنافاتها للخضوع والخشوع المطلوبين في جميع الاحوال سيما حال الدعاء.

و من اثار كون الصلوة على الميت ممحضا في الدعاء جواز صلوة الحائض والجنب على الميت مع كونهما محدثين بالحدث الاكبر ففى حسنة محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله عن الحائض تصلى على الجنابة قال نعم ولا تصف معهم وفي مرسله حريز عن أبي عبد الله قاتل الصامث تصلى على الجنابة لانه ليس فيها ركوع ولا سجود والجنب يتيمم ويصلى على الجنابة.

وفي مرسله عبد الله بن مغيرة عن ابي عبد الله قال سئلته عن الحائض تصلى على الجنابة فقال نعم ولا تقف معهم والجنب تصلى على الجنابة وتجويز الصلوة لهما ليس الا لاجل ان الصلوة على الميت دعاء له و الدعاء لا ينافي الحدث والخبث وساير موانع الصلوة .

ودلت الحسنه والمرسله على عدم جواز وقوف المرئة الحائض مع المصلين



في الصف ووجوب قيامها بارزة عن الصف ويستفاد من رواية سماعة ايضا عن ابي عبد الله قال سئلته عن المرثية الطامث اذا حضرت الجنازة قال تميم و تصلى عليها وتقوم وحدها بارزة عن الصف وفي رواية عبدالرحمن بن ابي عبدالله عن ابي عبد الله قال قلت تصلى الحائض على الجنازة قال نعم ولا تصف معهم تقوم مفردة وظاهر النهي في الروايات التحريم لان الامام ينهى عن الصف عنهم مع عدم السؤال عنه فيدل على الاهتمام في ترك الصف ومن حكم بالكرامة نظرا الى ان النهي لا يدل على التحريم لان مفاد النهي الزجر وهو اعم من منه.

و اما مكان صلوة الميت فينبغي ان يكون المواضع المعدة لها التي هي مظان كثرة المصلين فان لم يكن موضعاً معداً لها فلا فرق بين الامكنة بعد مراعات اباحتها.

و اما المساجد فمقتضى قول مولانا الصادق ع (نعم) في جواب السائل هل يصلى على الميت في المسجد جواز الصلوة فيها وكذا قول احدهما في جواب محمد بن مسلم الا ان ابا بكر بن عيسى بن احمد العلوي قال كنا في المسجد وقد جهي بجنازة فاردت ان اصلى عليها فجاء ابو الحسن الاول فوضع مرفقه في صدري فجعل يدفعني حتى اخرجني من المسجد ثم قال يا ابا بكر ان الجنازة لا يصلى عليها في المسجد وفعله ع مع قوله ظاهر ان في عدم الجواز وحكى عن الشيخ (قده) انه حملهما على الكراهة وانت خبير بان الدفع والاخراج من المسجد مع قوله ع ان الجنازة لا يصلى عليها في المسجد لا يناسبان الكراهة بل ظاهر ان في المنع المؤكد المناسب للحرمة فالأمر دائر بين الحرمة وبين طرح رواية ابي بكر لانها لا تصلح للحمل على الكراهة والطرح اولى لان الرواية الدالة على الجواز وردت بطرق عديدة وفيها صحيح وموثق فلا بد من العمل بها وهو لا يجتمع مع التحريم فمع دوران الأمر بين الحرمة والطرح وعدم صلاحيتها للحمل على الكراهة يجب طرحها ويكره الصلوة بالحذار ويجوز بالخف لرواية سيف بن عميرة عن ابي عبدالله قال لا يصلى على جنازة بحذار ولا بأس بالخف .

و يجب كون رأس الميت الى يمين الامام ورجليه الى يساره فمع العكس يعاد الصلوة لموثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله في حديث انه سئل عن من صلى عليه فلما سلم الامام فاذا الميت مقلوب رجلاه الى موضع رأسه قال (ع) يستوى و يعاد الصلوة عليه وان كان قد حمل ما لم يدفن فان دفن فقد مضت الصلوة ولا يصلى عليه وهو مدفون

و يقف الامام قرب رأس الميت ان كان انثى وقرب وسطه مع كونه رجلا ففي مرسله عبد الله بن مغيرة عن ابي عبد الله (ع) قال قال امير المؤمنين صلوات الله عليه فمن صلى على امرئة فلا يقوم في وسطها ويكون مما يلي صدرها واذا صلى على الرجل فليقيم في وسطه.

وفي رواية موسى بن بكر عن ابي الحسن (ع) قال اذا صليت على المرئة فقم عند رأسها واذا صليت على الرجل فقم عند صدره وفي رواية جابر عن ابي جعفر الله قال كان رسول الله يقوم من الرجال بحيال السرة ومن النساء من دون ذلك قبل الصدر واختلاف هذه الاخبار محمول على التخيير.

و يكتفى بصلوة واحدة على جناز متعددة ويراعى الكنايات الراجعة الى الاموات من التذكير والتأنيث والتثنية والجمع.

واما كيفية وضع الجنائز فيستفاد من رواية هشام بن سالم التخيير بين تقديم الرجل وتأخير المرئة او العكس روى عن ابي عبد الله (ع) قال لا بأس ان يقدم الرجل ويؤخر المرئة وتؤخر الرجل وتقدم المرئة وروى ابو جعفر بن بابويه عن هشام بن سالم الا انه قال ويقدم المرئة ويؤخر الرجل

و يظهر من صحيحة الحلبي المضمرة كون الرجل اقرب الى القبلة والمرئة اقرب الى الامام قال سئلته عن الرجل والمرئة يصلى عليهما قال يكون الرجل بين يدي المرئة مما يلي القبلة فيكون رأس المرئة عند وركي الرجل مما يلي يساره ويكون رأسها ايضا مما يلي يسار الامام ورأس الرجل مما يلي يمين الامام و يظهر من موثقة محمد بن مسلم وضع الرجال مما يلي الرجال والنساء خلف الرجال عكس

ما في المضمرة قال سنلته يعنى ابا جعفر كيف يصلى على الرجال و النساء فقال يوضع الرجال و النساء خلف الرجال وكذا من صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله قال في الرجل والمرأة كيف يصلى عليهما فقال يجعل الرجل وراء المرأة ويكون الرجل مما يلي الامام فالاختلاف في الوضع الوارد في الروايات مع التخيير المستفاد من رواية هشام بن سالم يرشدنا الى عدم الفرق في التقديم و التأخير بالنسبة الى الرجال و النساء الا ان رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله عن الله ترجح تقديم الرجال على النساء لانه قال بعد ما سئل عن جناز الرجال و النساء اذا اجتمعت يقدم الرجال في كتاب على (ع)

ويؤيدها رواية محمد بن مسلم الصحيحة عن احدهما (ع) حيث قال سنلته عن الرجال و النساء كيف يصلى عليهم قال الرجال امام النساء مما يلي الامام يصف بعضهم على اثر بعض كذا موثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله له في الرجل يصلى على ميتين او ثلثة اموات كيف يصلى عليهم قال ان كان ثلثة او اثنين او عشرة او اكثر من ذلك فليصل عليهم صلوة واحدة يكبر عليهم خمس تكبيرات كما يصلى على ميت واحد وقد صلى عليهم جميعا يضع ميتاً واحداً ثم يجعل الاخر الى الية الاول ثم يجعل رأس الثالث الى الية الثاني شبه المدرج حتى يفرغ منهم كلهم ما كانوا فاذا سواهم هكذا قام في الوسط فكبر خمس تكبيرات يفعل كما يفعل اذا صلى على ميت واحد سئل فان كان الموتى رجالاً ونساءً قال يبدأ بالرجال فيجعل رأس الثاني الى الية الاول حتى يفرغ من الرجال كلهم ثم يجعل رأس المرأة الى الية الرجل الاخير ثم يجعل رأس المرأة الأخرى الى الية المرأة الاولى حتى يفرغ منهم كلهم فاذا سوى هكذا قام في الوسط وسط الرجال فكبر وصلى عليهم كما يصلى على ميت واحد الحديث .

فهذه الموثقة حاکمة بالبدنة بالرجال كما انها كاشفة عن كيفية وضع الموتى من حيث الشمال والجنوب و موضع قيام المصلى و اشتغالها على الامر بخمس تكبيرات يدل على ان الجمع بين الموتى في الصلوة انما يصح اذا كانوا باجمعهم

ممن يصلى عليه بالتكبيرات الخمس فلو كان بعضهم من المنافقين الذين لا يكبر في الصلوة عليهم ازيد من اربع تكبيرات فلا يجمع بينهم وبين المؤمنين في الصلوة ويمكن القول بالجمع وتخصيص الدعاء بين الرابع والخامس بالمؤمنين .

واما الصبي اذا اجتمع مع الكبير يدعى على كل واحد منهما مما يناسب حاله. ولو حضرت جنازة في اثناء الصلوة على الأخرى فالمصلين على الاولى اتمام صلواتهم عليها ثم رفعها ثم الصلوة على الثانية ورفعها .

ويجوز الابتداء بعد الصلوة على الاولى بالصلوة على الثانية قبل رفع الأولى ثم رفعهما بعد الصلوة على الثانية ويجوز تشريك الثانية فيما بقى من التكبيرات على الأولى وترك الأولى حتى يتم الصلوة على الثانية ورفعها بعدها ويجوز لمن احضر الثانية الصلوة عليها من غير الشركة مع المصلين على الاولى ورفع الاوليين الأولى من غير الشركة مع المصلين على الثانية ورفعهم الثانية بعد الصلوة عليها لخروج جميعهم عن العهدة بكل واحد من هذه الفروض.

روى على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال سئلته عن قوم كبروا على جنازة تكبيرة او اثنتين ووضعت معها اخرى كيف يصنعون قال ان شأنا تركوا الأولى حتى يفرغوا من التكبير على الأخيرة وان شاءوا رفعوا الاولى واتموا ما بقى على الاخرة كل ذلك لا بأس به.

والمقصود من فاعل شاءوا وتركوا هم الذين كبروا على الجنازة الاولى ولا دلالة لهذه الرواية بين قطع الصلوة على الاولى واستينافها عليهما وبين اكمال الصلوة على الاولى و افراد الثانية بصلوة ثانية لان الظاهر تشريك الجنازتين ببعض الصلوة بالنسبة الى من كبر على الاولى ومن وضع الأخرى فلورفع الاولون الجنازة الاولى بعد صلواتها لم يقطعوا الصلوة على الاولى بل لم يشركوها في بقية الصلوة فالتخير بين رفعها وتخصيص ما بقى من الصلوة بالثانية وبين تركها وتشريكها في بقية الصلوة ورفعها بعد الصلوة ويجوز لهم تركها اى الاولى بحالها وتخصيص البقية من الصلوة بالثانية ورفعها بعد الصلوة فالاستدلال بها على الجواز والتخير بين

قطع الصلوة على الأولى واستينافها عليهما وبين اكمال الصلوة على الاولى وافراد الثانية بصلوة ثانية ليس في محله.

قال الشهيد (قده) في الذكرى على ما حكى عنه والرواية قاصرة عن افادة المدعى اذ ظاهرها ان ما بقى من تكبير الاولى محسوب للجنازتين فاذا فرغ من تكبير الاولى يخيروا بين تركها بحالها حتى يكلمو التكبير على الاخيرة وبين رفعها من مكانها والاتمام على الاخيرة انتهى .

وقال المحدث العاملي ويحتمل ان يراد بالتكبير هنا مجموع التكبير على الجنازتين اعنى التكبيرات العشر بمعنى انهم يتمون الأولى ويستأنفون صلوة الاخرى ويتخيرون في رفع الأولى وتركها (وحيث لا يدل على ما قالوه ولا على ما قاله الشهيد وهذا هو الاحوط وقوله (ع) واتموا ما بقى على الاخيرة ينافي الاستيناف.

## واما القيام في الصلوة

(واما القيام في الصلوة)

فالظاهر انه واجب مع الامكان والقدرة وقد مر في رواية جابر عن ابي جعفر انه كان رسول الله (ع) يقوم من الرجال بحيال السرة وفي رواية موسى بن بكير عن ابي الحسن (ع) قال اذا صليت على المرئة فقم عند رأسها واذا صليت على الرجل فقم عند صدره .

وهاتان الروايتان كافيتان في اثبات وجوب القيام في صلوة الجنابة وكذا كل ما ذكر فيه القيام كرواية ابي هاشم الجعفرى عن الرضاء (ع) المبنية لكيفية الصلوة على المصلوب وقد يستند على اصالة الاشتغال للشك في برائة الذمة بالصلوة من غير قيام.

وفيه ان الصلوة على الجنابة دعاء ومسئلة كما في رواية فضل بن شاذان عن الرضا وليس في حقيقة الدعاء القيام فلولا الامر بالقيام لاكتفينا بالدعاء والمسئلة على كل حال من القيام والقعود و لكن الأمر بالقيام اوجب اتيانها قائماً مع القدرة ومع العجز كفى اتيانها قاعداً لما عرفت من ان القيام وجب بسبب

الامر به وليس ماخوذاً في حقيقة الصلوة على الجنابة والقيام واجب آخر والعجز عن القيام لا يسقط وجوب الصلوة لانه واجب آخر سوى الصلوة فيصح التمسك بقاعدة الميسور ولو كان ماخوذاً في حقيقة الصلوة على الجنابة لم يصح التمسك بالقاعدة.

ولكن النظر الدقيق يقتضى خلاف ما ذكر لان القيام والقعود من كفيات الصلوة ومعنى وجوب القيام اناطة صحة الصلوة عليه وبطلانها على فقده وتنزل القعود منزلة القيام بتوقف على قيام دليل على التنزيل وقاعدة الميسور لاتدل على وجوب القعود واتيانها قاعداً لان عدم سقوط الميسور انما هو فى مورد يكون للميسور اثر مع فقد المعسور ولم يثبت هذا المعنى وكذا قاعدة ما لا يدرك كله لا يترك كله لان اتيان البعض يجب مع العجز عن اتيان الكل اذا كان هو واجباً براسه واما لو كان الكل واجباً واحداً ولم يمكن اتيانه بسبب العجز عن البعض فلا اثر لاتيان البعض الممكن الا مع ورود الاكتفاء بالبعض الممكن عن الكل.

وفي القلب بعد شيء لان معنى كون هذه الصلوة دعاءً ومسئلة وجوب اتيانها بلا قيام لان القيام والقعود من الكيفيات وليس معنى وجوب القيام اناطة صحة الصلوة عليه وبطلانها على فقده حتى مع العجز عن القيام لعدم استلزام الدعاء والمسئلة حالة خاصة من القيام او القعود ويكفى فى وجوب اتيانها جالسا مع العجز عن القيام كون حقيقتها الدعاء والمسئلة ووجوب القيام في مرحلة الاتيان لا ينافي خروجه عن حقيقة الصلوة فبعد العجز عنه يسقط ويؤتى بما هو واجب اعنى الدعاء

جالساً فالقيام واجب في مرحلة الامتثال مع القدرة فالعجز مسقط لوجوبه .

وهل تسقط الصلوة عمّن يقدر على الاتيان قائماً بصلوة العاجز فعلى القول باختصاص الوجوب على الولي لا تسقط عنه بصلوة العاجز مع قدرته بالقيام فلوامر العاجز بالصلوة على الميت وصلى جالساً للعجز يجب عليه الاتيان بها قائماً ضرورة ان القدرة موجبة لتنجز الصلوة على القادر فلا يكفى اتيان العاجز عن القادر بل لو كان الميت وليان احدهما يقدر على القيام والثاني يعجز عنه يجب على القادر

الصلوة قائماً لعدم سقوط الكامل بالناقص لأن القادر يجب عليه الكامل والعاجز لا يقدر عليه ويبقى في ذمته ويحصل العصيان بالنسبة الى القادر وان برئت ذمة العاجز باتيان الناقص بل لا يبعد وجوب استنابة العاجز القادر مع عدم كون القادر من اوليائه لان الولي العاجز يقدر على الصلوة الكامل بالاستنابة لما بينا مراراً أن وجوب امور التجهيز على الولي معناه تحققه من ناحيته لا وجوب الاتيان بشخصه و منها

#### •الصلوة

واما على القول بوجوبها على جميع المؤمنين وفيهم عاجز وقادر فصلوة العاجز لا يسقط عن القادر المتمكن لان معنى الوجوب الكفائي وجوب صدور الواجب عن المكلفين باجمعهم غاية الامر كفاية فعل البعض عن الجميع اذا فعل على طبق الامر وصلوة العاجز ليس على طبق الامر فلا يكفي عن المتمكن وان برئت ذمة العاجز واشتمال العمومات للعاجز انما ينفع في اسقاط فعله عن غيره اذ انحصر المكلف في العاجز وتعذر الصلوة الكاملة واما مع وجود المتمكن عنها انحصر التكليف بالمتمكن بمعنى ان المسقط هو الصلوة الكاملة لا ان العاجز ليس طرفاً للتكليف (حينئذ) لان التكليف تعلق به فلوائم القادر ولم يات بالتكليف يجب على العاجز اتيان الناقص المبرء لذمته ء لذمته ومع عدم الاتيان اثم هو ايضا لانه قادر بالنسبة الى اصل المكلف به وان عجز عن وصفه وعدم اسقاط هذه الصلوة الناقصة ن الكاملة لا ينافي وجوبها على العاجز وسقوطها عنه بفعل الكامل او الناقص بعد اثم القادر ولا فرق في وجوب الصلوة على العاجز و ائمه مع الترك بين وجود القادر قبل صلوة العاجز او بعدها الا ان بعد الصلوة لا يتصور الترك لان العاجز والقادر يجب عليهما الصلوة ولا فرق بينهما في اصل الوجوب الا ان القادر يقدر على اتيان الكامل والعاجز يعجز عنه فصلوة العاجز لا يسقط عن الكامل المقذور للقادر والكامل مسقط عن العاجز و اما مع ترك القادر وائمه لا يسقط عن العاجز.

فما ذهب اليه بعض الافاضل من انحصار التكليف بالمتمكن اذا وجد قبل صلوة العاجز والاشكال في مشروعية صلوة العاجز ( حينئذ ) ليس على ما ينبغي لان

معنى انحصار التكليف كفاية صلوة القادر فى اسقاط الوجوب عن غيره لانفى الوجوب عن العاجز لان العاجز كالقادر فى كونه مكلفا بالصلوة وعجزه بالنسبة الى الوصف لا يوجب حصر التكليف بالقادر فمع انمه بعدم الاتيان يجب على العاجز اتيان الناقص لعدم المسقط وياثم مع الترك .

واما الاستقبال فان كان الاصل عدم وجوبه فى صلوة الجنابة لعدم توقف تحقق الدعاء والمسئلة على استقبال القبلة لكن المشهور شهرة عظيمة وجوبه و يمكن استظهار وجوبه عن بعض الروايات الواردة فى مواضع مختلفة كصححة ابي الهاشم الجعفرى عن الرضاء (ع) الواردة فى الصلوة على المصلوب قال سئلته عن المصلوب فقال (ع) اما علمت ان جلدى (ع) صلى على عمه قلت اعلم ذلك ولكن لا افهمه مبيناً قال (ع) ايته لك ان كان وجه المصلوب الى القبلة فقم على منكبه الايمن فان كان قفاه الى القبلة فقم على منكبه الايسر فان بين المشرق والمغرب قبلة وان كان منكبه الايسر الى القبلة فقم على منكبه الايمن وان كان منكبه الايمن الى القبلة فقم على منكبه الايسر وكيف كان منحرفا فلا ترائل مناكبه وليكن وجهك الى ما بين المشرق والمغرب لا تستقبله ولا تستدبره البة قال ابو هاشم وقد فهمت انشاء الله فهمته والله .

و دلالة هذه الصحيحة واضحة فترى انه علل فيها وجوب القيام على منكبه الايسر بقوله فان ما بين المشرق والمغرب قبلة وامر بالقيام على المنكب المخالف للمقبلة الموجب لمواجهه القبلة.

ولا- تمنعنا ندرتها وغرابتها عن العمل بها لانها لامعارض لها وحكى عن الشهيد (قده) فى الذكرى انه قال وهذه الرواية وان كانت غريبة نادرة كما قال الصدوق واكثر الاصحاب رحمهم الله ولم يذكروا مضمونها فى كتبهم الا انه ليس لها معارض ولاراد.

قال فى المختلف بعد ذكر هذه الرواية فان عمل بهذه الرواية فلاباس.

و خبر جابر قال لابي جعفر ارايت ان فاتتنى تكبيرة او اكثر قال تقضى ما فاتك



قلت استقبال القبلة قال بلى وانت تتبع الجنازة وقد مر في كيفية الصلوة على الجنائز المتعددة ما يدل على وجوب الاستقبال القبلة بل على كونه مفروغا عنه.

واما المصلى على الميت فقد بينا في ما سلف ان الاولى باحكام الميت هو الاولى بميراثه.

ومن الاحكام الصلوة الان في الصلوة خصوصية ليست في ساير الاحكام وهي كونها مسئلة من الله تعالى شأنه و توجهاً اليه للاستغفار للميت فالانسب لها هو الاقرب الى ساحة القدس لانه ابصر في التوسط في الاستغفار ومسئلته اقرب الى الاجابة فالامام (ع) الاولى من غيره وكذا نايبه المنصوب من قبله (ع) فامناء الله تعالى للمتقدم اولى وللمتوسط عنده جل شأنه اليق و ابصر على وجود الامام و حضوره عند الصلوة يجب على ولي الميت تقديمه (ع) للصلوة على الميت فارياب المناصب اولى في التقدم في الصفوف المتوجهة الى الله تعالى وهذه الخصوصية خاصة للصلوة وسائر الاحكام فاقدة لها قال في المختلف مسئلة قال الشيخ اولى الناس بالصلوة على الميت اولاهم بالميراث وان كان امام الاصل حاضر اقدمه الولي وجوبا ولا يخير الولي في تقديم من شاء وان كان بشرائط الامامة جاز ان يتقدم.

فحكم (قده) بوجوب تقديم الامام على الولي اذا كان حاضرا .

ثم قال وقال ابن الجنيد قدس الله سره الاولى بالصلوة على الميت امام المسلمين ثم خلفائه ثم امام القبيلة ومستنده ما رواه طلحة بن زيد عن ابي عبد الله قال اذا حضر الامام الجنازة فهو احق الناس بالصلوة عليها ثم قال (قده) بعد قول ابن - الجنيد ثم امام القبيلة .

لنا ما رواه ابن ابي عمير في الحسن عن بعض اصحابه عن الصادق ع قال يصلى على الجنازة اولى الناس بها او يامر من يحب.

وعن السكوني عن جعفر عن ابيه عن آبائه قال قال امير المؤمنين (ع) اذا حضر سلطان من سلطان الله تعالى جنازة فهو احق بالصلوة عليها ان قدمه ولي الميت والا فهو غاصب فاستدل له (قده) بعد نقل قول الشيخ و ابن الجنيد بهاتين

الروايين انه استظهر من كلام الشيخ (ره) عدم اولوية الامام بالصلوة لصدر كلامه وليس كذلك لان صدر كلامه لا ينظر الى وجود الامام وحضوره ومن المعلوم ان الولي اولى من غيره (حينئذ) واما مع وجوده وحضوره فقد صرح بوجوب تقديم الامام على الولي الذي يناسب اولويته (ع) و حكم بتخير الولي في تقديم من شاء عند عدم حضور الامام ورواية ابن ابي عمير الدالة على اختيار الولي الصلوة على الميت اوامر من يحب محمولة على عدم حضور الامام (ع) بل ظاهرة فيه لان حضور الامام يسلب هذا الاختيار عن الولي اترى ان الولي مختار في الأمر بالصلوة على الميت لغير الامام مع حضوره (ع) ما هكذا لظن بك .

واما رواية السكوني فهي كالصريح في اولوية الامام (ع) ووجوب تقديم الولي اياه فضمير هو راجع الى الولي وهو الغاصب فان مقتضى احقية الامام بالصلوة وجوب تقديم الولي اياه فمع عدم التقديم يكون غاصباً.

والحاصل ان هذه الرواية دالة على تقديم الامام للصلوة عند حضوره وغاصبية الولي مع عدم تقديمه.

ثم قال (قده) (واحتج) بان له ولاية الصلوة في الفرائض ففي الجنائز اولى والجواب المنع من الملازمة (هذا) احتجاج آخر من ابن الجنيد (قده) وهو ناظر الى ما بيناه من تقديم الامام و اولويته في خصوص الصلوة لكونه من ارباب المناصب الذين يقدمون في الصفوف المتوجهة الى الله كالصلوة والدعاء والمسئلة فهذا الاستدلال لا يصح ان يجاب بالمنع من الملازمة.

فان مقصود المستدل ان السلطان المنصوب من قبل الله تعالى شأنه اذا كان في جماعة يتوجهون الى الله لحاجة من الحوائج فسلطنته مقتضية بتقديمه من افراد الجماعة لانه اقرب الى جناب القدس ومسلته اقرب الى الاجابة لانه من جنده وحزبه واعوانه وانصاره فبعد تأثير هذا الاقتضاء في الصلوة الفريضة لكونها اهم ففي الجنائز اولى وليس هذ الاستدلال اثبات حكم لموضوع لثبوته في موضوع آخر كي يجاب بعدم الملازمة بل كلا- الموضوعين من باب واحد والاولوية ناشئة عن اهمية الاخر.

و اما النائب من قبله فلاجل تنزله منزلته فبعد نصبه اياه يكون المنصوب كالاصل فهو ايضاً جند الله وحزبه فيقوم مقام الامام عند عدم حضوره ومع فقد الامام ونائبه فامر الصلوة راجع الى الولي كساير امور الميت وترتيب تقدم الاولياء بعضهم عن بعض هو ترتيب تقدم الورثة بعضهم عن بعض سوى الزوجة لان تجهيزاتها راجعة الى الزوج من الغسل الى الدفن فانها في حكم مملوك الزوج ثم قال (قده) مسألة قال المفيد رحمه الله اذا حضر الصلوة رجل من بني هاشم وصلى كان اولى بالتقدم عليه بتقديم وليه له ويجب على الولي تقديمه وان لم يقدمه لم يجزله التقدم .

فان اراد المفيد رحمه الله بالرجل الذي اشار اليه امام الاصل فهو حق والا فهو ممنوع بل الأولي للمولى التقديم اما الوجوب فلا لنا عموم الاية انتهى .

وقد عرفت تقدم امام الاصل في خصوص الصلوة فقوله لم تجز التقدم ليس في محله ان كان المراد هو امام الاصل وان كان غير امام الاصل من بني هاشم فقوله يجب على الولي تقديمه في غير محله لعدم دليل يدل على وجوب غير الامام من بني هاشم واما استدلال العلامة (قده) بعموم الاية فجوابه ان مدلول الاية رجوع امر الميت الى الولي ومعناه تحقق التجهيز من ناحيته وهو لا ينافي تقديم الامام (ع) مع حضوره في خصوص الصلوة لاختصاصه بالمنصب والظاهر من كلام المفيد عليه الرحمة انه اراد من الهاشمي غير الامام لانه اجل شاننا من ان يتكلم بمثل هذا الكلام بالنسبة الى الامام .

وقال في المختلف قال ابن الجنيد (قده) (الموصى اليه اولى بالصلوة من القرابات ولم يعتبر علمائنا ذلك لنا عموم قوله تعالى واولوالارحام بعضهم اولى ببعض احتج بعموم قوله تعالى شانهم فمن بدله بعد ما سمعه انتهى .

اما استدلاله (قده) بعموم اولى الارحام فيه ان اولوية بعضهم ببعض لا ينافي تقديم الموصى اليه لان الموصى اليه قام مقام الموصى باستخلافه فهو هو و القريب اولويته بالاحكام لقربه بالميت والخليفة نفس المستخلف فهو اولى من القريب فلو فرض امكان اقدام الميت باحكام نفسه يكون اولى من القريب فخليفته ايضاً كذلك .

واجاب قدس سره من احتجاج ابن الجنيد(ره) بان الوجوب مختص بالحقوق لقوله ان ترك خيراً وفيه ان المورد لا يخصص فالانتم لاجل مخالفة الموصى في وصيته لا خصوص الوصية بالمال .

والصلوة على الميت قبل الدفن و بعد التكفين و مع فقد الكفن يجعل في القبر ويستتر عورته ثم يصلى عليه قبل الدفن ففي موثقة عمار بن موسى قال قلت لا يبعبد الله (ع) ما تقول في قوم كانوا في سفر لهم يمشون على ساحل البحر فاذا هم برجل ميت عريان قد لفظه البحر وهم عراة وليس معهم الازار كيف يصلون عليه وهو عريان وليس معهم فضل ثوب يكفونونه به قال يحفر له ويوضع في لحده ويوضع اللين على عورته فيستر عورته باللبن وبالحجر ثم يصلى عليه ثم يدفن قلت فلا يصلى عليه اذا دفن فقال لا يصلى على الميت بعد ما يدفن ولا يصلى عليه وهو عريان حتى يوارى عورته.

وروى محمد بن اسلم عن رجل قال قلت لأبي الحسن الرضا ع قوم كسر بهم بحر فخرجوا يمشون على الشط فاذا هم برجل ميت عريان والقوم ليس عليهم فضل ثوب يوارون الرجل فكيف يصلون عليه وهو عريان فقال اذا لم يقدروا على ثوب يوارون به عورته فليحفروا قبره ويضعوه في لحده يوارون عورته بلبن او احجارا وتراب ثم يصلون عليه ثم يوارونه في قبره قلت ولا يصلون عليه وهو مدفون بعد ما يدفن قال لا لوجاز ذلك لاحد لجاز لرسول الله فلا يصلى على المدفون ولا على العريان.

وهما صريحتان في عدم جواز الصلوة قبل التكفين اعنى مع كونه عرياناً ووجوب الوضع في القبر وستر عورته ثم الصلوة عليه وعدم جواز الصلوة بعد الدفن ويدل على عدم جواز الصلوة بعد الدفن رواية زرارة او محمد بن مسلم قال الصلوة على الميت بعد ما يدفن انما هو الدعاء قال قلت فالنجاشي لم يصل عليه النبي (ص) قال انما دعى

له.

وتدل ايضا على عدم الجواز صحيحة أبي بصير عن الحسن بن موسى عن جعفر

بن عيسى قال قدم ابو عبدالله (ع) مكة فسالني عن عبد الله بن اعين فقلت مات فقال مات قلت نعم قال فانطلق بنا الى قبره حتى نصلى عليه قلت نعم فقال لا ولكن نصلى عليه هيهنا فرجع يديه يدعو واجتهد في الدعاء وترحم عليه وهنا روايات اخرى لا دلالة فيها على المطلوب كرواية يونس بن ظبيان عن مولانا الصادق (ع) عن ابيه الله قال نهى رسول الله (ص) ان يصلى على قبرا ويقعد عليه او يبنى عليه لضعفها وظهور النهي عن اقامة الصلوة

ورواية عمار عن ابي عبد (ع) الله في ميت صلى عليه فاذا هو مقلوب رجلاه الى موضع رأسه قال يسوى ويعاد الصلاة عليه وان كان قد حمل ما لم يدفن وان كان قد دفن فقد مضت الصلاة ولا يصلى عليه وهو مدفون لظهورها في الاكتفاء بالصلاة عليه مقلوباً بعد ما دفن وان كانت لا تخلو عن ظهور.

وفي المقام روايات تدل على الجواز بل على الوجوب كرواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن آبائه (ع) قال قال رسول الله صلوا على المرجوم من امتي وعلى القتال نفسه من امتي لا تدعوا احداً من امتي بلا صلاة .

ورواية هشام بن سالم في الصحيح عن ابي عبد الله (ع) قال لا باس ان يصلى الرجل على الميت بعد ما يدفن.

والتوفيق بين هاتين الطائفتين من الروايات يحصل بحمل ما يدل على الجواز على ما لم يصل عليه ودفن بلا صلاة وحمل ما دل على عدم الجواز على ميت صلى عليه قبل الدفن.

قال العلامة (قده) في المختلف بعد نقل الاقوال والاقرب عندي انه ان لم يصل على الميت اصلاً بل دفن بغير صلاة صلى على قبره والا فلا انتهى وبهذا التفصيل يحصل التوفيق بين الروايات.

واما رواية مالك مولى الجهم عن مولانا الصادق قال اذا فاتتكم الصلاة على الميت حتى يدفن فلا باس بالصلاة عليه وقد دفن فيحمل الفوت المفهوم من قوله فاتتكم على عدم الصلاة عليه اصلاً لان الميت اذا صلى عليه احد اجزئت

عن غيره فلم تفت الصلاة عنه لقيام صلاة الواحد مقام صلاة الجميع وان كان لهذا الحمل بعد لكنه أقرب من الحمل الاخر المنسوب الى الشيخ (ره) حيث قال لما ورد الأمر بالصلوة على المدفون والنهي عنها جمعنا بينهما فجعلنا الأمر بذلك في اليوم الذي دفن فيه والنهي لما بعده كما انه اقرب مما صار اليه سلان (قده) بالصلاة عليه الى ثلاثة ايام لعدم ما يدل على هذه التحديدات الزمانية .

وحكى العلامة (قده) عن ابن جنيد (قده) انه قال يصلى عليه ما لم يعلم منه تغيير صورته وهذا لحمل اولى من التحديد بالزمان لكن ما ذهب اليه العلامة اقرب وانسب من جميع ما ذكر في المقام .

واما من يصلى عليه فهو كل من اعترف بالالوهية والتوحيد والرسالة اعنى رسالة محمد بن عبدالله ابن عبدالمطلب بن هاشم ولم ينكر ضروريا من ضروريات المذهب ولم يعتقد ما يناقض الاعتراف المذكور ولم يات ما ينافيه بحسب الاعتقاد واما ارتكاب المحرمات وترك الواجبات عصيانا مع الاعتقاد بالحرمة والوجوب فلا يمنع من الصلوة عليه فلوسئل عنه من عمله ولم يستحسنه واعترف بقبحه ومخالفته للشرع فلا يخرج من الايمان سيما اذا ساءت سيئة لما ورد من ان من سرته حسنة وساءت سيئة فهو مؤمن .

ومن هذا البيان يظهران الخوارج والغلاة واهل البدع والناكثين والقاسطين ومن يتبعهم ويحذو حذوهم من الذين لا يجوز عليهم الصلوة وان الشارب للخمر مع الاعتقاد بحرمة و الزاني كذلك والقاتل لنفسه يجب الصلاة عليهم لان الطوائف الاولى خارجين عن الاسلام فضلا عن الايمان ولو كانوا قائمين في الليل صائمين في النهار .

والطوائف الثانية ليسوا بخارجين من الايمان فضلا عن الاسلام وان كانوا من الفاسقين لان عمل الجوارح لا يفيد مع الاعتقاد المناقض للايمان بل الاسلام اترى استحقاق من حارب امير المؤمنين واولاده المعصومين المصلوة لكونه من الصائمين والقائمين كلاما هكذا لظن بك كما انه لا يضر مع كون عامله ممن يعتقد بعقائد الاسلام

وما ذكرنا هو المعيار في استحقاق الصلاة وعدم جوازها فالروايات الواردة في المقام ناظرة الى ما بيناه فقوله (ص) صلوا على المرجوم من امتى وعلى القاتل نفسه من عليه واله امتى لاتدعوا احداً من امتى بلاصلاة يفسر بمن لم يخرج عن الاسلام بفعل ما يوجب الرجم وقتل نفسه ولذا كرر (ص) لفظ من امتى مرارا وكذا قول مولانا الصادق الاصل على من مات من اهل القبلة وحسابه على الله .

وكذا قوله (ع) نعم في جواب هشام بن سالم قال قلت له شارب الخمر والزاني والسارق يصلى عليهم اذا ماتوا فقال نعم لما بينا من ان اعمال الجارحة لا تخرج العامل من الاسلام ما لم يعتقد شرعيتها وما ورد عن امير المؤمنين عليه صلوة المصلين ان الاغلف لا يصلى عليه الا ان يكون ترك خوفا على نفسه لا بد ان يحمل على الجاحد بشرعية الختان بعد ثبوتها عنده لحصول الارتداد حينئذ .

كما انه يحمل قول رسول الله الله الا اصلى على فريق خمر وقوله الله شارب الخمر ان مرض فلا تعودوه و ان مات فلا تحضره على الشارب المستحل ولا تعارض بين ما منع عن الصلاة وبين ما جوز الصلوة عليه لاختلاف الموضوعين

والحاصل ان ظاهر الروايات في الباب مختلفة فما ظاهره المنع عن الصلاة عليه محمول على الخارج عن الاسلام و ما ظاهره الأمر بالصلوة عليه مع كونه من اهل العصيان محمول على العاصى الذى يعتقد بعقائد الاسلام واما الخوارج والغلاة والناصب فهم ليس لهم من الاسلام نصيب فضلا عن الايمان ولا اثر لصلواتهم وصيامهم وعباداتهم الاخرى بل اثر عباداتهم البعد عن جوار الله تعالى شانه لان عباداتهم مع معتقداتهم الفاسدة المخرجة عن الاسلام تحذو حذو الاستهزاء بالشرع الانور الذى يزيد في طغيانهم وكفرهم ولايزيدهم الا خسارا.

وسيجيء في مبحث النجاسات ما يميز الكافر عن المسلم ومناطق الاسلام والكفر والواجب في المقام بيان وجوب الصلوة على المسلم وعدم جوازها على الكافر ومجمل الكلام في الموضوع ان من كان مسلماً لله تعالى شأنه بعد الاعتراف بتوحيده في جميع المراحل من النبوة والامامة ولم ينكر ما هو ضروري في الاسلام بحيث

لا يخفى على المسلم فهو مسلم وان غلبت عليه نفسه وبعثته على ارتكاب بعض ما نهى عنه اذا يرى نفسه عاصياً في هذا العمل فهو مسلم يجب الصلوة عليه ومن لم يكن كذلك بانكار بعض المراحل فهو كافر لا يجوز الصلوة عليه.

واما الاطفال فمن بلغ منهم ست سنين تجب الصلاة عليه و من لم يبلغ ست سنين لا تجب فهل يجوز عليه أم لا الظاهر عدم الجواز الا مع التقية اما الاول فلصحيحة زرارة وعبيد الله بن علي الحلبي عن ابي عبد الله انه سئل عن الصلاة على الصبي متى صلى عليه قال اذا عقل الصلاة والمراد البلوغ ست سنين لان ابا جعفر (ع) سئل متى تجب الصلاة عليه فقال اذا عقل الصلاة وكان ابن ست سنين فقوله (ع) وكان ابن ست سنين بيان لزمان عقل الصلاة.

روى زرارة في الصحيح قال مات ابن لابي جعفر (ع) فاخبر بموته فامر به فغسل وكفن ومشى معه وصلى عليه وطرحت خمره وقام عليها ثم قام على قبره حتى فرغ منه ثم انصرف وانصرفت معه حتى انى لامشى معه فقال اما انه لم يكن يصلى على مثل هذا وكان ابن ثلث سنين كان على يامر به فيدفن ولا يصلى عليه ولكن الناس صنعوا شيئاً فنحن نصنع مثله قال قلت فمن تجب الصلاة عليه فقال اذا عقل الصلاة وكان ابن ست سنين الحديث.

فترى انه (ع) جعل عقل الصلاة والبلوغ ست سنين معاً مقياساً للصلاة عليه فزمان عقل الصلاة هو بلوغ ست سنين .

واصرح من هذه الروايات ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح عن احدهما (ع) في الصبي متى صلى عليه فقال اذا عقل الصلاة قلت متى يعقل الصلاة ويجب عليه قال ست سنين فهذه الرواية صريحة في ان المراد من عقل الصلاة الوارد في الروايات هو بلوغ ست سنين ولذا ذهب الاكثر ومنهم الشيخ والمرتضى وابن ادریس رضوان الله عليهم الى انه يشترط في وجوب الصلاة عليه بلوغ الحد الذي يمرن فيه على الصلاة وهو ست سنين فكل ما ورد في الاخبار التحديد بعقل الصلاة يحمل على بلوغ ست سنين فقول المفيد رضى الله عنه في المقتعة لا يصلى على الصبي حتى يعقل



الصلاة موافق للقول المشهور فان المراد منه هو بلوغ الست فكل ما ورد من الاخبار على خلاف ما بينا لابد ان يطرح ويحمل على النقية.

بن

وقال ابن الجنيد قدس سره يجب على المستهل محتجا بصحيفة عبدالله بن سنان عن ابي عبد الله قال لا يصلى على المنفوس وهو المولود الذي لم يستهل ولم يصح ولم يورث من الدية ولا من غيرها فاذا استهل فصل عليه وورثه

وهذه الصحيفة وردت تقية لانها موافقة للعادة واجاب عنه الشيخ (ره) في كتابي الاخبار بالحمل على الاستحباب او التقية ونحن نبين عدم الاستحباب ونحمله على التقية فقد عليك في صحيفة زرارة قول ابي جعفر (ع) اما انه لم يكن يصلى على مثل هذا وكان ابن ثلث سنين كان على (ع) يامر به فيدفن ولا يصلى عليه ولكن الناس صنعوا شيئاً فنحن نصنع مثله وانت خبير بان عليا (ع) لا يمكن ان يامر به من غير صلاة مع استحبابها وليس المعروف من اخلاقه (ع) ترك السنن بل كان متصلبا في حفظ السنن والمندوبات ولفظ كان ظاهر في دوام الأمر بالدفن من غير صلاة والعجب كيف يرضى الناظر في هذه الرواية حمل تلك على الاستحباب مع ان مفاد هذه عدم الجواز ضرورة عدم امكان امره (ع) بالدفن من غير صلاة مع استحبابها. مع ان مفاد هذه

وفي صحيفة اخرى لزرارة ان ابنا لا يعبد الله (ع) فطيما درج مات فخرج ابو جعفر (ع) في جنازته وعليه حبة خز صفراء وعمامة خز صفراء و مطرف خز اصغر الى ان قال فصلى عليه فكبر عليه اربعا ثم أمر به فدفن ثم اخذ بيدي فتنحى ثم قال انه لم يكن يصلى على الاطفال انما كان امير المؤمنين (ع) يامر بهم فيدفنون من وراء ولا يصلى عليهم وانما صليت عليه من اجل اهل المدينة كراهية ان يقولوا لا يصلون على اطفالهم وظهور هذه الصحيفة في عدم الجواز لا يخفى على الخبير فالامام (ع) بعد ما صلى تقية بين الزرارة ان فعله (ع) الصلاة ليس لورودها في الشرع كي يتخذ فعله مدركا للحكم الشرعي فبين ان الحكم الشرعي على خلاف ذلك لان امير المؤمنين (ع) كان يامر بدفن الاطفال من غير صلاة وان صلوته لاجل

ص: 175

و من الروايات التي حملها الشيخ على التقية او الاستحباب صحيحة على بن يقطين قال سئلت ابا الحسن لكم يصلى على الصبي اذا بلغ من السنين والشهور قال يصلى عليه على كل حال الا ان يسقط لغير تمام .

قال سيد المدارك (ره) فى كتابه بعد نقل الرواية استدلالا بها لقول المحقق ويستحب الصلاة على من لم يبلغ ذلك وقال فى الاستبصار الوجه في هذا الخبر ما قلناه فى خبر عبدالله بن سنان من الحمل على التقية اوضرب من الاستحباب دون الفرض و الايجاب انتهى كلام الشيخ (ره) ثم قال السيد (ره) و اقول ان مقتضى كثير من الروايات تعيين الحمل على التقية.

فمن ذلك ما رواه الكليني فى الصحيح عن زرارة ونقل صحيحة زرارة بطولها ثم قال و عن على بن عبدالله قال سمعت ابا الحسن موسى يقول انه لما قبض ابراهيم بن رسول الله جرت فيه ثلث سنين و الرواية طويلة قال فى اثنا عشر مقام على اغسل ابراهيم و غسله و حنطه و كفنه ثم خرج به و مضى رسول الله حتى انتهى به الى قبره فقال الناس ان رسول الله انسى ان يصلى على ابراهيم لما دخله من الجزع عليه فانتصب قائما ثم قال يا ايها الناس اتانى جبرئيل بما قلت من زعمتم انى نسيت ان اصلى على ابني لما دخلنى من الجزع الا و انه ليس كما ظننتم ولكن اللطيف الخبير فرض عليكم خمس صلوات و جعل لموتاكم من كل صلاة تكبيرة و امرنى ان لا اصلى الا على من صلى انتهى الحديث و قبل قوله فقام فغسل قال يا على قم فجهزا بنى ثم قال (قده) بعد نقل الرواية والمسئلة محل اشكال الا ان المقام مقام استحباب و الأمر فيه هين انتهى.

ولا يبقى على الناظر في هذه الروايات اشكال لما عرفت من امر امير المؤمنين لا بالدفن قبل الصلاة ولا ينا في قوله لا اصلى الا على من صلى و جوب الصلاة ست سنين لانه لم يقل الا على من صلى و جوبا فيشمل الصلاة على على من وجه التمرين ولذا قال العلامة فى المختلف ان جريان القلم محمول على بلوغ ست سنين.

سنين لانه حينئذ يجرى عليه القلم بالتمرين فمن صلى تمريناً يصح ان يقال عليه انه صلى ولو كان صلوته المتمرين .

واحتج ابن ابي عقيل (قده) على عدم الوجوب بعد ما قال به بان من لم يبلغ لا يحتاج الى الدعاء له والاستغفار والشفاعة فلا يجب الصلاة على غير البالغ و بما رواه عمار عن ابي عبد الله انه سئل عن المولود ما لم يجر عليه القلم هل يصلى عليه قال لا انما الصلاة على الرجل والمرئة اذا جرى عليهما القلم.

والجواب عن الاول بعدم انحصار الصلاة على المحتاج ضرورة ورود الامر بالصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وائمة مع ان المصلين محتاجون ع الى شفاعتهم .

وعن الثاني بما عرفت من كون جريان القلم اعم من التمرين والتكليف.

قال الوحيد في عصره عطر الله رمسه يمكن ان يكون المراد من جريان القلم كتابة الثواب له لا العقاب عليه ايضا لان الحق ان عبادات الطفل لا مانع من ترتب الثواب له بل هو الظاهر من الاخبار وحديث رفع القلم ظهر في رفع العقاب والمؤاخذة لا الثواب ايضاً ولا اجماع على عدم الثواب انتهى وهو في غاية المتانة و الصحة الا انه لا يعم من لم يبلغ لم يبلغ ست سنين لما عرفت من النهي عن الصلاة عليه والامر بدفنه قبل الصلاة واما البالغ ست سنين فهو ممن جرى عليه القلم وورد الامر بالصلاة عليه فيتبع ما ورد.

فالقول باستحباب الصلاة على غير بالغ الست ليس على ما ينبغي لان الاصل براءة الذمة خرجنا من الاصل بالنسبة الى البالغ لدلالة الدليل وبقي من لم يبلغ الست على الاصل وحيث ان العبادات توقيفية لا بد من ورودها في الشرع فعدم الامر به كاف في عدم مشروعيتها مع ان الاخبار دلت على عدم الجواز من غير تقية وكون المقام مقام الاستحباب لا يوجب الامر فيه هيناً لان الافتاء بالاستحباب مع عدم الثبوت يساوق الافتاء بالوجوب مع عدم الثبوت في عدم الجواز وان لم يكن فعل المستحب وتركه بمثابة ترك الواجب وفعله.

والمحصل ان البالغ الى ست سنين كالبالغ المكلف المسلم لانه تابع لابويه الاسلام وان كان احدهما مسلماً دون الآخر فالولد تابع لاشرف ابويه فيجربى عليه حكم المسلم كما انه يجربى حكم المسلم على الملقوط في دار الاسلام لظهور كونه من المسلم مع ان امكان كونه تبعاً للمسلم يكفى في اجراء حكم المسلم عليه تغليباً للاسلام على الكفر ولقوله (ص) كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه فكل مولود غير معلوم الحال لابلد ان يعامل معه معاملة المسلم حتى يعلم تولده من الكافرين فانه حينئذ تابع لابويه في الكفر وكذا اذا كان في دار الكفر ليس فيها مسلم يمكن تولده منه.

والمراد من دار الاسلام بلد بنى فى الاسلام ولم يقربها المشركون مثل بغداد وبصرة فان وجد لقيط فيهما و امثالهما فانه يحكم باسلامه لجواز كونه من المسلم ولا يمنع من الحكم باسلامه احتمال كونه من غير المسلم ويعد من بلاد الاسلام بلدان دار كفر فغلب عليه المسلمون واخذوه صلحا واقروههم على ما كانوا عليه على ان يؤدو الجزية فان وجد لقيط فيهذا النحو من البلاد فان كان هناك مسلم مستوطن يمكن تولده منه فيحكم باسلامه لان الاسلام يقدم على غير الاسلام ويغلب عليه في الاحكام وان لم يوجد فى البلد مسلم اصلا حكم بكفره فان الدار اذا لم يكن فيها مسلم اصلا يكون دار كفر وقد يكون بلد من بلاد الاسلام لكن المشركين والكافرين يغلبون عليها فاذا وجدت فيها لقيطاً نظرت فان كان هناك مسلم مستوطن حكم باسلامه وان لم يكن فيها مسلم لم يحكم باسلامه ولا اثر لاحتمال ان يكون هناك مسلم فخفى للنقية لان هذا الاحتمال يعم جميع ديار الكفر.

واما لقيط دار الكفر فان كان فيها مسلم يمكن تولده منه يحكم باسلامه لان كل مولود يولد على الفطرة ولم يعلم تهويد الابوين او تنصرهما او تمجيسهما فالاصل الاسلام ومع عدم المسلم فيها فهو محكوم بالكفر لان الدار دار كفر ولا يجدى الاحتمال.

واما المسبى بيد المسلم فمقتضى قوله (ص) كل مولود يولد على الفطرة

وانقطاعه عن ابويه قبل تصرفهما فيه جريان حكم المسلم عليه ولكن مقتضى استقرار التبعية فيه وعدم ما يزيل هذا الاقتضاء يستصحب فتبعيته المستقرة تبقى على حالها ما لم يدل دليل على ان السبى يزيلها وتمام الكلام فى محله واما ولد الزنا المتخلق من ماء المسلم ففى تبعيته له فى الاسلام وعدمه وجهان فمن حيث انه تولد من—ه حقيقة وكونه ولدا له لغة يتبعه فى الاسلام ولذا يحرم نكاحه لانه الزانية ونكاحها لا يبطلها الزاني .

وحيث انه ليس من ولده شرعا فينتفى التبعية فى البنوة شرعاً فلا يشملها ادلة التبعية فلا يرث من ابويه ولا يرثان منه.

اما الوجه الأول فلا يصح الاستناد به لاثبات التبعية لان موضوع حرمة النكاح هو تولده منهما كيف اتفق اى من النكاح او السفاح او الشبهة فلا دلالة للتولد على التبعية فى جميع الاحكام اذا كان من السفاح لا مكان كون التبعية من آثار المتولد اذا كان من النكاح فسريانها فى جميع اقسام التولد لا بد ان يدل عليه دليل آخر.

واما الوجه الثانى فكالاول فى عدم جواز الاستناد به لان التولد من الزنا مانع من تأثير النسبة المقتضية للارث ولم يثبت ما نعيته من ساير احكام النسبة فيمكن ان يكون مانعا من الارث ولا يمنع من التبعية فى التجهيز .

ولك ان تقول ان النسبة مقتضية للتبعية ولم يثبت ما نعيه السفاح لها ولا شرطية كونها من النكاح فيحكم بالتبعية ما لم يدل دليل على المنع ودلالة الادلة على عدم تأثير النسبة فى بعض الاحكام ومنع الزنا من ترتب الآثار لا يستلزم المنع من التبعية فى الصلوة والاحكام الاخر من الغسل والدفن والتكفين .

فالمتخلق من ماء المسلم تابع له فى احكام الاموات ومن ماء الكافر تابع له وقد يقال بوجوب تجهيز المتخلق من الكافر لعدم ثبوت كفره فيشملة العمومات الدالة على تغسيل كل ميت مع ما دل على ان كل مولود يولد على الفطرة .

وفيه ان عدم وجوب الصلوة على غير المسلم من المسلمات فى شرع الاسلام و تبعية المتخلق من ماء الكافر له مما لاشبهة فيه كما ان المتخلق من ماء المسلم

لودل دليل على عدم تبعيته له لا- يحكم بوجوب تجهيزه بل لا يحكم بجوازه فتجهيزات الميت من الغسل الى الدفن مختصة بالمسلمين ومن يتبعهم في الاحكام والعمومات لا تشمل غير المسلم وما دل على ان كل مولود يولد على الفطرة لا يدل على اجراء احكام المسلم على من استقر حكم تبعيته للمكافر فبعد استقرار حكم التبعية يجرى عليه احكام الكفر .

واما المجنون فان طرء عليه الجنون بعد ما بلغ عاقلا فله حكم نفسه من الاسلام او الكفر مع العلم بحاله واما مجهول الحال فيجرى عليه حكم المسلم اذا كان في بلاد الاسلام ولم يكشف عن انحرافه شيء لانه مسلم بحسب الظاهر ولا يجرى عليه حكم التبعية لانه استقل بالبلوغ في الاحكام وجرى عليه حكم نفسه واما لو طرء عليه الجنون في صغر سنه فيبقى في التبعية فلا يخرج الجنون عن التبعية.

واما الشهيد الذي منع في الشرع تغسيله وتكفينه فهو كغيره في وجوب

الصلوة عليه .

واما رواية عمار الساباطى عن جعفر عن ابيه (ع) ان عليا (ع) لم يغسل عمار بن ياسر ولا هاشم بن عتبة المرقال ودفنهما في ثيابهما ولم يصل عليهما فمن اوهام الراوى وقد عرفت فيما سبق ان عمار الساباطى ممن يجتهد ويلحق معتقده بالحديث بحيث يحسب من كلام الامام .

فقد روى عن ابي عبد الله قال الرجل احق بماله مادام فيه الروح ان اوصى به كله فهو جائز فترى انه اجتهد والحق بكلام الامام فان قوله ان اوصى به كله فهو جائز ليس من كلام الامام (ع) ضرورة كون الوصية من الثلث .

قال الشيخ (قده) قوله لم يصل عليهما وهم من الراوى لان الصلوة لا تسقط عنه قال و يجوز ان يكون الوجه فيه ان العامة تروى ذلك عن علي (ع) فخرج هذا موافقاً لهم .

واذا وجد بعض الميت فان كان فيه القلب يصلى عليه ولا يصلى على غير القلب وقد يقال يصلى على الجزء التام لرواية محمد بن خالد عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله .

ص: 180

قال اذا وجد الرجل قتيلا فان وجد له عضو تام صلى عليه ودفن وان لم يوجد له عضو تام لم يصل عليه ودفن.

وروى عن ابن المغيرة انه قال بلغني عن أبي جعفر انه كان يصل على كل عضو رجلا كان اويدا او الرأس جزءا فما زاد فاذا نقص عن رأس او يد او رجل لم يصل عليه.

وفي عدة روايات انه يصل على القلب او ما فيه القلب ففي رواية الفضل بن عثمان الاعور عن الصادق عن ابيه (ع) في الرجل يقتل فيوجد راسه في قبيلة ووسطه و صدره ويده في قبيلة قال دينه على من وجد في قبيلته صدره ويده والصلوة عليه وفي رواية القلانسي عن أبي جعفر (ع) قال سئلته عن الرجل ياكله السبع او الطير فيبقى عظامه بغير لحم كيف يصنع به قال يغسل ويكفن ويصلى عليه و يدفن فاذا كانت الميت نصفين صلى على النصف الذي فيه قلبه وفي مرسله البنظري المرفوعة قال المقتول اذا قطع اعضائه يصل على العضو الذي فيه القلب والظاهر ان ما يدل على الصلوة على القلب لا ينافي ما دل على الصلوة على العضو التام لأن مفاد الأول تقديم القلب على ساير الاعضاء وهو لا ينافي ما دل على العضو التام مع فقد القلب قال الكليني وروى انه يصل على الرأس اذا افرد عن الجسد بل المنافي له هو رواية طلحة بن زيد عن ابي عبد الله انه قال لا يصل على عضو رجل من رجل او يد او راس منفردا فإذا كان البدن فصلى عليه وان كان ناقصا من الرأس واليد والرجل فظاهر قوله (ع) لا يصل على عضو رجل عدم جواز الصلوة عليه لان مع استحباب الصلوة على العضو لا يعبر الامام (ع) بعبارة لا يصل على فحمل ما دل على الصلوة على العضو التام على الاستحباب في غير محله كما ان حمله على الصدر ينا في التصريح بالراس واليد.

فالحمل على التقية اولى كما ذهب اليه المحدث العاملي.

واما رواية اسحق بن عمار عن الصادق (ع) عن ابيه (ع) ان عليا (ع) وجد قطعاً من ميت فجمعت ثم صلى عليها ثم دفنت محمولة على ما فيه الصدر.

وإذا فرق بين اللحوم والعظام فإن وجد العظام دون اللحوم صلى عليها ولا يصلى على اللحوم إذا وجد بلاعظم لحسنة محمد بن مسلم عن أبي جعفر قال إذا قتل قتيل فلم يوجد لحم بلاعظم لم يصل عليه فإن وجد عظم بلا لحم صلى عليه.

ثم إن مقتضى وجوب الاستقبال في صلوة الجنائز بطلانها بدونه مع الامكان ومع عدم الامكان سقط الوجوب فلو صلى عليه مستدبراً ثم امكن بعد انقضاء الصلوة وجبت الاعادة ما لم يدفن بل الظاهر وجوب الاعادة إذا امكن بعد الدفن لان الصلوة مستدبراً لا يسقط الوجوب الا اذا دام العجز عن الاستقبال.

و اما مع اشتباه القبلة فيجب التكرار بما يحصل الاستقبال ما لم يخف عن فساد الميت ومع الخوف يكتفى بما لم يفسد وكذا يكتفى بالواحدة اذا ظن واطمنن بكون جهة من الجهات هي القبلة.

و مقتضى كون صلوة الميت دعاء له لا تبطل بالتكلم في اثائها لعدم ما يدل على البطلان واما ترك التكلم اقرب الى الاحتياط كما انه اقرب الى الاجابة .

وإذا شك احد ممن يجب عليه الصلوة في ان غيره صلى عليه ام لا صلى عليه لان الاصل عدم صلوة الغير وكذا صلى عليه ان علم بصلوة الغير له مع فساد صلواتها فان الصلوة الفاسدة في حكم العدم و اما لو علم بصلوة الغير و لم يعلم بصحتها فلا يجب عليه الصلوة لعدم ما يدل على بطلان صلواته مع كون الظاهر الصحة ولو كان الغير المصلى على الميت فاسقاً وحصل الاطمينان بصلواته كفت وان لم يحصل الاطمينان بصحة صلواته لعدم مبالاته لم تكف بل يجب على من يجب الصلوة عليه ان يصلى عليه ثانياً لان الفسق قد يكون بمثابة لا يطمئن النفس باتيانه صحيحاً بل يحتمل تعمده في الابطال.

ولوشك في عدد التكبيرات بنى على الاقل لان الاصل عدم الزيادة ولا دليل للبناء على الاكثر "

وهل يجوز ادراج صلوة الميت في الصلوة الفريضة اذا لم تكن ماحية بصورتها كما اذا ادرجها في قنوتها واقتصر على التكبيرات واقل الواجبات من الادعية وجهان.



من انها دعاء للميت واستغفار له وصلوات على النبي وآله وسائر الانبياء والمؤمنين والمؤمنات والميت من احد المؤمنين او المؤمنات فيجوز .

ومن ان العبادات توقيفية ولم يرد في الشرع هذا النوع من الصلوة فلا يجوز والاقوى الجواز لان القنوت شرع للدعية ولم يرد منع من الدعاء على الميت الحاضر المسجى عنده وكل ما يقال فيها مشروع في القنوت"

والاحوط الترك لانه اشبه شيء بالتشريع ولان ابا جعفر (ع) اذا سئله جابر عن الابتداء بالفريضة او صلوة الجنابة اذا حضرت الصلوة على الجنابة في وقت المكتوبة قال عجل الميت الى قبره الا ان تخاف ان تقوت وقت الفريضة ولا تنتظر بالصلوة على الجنابة طلوع الشمس ولا غروبها ولوجاز الادراج لامر عليه السلام به عند هذا السؤال لان به يرتفع خوف فوت الفريضة ويحصل التعجيل في صلوة الجنابة.

ويستحب اتيان صلوة الجنابة جماعة لكن الامام لا يتحمل عن الماموم شيء من الصلوة لان الدعاء من الامام لا يحسب من الماموم ولان الاصل اتيان جميع المصلين جميع الصلوة وتحمل الامام عن قراءة الماموم في اليومية على خلاف الاصل دل عليه الدليل بخلاف صلوة الجنابة فانها باقية على اصلها .

ولو انعقدت باثنين يقوم الماموم خلف الامام ولا يقوم بجنبه لرواية اليسع بن زكريا القمي قال سئلت ابا عبدالله السلام عن رجل يصلى على جنازة وحده قال نعم قلت فاثنان يصليان عليها قال نعم ولكن يقوم الآخر خلف الاخر ولا يقوم بجنبه والظاهر ان القيام خلف الاخر في صورة الاقتداء به وهذا الحكم في اليومية بخلاف الجنابة لان فيها يستحب قيام الماموم في صورة وحدته بجنب الامام كما سيجيء في محله انشاء الله تعالى كما انه يستحب اختيار الوقوف في الصف الأخير في صلوة الجنابة بخلاف اليومية لاستحباب الوقوف في الاول فيها روى السكوني عن ابي عبد الله (ع) قال قال رسول الله (ص) خير الصفوف في الصلوة المقدم وخير الصفوف في عليه الله الجنائز المؤخر قيل يا رسول الله ولم قال (ع) صار سترة للنساء و روى سيف بن عميرة عن ابي عبدالله (ع) مثل ذلك.

ويجوز ان تؤم المرثة جماعة النساء فتقوم في الصف فتكبر ويكبرن ولا تتقدم عليهن لرواية زرارة عن ابيجعفر (ع) قال قلت المرثة تؤم النساء قال لا الا على الميت اذا لم يكن احد اولى منها تقوم وسطا معهن في الصف فتكبر وتكبرن .

وتدل على عدم التقدم رواية الحسن الصيقل عن أبي عبد الله (ع) قال كيف تصلى النساء على الجنابة اذا لم يكن معهن رجل قال يصفن جميعا فلا تتقدمن امرئة ورواية جابر عن أبي جعفر قال اذا لم يحضر الرجل تقدمت امرئة وسطهن وقام النساء عن يمينها وشمالها وهي وسطهن تكبر حتى تفرغ من الصلوة ومعنى قوله (ع) تقدمت امت.

وظاهر المنع من التقدم عدم جوازه وقيل بالكراهة لعدم كون النهى حقيقة في الحرمة .

وظاهر رواية الحسن الصيقل انحصار صحة الصلوة في عدم التقدم لان السؤال عن الكيفية فاجاب الامام بان كيفية صلوة الجنابة وامامة المرثة ان لا تتقدم من تؤم لكن المتأمل لا يخفى عليه ان بطلان الجماعة لا يدل على بطلان اصل الصلوة سيما في الصلوة على الجنابة لما عرفت من عدم تحمل الامام شيئاً من صلوة المأمومين في صلوة الجنابة فمع عدم مراعاتهن كيفية الوقوف لا يحكم ببطلان صلواتهن جميعاً من الامام والمأموم بل الاخلال بالكيفية في التصفيف مع وجوبها يوجب الاخلال بالجماعة فيكون في صلواتهن منفردات وحينئذ تبطل صلوة من بعدت عن الجنابة بما يفرد من كان بينه وبينها حائل ومن خرجت عن المحاذاة .

ويجوز صلوة العراة على الميت جماعة وفرادى ومع الجماعة يقوم الامام في الصف كالمرثة في الجماعة فلا يتقدم ولا تبرزن الصف لانه احفظ للفرج و يجب عليهم حفظ فروجهم عن نظر الغير و غرض ابصارهم عن النظر الى فرج الغير فيجب عليهم ستر العورة ولو باليد وليس الساتر شرطاً في صحة صلوة الجنابة لعدم دليل يدل عليه وما ورد في وجوب التستر في الصلوة اليومية لا يدل على وجوبه هنا لانها ليست بصلوة حقيقة واطلاق الصلوة عليه لا يدل على اعتبار ما يعتبر في اليومية

قال صاحب المدارك (قده) ليس الستر معتبراً في صلوة الجنائز لان اسم الصلوة لا تقع عليها الا بطريق المجاز وقيل بالوجوب لاطلاق الاسم عليها وهو ضعيف انتهى.

ونفيه (قده) اعتبار الستر في صلوة الجنائز جيد في غاية الجودة الا ان تعليقه باطلاق اسم الصلوة عليه مجازاً لا يخلو عن نظر لان اطلاق اسم الصلوة عليها حقيقة لا يوجب اعتبار الستر فيها لعدم المنافات بين كونها من الصلوة وبين عدم اعتبار الستر فيها ما لم يدل دليل على اعتباره فيها لما بينا من عدم الملازمة بين اعتبار الستر في اليومية وبين عدمه فيها لان ما دل على اعتبار الستر يختص بالصلوة الفريضة كما لا يخفى على الناظر في الاخبار الدالة على اعتبار الستر في الصلوة.

والحاصل ان كون صلوة الجنائز نوعاً خاصاً من الصلوات يقتضى اختلاف احكامها مع احكام النوع الاخر وقد عرفت عدم اشتغالها على الركوع والسجود وعدم اعتبار الطهارة فيها وعدم وجوب القراءة فيها وكذلك التسليم فالحاصل ان اختلاف نوع الصلوة يقتضى اختلاف احكام النوعين بحسب الاصل و ثبوت حكم احد النوعين الآخر يتوقف على دليل يدل عليه والدال على اعتبار الستر في غير الجنائز لا ينظر اليها وليس في تلك الاخبار عموم يشمل صلوة الجنائز.

ثم ان مقتضى ما بينا سابقاً من انحصار وجوب تجهيزات الميت باوليائه عدم وجوب الصلوة على غير الولي و (حينئذ) لادليل الجواز صلوة الميت على العريان اذا لم يكن من اوليائه اذا كان هناك دلي يصلى عليه لان جواز صلوة الولي عرياناً لاجل كون اصل الصلوة مما يجب عليه وغير الولي لا يجب عليه الصلوة وليس في عهده اتیان الصلوة كى يجوز الحضور للصلوة عرياناً الا في صورة انحصار المصلى في غير الولي (فحينئذ) يجب عليه الصلوة ويجب عليه الحضور لها ولو عرياناً

واما رفع اليدين في كل تكبيرة من صلوة الجنائز فمقتضى اكثر الروايات استحبابه ففي رواية يونس قال سئلت الرضا (ع) قلت جعلت فداك ان الناس يرفعون ايديهم في التكبير على الميت في التكبيرة الاولى ولا يرفعون فيما بعد ذلك فاقترصر على التكبيرة الاولى كما يفعلون او ارفع يدي في كل تكبيرة فقال ارفع يديك في

وفي صحيحة عبدالرحمن بن العزرمي عن ابي عبد الله قال صليت خلف ابي عبد الله على جنازة فكبر خمسا يرفع يده في كل تكبيرة.

وفي رواية محمد بن عبد الله بن خالد مولى بنى الصيذاء انه صلى خلف جعفر بن محمد (ع) فراه يرفع يديه في كل تكبيرة .

وهذه الروايات سيما رواية يونس كاشفة عن استحباب الرفع في كل تكبيرة فلو لا الاستحباب لم يامر (ع) برفع اليدين في كل تكبيرة كما ان هذه الرواية تدل على كون داب الناس وديدنهم عدم رفع اليد في غير التكبيرة الاولى فلا يدل ما ورد ان عمل امير المؤمنين (ع) بمثل عمل الناس على عدم استحباب الرفع في غير الاولى لجواز كون الكشف عن تركه (ع) لاجل التقية .

روى غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله عن ابيه عن علي (ع) انه كان لا يرفع يديه في الجنازة الامرة واحدة .

وفي رواية اسماعيل بن اسحق بن ابان الوراق عن جعفر عن ابيه (ع) قال كان امير المؤمنين يرفع يديه في اول التكبير على الجنازة لا يعود حتى ينصرف. وورود هاتين الروايتين اوجب اختلاف الامامية رضوان الله عليهم في هذا الحكم في غير التكبيرة الاولى بعد اجتماعهم باستحبابه فيها فقال الشيخ قدس سره في النهاية والمبسوط على ما حكى عنه العلامة (قده) في المختلف والمفيد والسيد المرتضى وابو الصلاح وابن البراج وسلاور و ابن ادريس وابن حمزة رضوان الله عليهم بعدم استحباب الرفع وقال الشيخ في الاستبصار يرفع يديه في الجميع و استقرب العلامة القول الأول لكونه اشهر بين الاصحاب وللروايتين اللتين مر ذكرهما واستضعف الروايات الدالة على الاستحباب في الجميع بعدم معلومية كون ابي عبد الله المروي عنه هو المعصوم ويكون سهل بن زياد في طريق رواية يونس وعدم معرفية رواة رواية مولى بنى السيداء الا ان الشيخ (قده) اسند الى كتاب الرجال لابن عقدة وكان زدياً والعمدة في الامتناع عن الذهاب الى الاستحباب الاشتهار عند قدماء الاصحاب والافالروايات

قال الشيخ (قده) في التهذيب بعد نقل الروايتين وهذه الروايات وان كانت قد وردت فلوان انساناً رفع يديه في جميع التكبيرات لم يكن بذلك ماثوما بل كان يستحق به الثواب والذي يدل على ذلك ونقل الروايات التي مر ذكرها ثم قال على ان الروايات الاولة موافقة لمذاهب بعض العامة فيوشك ان يكون خرجت مخرج التقية انتهى والعجب من العلامة (قده) انه يرجح رواية غياث بن ابراهيم وهو يصرح في الخلاصة انه تبرى .

ومما يؤيد كون الروايتين خارجتين مخرج التقية قول مولانا الصادق (ع) في رسالة طويلة كتبها لاصحابه دعوا رفع ايديكم في الصلوة الامرة واحدة حين تفتح الصلوة فان الناس قد اشتهر وكم بذلك ويظهر من هذه المقالة ان العامة كانوا يعرفون الرفض في رفع اليد في جميع التكبيرات في صلوة الجنابة .

فظهر مما بيناه ان الترجيح المروايات الدالة على الاستحباب لان نفى الرفض موافق للعامة الذين امرنا باخذ ما يخالفهم ورواية الفعل متأخرة عن الترك لان رواية يونس عن الرضا (ع) ورواية الترك عن مولانا الصادق (ع) ومن المرجحات الاخذ بالاحداث.

ويظهر من رواية فضل بن شاذان عن ابي الحسن الرضا (ع) ان رفع اليدين عند التكبير بنفسه من الابتهاج والتبتل والتضرع وان في رفع اليدين احضار النية واقبال القلب وان فيه خواص توجب الكمال بالنسبة الى العبادة روى حمد بن علي بن الحسين باسانيد تاتي عن الفضل بن شاذان عن الرضا (ع) قال انما ترفع اليدين بالتكبير لان رفع اليدين ضرب من الابتهاج والتبتل والتضرع فاحب الله عزوجل ان يكون العبد في وقت ذكره له متبتلا متضرعا مبتهلا ولان في رفع اليدين احضار النية واقبال القلب على ما قال وقصد لان الغرض من الذكر الاستفتاح وكل سنة فانما تودى على جهة الغرض فلما ان كان في الاستفتاح الذي هو الغرض رفع اليدين احب ان يؤد والسنة على جهة ما يودى الغرض انتهى الحديث .

والناظر في هذه الرواية لا يخفى عليه حسن رفع اليدين في التكبير وكونه ذاتياً له بحيث لا يتخلف عنه في مورد من الموارد ضرورة ان الابتهاه والتضرع والتبتل يحسن في جميع الاوقات ولعل الى ما بينا ينظر قول المحقق رحمة الله عليه لنا ان رفع اليدين مراد الله في اول التكبير وهو دليل اختصاصه بالرجحان فيكون مشروعاً في الباقي تحصيلاً لتلك الارجحية فيكون مراده (قده) من هذالكلام كون الرجحان ذاتياً له والا فكون الرفع مراد الله في اول التكبير لا يدل على مشروعيته في الباقي لجواز ان يكون الاول متخصصاً بخصوصية ترجح الرفع واما مع الحسن الذاتي فلا يتخلف عنه في مورد من الموارد .

وقال في الشرايع ويرفع يديه في اول تكبيره اجماعاً وفي البواقي على الاظهر فتخصيص الرفع بالتكبيره الاولى وان كان اشهر عند قدماء الاصحاب لكن الامر انقلب عند المتأخرين فالاشهر عندهم استحباب الرفع في جميع التكبيرات قال بعض افاضل العصر الشارح للمعنى الشهيد (قده) عند قوله ورفع اليدين بالتكبير كله على الاقوى كما في الشرايع ، والنافع ، والقواعد ، والارشاد ، والمدارك ، والذخيرة ، والمعتبر ، والدروس ، والذكرى ، والبيان ، وكشف اللثام ، والمستند و جواهر الكلام ، وحاشية الروضة للمحقق جمال الدين ، والروضة ، والرياض والاستبصار ، ومحكى التحرير ، ونهاية الاحكام ، والتلخيص ، والتذكرة ، والجامع ، والتهذيب ، والموجز ، والتنقيح ، وكشف الالتباس ، وقواعد الشرايع ، وجامع المقاصد ، والروض ، والمفاتيح ، والمسالك ، ومجمع البرهان ، والحدائق .

وفي شرح الروضة وهو المشهور بين الطائفة كما عن كشف الالتباس بل عن الروض ان عمل الآن عليه بل ادعى الاجماع عليه بعض الاجلة كما عن شرح الجعفرية وهو المستند في المسئلة انتهى .

فترى ان عمدة اصحابنا المتأخرين شكر الله مساعيهم على استحباب رفع اليدين في جميع التكبيرات وانما نقلناه بطوله دعماً لاضطراب من يضطرب في هذا القول لاجل ذهاب أكثر الأقدمين على اختصاص التكبيره الاولى برفع اليدين

وقوله (قده) وهو المستند مما يوجب الحيرة لعدم الكشف في الاجماع سيما مع مخالفة جل من الاقدمين رضوان الله عليهم والعجب ان هذافاضل بعد الاستدلال بالاجماع المنقول والاستناد إليه ونقل الاخبار الدالة على المدعى يقول خلافا في ذلك لغير واحد من الاصحاب بل للاكثر كما في المدارك \_ والذكري \_ والرياض والروضة.

ومنهم الشيخ في المبسوط والنهاية والسيد بن زهرة في الغنية وابن حمزة في الوسيلة والحلي في الاشارة وسلاار في المراسم وحكى عن السيد المرتضى (ره) والقاضى في شرح الجمل والبصرى والديلمي والعماد الطوسي وغيرهم بل في كشف اللثام \_ وشرح الروضة نسبة ذلك الى الشهرة بل ادعى عليه الاجماع غير واحد من الاجلة كما عن شرح الجمل للقاضى والسرائر وظاهر الناصريات والغنية وهو الحجة لهم مضافا الى موثقة غياث بن ابراهيم التبرى (الخ) فترى بان الحكم الواحد صار معقداً للاجماعين المتناقضين بالنسبة الى اثباته ونفيه فكيف يبقى الاعتماد على الاجماع المنقولة في الكتب الفقهية والاحتجاجات بها لاثبات الاحكام الشرعية.

وقال الشهيد الثاني عند شرح قول الشهيد الاول ورفع اليدين بالتكبير كله على الاقوى والاكثر على اختصاصه بالاولى وكلاهما مروى ولا منافاة فان المندوب قد يترك احياناً وبذلك يظهر وجه القوة

وانت خبير بان الاستدلال بالخبرين ليس لاجل دلالتهما على الترك لان قوله انه كان لا يرفع يده فى الجنازة الأمرة واحدة ظاهر في دوام هذا امر عن على صلوات الله عليه والدوام ينافي الاستحباب مع انا لانظن بامير المؤمنين عليه صلوات المصلين ترك المستحب في بعض الاحيان ايضا لانه كان متصلبا من حفظ المندوبات .

وقوله (قده) والاكثر على اختصاصه بالاولى يكشف عن كون التخصيص اشهر في زمانه والاشتهار على الاستحباب فى الجميع وقع فى الازمنة المتاخرة والحق

مع المتأخرين لا للاجماع المنقول بل لدلالة الروايات المروية من آل الرسول صلوات الله عليهم اجمعين.

ويستحب ان يقف الامام موقفه حتى ترفع لما رواه الشيخ (ره) عن حفص بن غياث عن جعفر عن ابيه (ع) ان عليا (ع) كان اذا صلى على جنازة لم يبرح من مصلاه حتى يراها على ايدي الرجال والرواية مطلقة لم تفرق بين الامام والمأموم ولم يكن على صلوات الله عليه اماماً في جميع ما صلى على الجنازة ولذا عمموا الحكم بالنسبة الى الامام والمأموم .

واما تخصيص الحكم بالامام لما قد يتفق صلوة جميع الحاضرين على الجنازة فمع التعميم لا ترفع الجنازة على ايدي الرجال مع عمل الجميع بالاستحباب فقوله الا الله كان اذا صلى على جنازة يحمل على زمان رياسته الظاهرية لعدم كونه مأموماً في هذا لزمان وعلى القائل بالتعميم استثناء جمع يتحقق بهم رفع الجنازة اذا صلوا جميعاً ولم يرد في الشرع استثناء مع ان استثناء بعض غير معلوم لا يرفع المناقشة.

قال صاحب المدارك رضوان الله عليه بعد نقل التخصيص عن الشهيد تبعاً لا بن الجنيد قدس سرهما ونقل الرواية والرواية مطلقة ولو قلنا بتعميم وانفق صلوة جميع الحاضرين استثنى منهم اقل ما يمكن بهم رفع الجنازة وقد عرفت ان هذا الاستثناء لا يرفع المناقشة.

واما الصلوة على المصلوب فقد عرفت كفيته في مبحث وجوب الاستقبال من صحيحة ابي الهاشم الجعفرى ولقد مر عليك هناك ما حكينا عن الشهيد (قده) انه قال وهذه الرواية وان كانت غريبة نادرة كما قال الصدوق عليه الرحمة واكثر الاصحاب رضى الله عنهم ولم يذكروا مضمونها في كتبهم الا انه ليس لها معارض ولا راد.

وقال في المختلف بعد ذكرها فان عمل بهذه الرواية فلا باس فليس لاحد التشكيك في غرابته وندرته فمن اراد كفيته فليراجع في ذلك المبحث لان المدرك لكيفية الصلوة على المصلوب هو تلك الرواية ورواها المشايخ الثلاثة الكليني -



هذا اذا لم يمكن للمصلين تنزيل المصلوب من الخشبة واما مع الامكان فينزل من الخشبة و يغسل ويكفن ويصلى عليه ويدفن و ( حينئذ ) فلا خصوصية للمصلوب في الصلوة عليه وأما المدة التي يبقى على الخشبة فقد عينت بثلاثة ايام وتعيينه راجع الى الأمر بالصلب .

## واما الدفن

( واما الدفن )

فهو الموارد في الارض وهو معنى عرفي لا يحتاج الى زيادة شرح وبيان الا ان صرف الموارد لا يكفي في دفن الميت بل يعتبر فيه كونه على وجه لا يطلع احد على فساد جسده وقبح منظره وتغير رائحته ولا يتاذى الاحياء بريحه و آفته وفساده و يحترس من السباع جثته و يكون مستورا عن الأولياء والاعداء فلا يشمت عدوه ولا يحزن صديقه.

روى محمد بن على بن الحسين بن بابويه عن الفضل بن شاذان عن الرضا (ع) قال انما امر بدفن الميت لئلا يظهر الناس على فساد جسده وقبح منظره وتغير رائحته ولا يتاذى الاحياء بريحه وما يدخل عليه من الافة والفساد و ليكون مستوراً عن الاولياء والاعداء فلا يشمت عدوه ولا يحزن صديقه ولا يكفي احراز هذه المفاهيم من غير دفن لقوله (ع) انما امر بدفن الميت لئلا يظهر على الناس (الخ) فالمطلوب هو الدفن في الموارد في الأرض لا حراز هذه الاشياء فليس صرف الدفن كافيا ولا تحصيل هذه الاوصاف مخرجاً عن العهدة.

فلمولم يكن هناك انسان يتاذى عن ريحه ولا سبغ يجب الاحتراس عنه لا يكتفى بصرف الموارد لان هذه المفاهيم علل لجعل هذا الحكم ولا يكون عللا لنفس الحكم كي يهمل عند فقد العلل وبعبارة اخرى ما قيل في المقام حكمة للحكم لاعلة له والحكمة ما يوجب جعل الحكم و بعد الجعل يجب العمل بالمجعول عند فقد علة الجمل وما بينا هو الفرق بين علة الحكم وبين علة جعله ودقة النظر في كلام الامام (ع)

يرشد الناظر الى كون الاوصاف المذكورة علة لجعل الحكم حيث قال انما امر بدفن الميت لئلا يظهر الناس (الخ) حيث جعل الاشياء علة للامر بالدفن وبعد الامر يجب على المأمور اتيان المأمور به للامر الذى هو ايجاب للدفن وليس له الاعتذار بفقد ما اوجب الأمر وترك المأمور به .

وحيث ان الدفن ينفع للاحياء والميت يستحب حفر القبر سيما مع المباشرة لما فيه من دفع الايذاء عن الاحياء وحفظ احترام الميت روى سعد بن طريف عن ابي جعفر (ع) قال (ع) من حفر لميت قبرا كان كمن بواه بينا موافقا الى يوم القيمة.

وفي عقاب الاعمال عن رسول الله (ص) قال من احفر المسلم قبرا محتسبا حرمة الله على النار وبواه بيتا من الجنة واوردته حوضا فيه من الاباريق عدد نجوم السماء عرضه ما بين عملة وصنعاء.

هنا ومن

ومن هنا يتفطن الفطن الى استحباب بذل الارض المملوكة لدفن المؤمن فيها .

روى عقبة بن علقمة قال اشترى امير المؤمنين (ع) ارضا ما بين الخورق الى الحيرة الى الكوفة من الدهاقين باربعين الف درهم و اشهد على شرائه قال فقلت له يا امير المؤمنين تشتري هذا بهذا المال وليس بنيت خطا فقال سمعت رسول الله (ص) يقول كوفان كوفان يرد اولها الى آخرها يحشر من ظهرها سبعون الف يدخلون الجنة بغير حساب فاشتهيت ان يحشروا في ملكي.

وحيث ان دفن الميت لاجل حفظه و حفظ الاحياء فكل ما ورد من تحديد عمق القبر يرجع الى الحفظ فلو كان بعض الاراضى مما يتوقف الحفظ فيه الى ازيد مما ذكر يجب ما يتحقق به ففى بعض الاخبار نهى ان يعمق القبر فوق ثلثة اذرع وفي مرسلة ابن ابي عمير عن ابي عبدالله (ع) حد القبر الى الترقوة وقال بعضهم الى الثدى وقال بعضهم قامة الرجل حتى يمد الثوب على راس من في القبر و اما الليد فيقدر ما يمكن فيه الجلوس قال ولما حضر على بن الحسين (ع) الوفاة قال احفروا لى حتى تبلغوا الرشح.

ص: 192

فترى اختلاف هذه التحديدات فالبلوغ الى الرشح قد يتحقق باقل من الترقوة والندى فضلا عن القامة وقد لا يتحقق باكثر من القامة فالواجب هو صدق الدفن مع حصول الوصفين فلو لم يحصل الدفن أو حصل ولم يحصل الوصفان مع التجاوز عن الثلثة ازرغ يجب ان يعمق فوقها وكذا القامة والترقوة والندى و البلوغ الى الرشح فان النهى عن التجاوز عن الثلثة ازرع محمول على المورد الذى يحصل الدفن والوصفان وكذا تحديد القامة والندى والترقوة لتحصيل الدفن والوصفين.

واما الاستدلال بقوله تعالى منها خلقناكم وفيها نعيدكم فينبغي ان يكون بمعونة الاخبار الدالة على كيفية العود في الارض فلا يتمسك باطلاقه لكفاية وضع الميت فى الارض كيف ما اتفق لان النبي علا الله و الائمة المعصومين (ع) هم العارفون بمفادات القرآن ومرادات منزلة.

وكذا في قوله تعالى شأنه الم نجعل الارض كفاتاً احياءاً وامواتاً في الصافي نقلا عن القمى قال نظر امير المؤمنين (ع) في رجوعه من صفين الى المقابر فقال هذه كفات الاموات ثم نظر الى بيوت الكوفة فقال هذه كفات الاحياء ثم تلا هذه الاية و الكفات المساكن ولا بد فى المساكن حفظ الساكنين فيها احياء كانوا ام امواتاً ولا ينافى ما ورد فى الكافى عن مولانا الصادق الا في هذه الاية قال دفن الشعر والظفر فان الأمر بدفنهما يريد حفظهما عن التفرق والضياع .

وبالتامل فيما بيناه يقطع المتامل بعدم الاجتزاء بمسمى الدفن مع عدم الامن من الوصفين ولا يجتزي بحصول الوصفين مع عدم صدق الدفن.

وظهر مما بينا عدم جريان اصالة البرائة وكذا اصالة الاشتغال لان بعد دلالة الدليل على وجوب ما ذكر لا معنى لاصالة البرائة لارتفاع الشك بالدليل ولا اصالة الاشتغال لانها وان كان موافقا للدليل الا انها لا يجرى مع الدليل وهل يصدق الدفن بوضعه في تابوت من صخر او غيره .

الظاهر عدم الصدق لعدم الموارد فى الأرض على ذلك الوضع و اما مع دفن ذلك التابوت فالظاهر صدق الدفن بالنسبة الى الميت فلا مانع منه ( ح )

وما تسمع احياناً من عدم جواز وضع الميت فى الصندوق فالمراد الاكتفاء بالوضع فى الصندوق عن الدفن واما مع الوضع والدفن بعد الوضع وان قيل بكرهته ولكن لم يقل احد بحرمة وعدم اجزائه ويجب دفن الميت على الكيفية التي بينا القدرة فلو تعذر تلك الكيفية فان كان العذر للبعد عن الارض بما يوجب النقل اليها تغير الميت وفساده فيلقى فى البحر ولقد مر بيان كيفية الالتقاء ولو كان لصلاية الارض ذاتاً أو عرضاً فيحرس ويحفظ بغير الدفن كما لجعل فى البناء أو الصندوق ولولم يمكن الحفظ والحراسة بشيء يسقط ويحتمل ويحتمل وجوب نقله الى البحر مع قربته وعدم فساد الميت لان تجويز الالتقاء فى البحر انما هو لمنع عن فساد الميت و تغييره والتاذى عنه فان السفينة قد تصل الى الساحل ولو بعد حين.

واما لوخف على الميت اخراج العدوله للاحراق فالنقل الى البحر والالتقاء فيه واجب قطعاً لقول مولانا الصادق (ع) لسليمان بن خالد اولاً او لا او قرتموه يعنى زيداً جديداً والقيتموه فى الفرات (ص) ولعن قاتله حيث انه (ع) تالم مما فعلوه بعمه زيد من الاحراق بعد دفنه.

ولودار الأمر بين صدق الدفن وبين حصول الوصفين من غير دفن فالواجب هو الثاني لان الدفن لو كان فاقداً للوصفين لا اثر له (ح) فهو مقدمة لها فمع تجرده عنهما لم يبرء الذمة .

ومن فروض الدفن على ما اشتهر عند الاصحاب اضجاعه اى الميت على جانبه الايمن وتوجيهه الى القبلة والاصل فى الحكم الثانى صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال كان البراء بن معرور الانصارى بالمدينة وكان رسول الله (ص) بمكة وانه حضره الموت وكان رسول الله (ص) والمسلمون يصلون الى البيت المقدس فاوصى البراء اذا دفن يجعل وجهه الى النبي (ص) الى القبلة وانه اوصى بثلث ماله فجرت به السنة وفى طريق آخر ان يجعل وجهه الى رسول الله الى القبلة وانه اوصى بثلث ماله فنزل به الكتاب وجرت به السنة ولا يخفى على الناظر فى متن هذا الحديث اضطرابه فان الجمع بين الرسول والقبلة مع عدم كون مكة فى ذلك

الزمان قبلة للمسلمين فإن كان مقصود البراء توجيهه الى الرسول (ص) لم يجر به السنة وان كان المقصود والتوجيه الى مكة فلا يناسب ذكر القبلة لعدم كونها قبلة في ذلك الزمان والظاهر ان هذه الرواية رويت بالمعنى وما رويت بالفاظها .

واما رواية العلاء بن سيابة عن أبي عبد الله (ع) في القتييل اذا قطع راسه قال اذا صرت انت الى القبر تناولته مع الجسد وادخلته الحد ووجهته الى القبلة وان كانت مؤيدة بالنسبة الى الرأس ولكن البدن فليس له ذكر فيها الا ان التامل يهدينا الى استلزام توجيه الرأس الى القبلة توجيه البدن.

ولاجل عدم دليل قاطع على الوجوب ذهب ابن حمزة (قده) الى استحباب التوجيه ولو طالب احد القائلين بالوجوب عن دليله فليس لهم ما يدل عليه حتى احوالوا به.

واما الاستحباب فيكفي فيه حسن الاستقبال في الشرع للاحياء والاموات .

واما جعل جنبه الأيمن على الأرض لتحصيل التوجيه الى القبلة فليس في الاخبار ما يشعر به وليس التوجيه الى القبلة مما لا يمكن بغيره لا مكان جعل الأيسر على الارض مع التوجيه الا ان موضع الراس يتبدل بموضع الرجلين .

ولكن لا وقع لهذه المقالات بعد وضوح الامر عند الامامية واستمرار العمل من زمن الأئمة الى زماننا هذا وليس لهذين الحكمين خفاء في الشرع بحيث يحتاج الفقيه الى توضيحها فكل منهما من ضروريات مذهب الامامية حتى تصدى الاصحاب رضوان الله عليهم ببيان كيفية دفن الامية الحامل من مسلم اذا ماتت و مات الولد في بطنها لاجل تحصيل توجيه الولد الى القبلة قال المحقق في الشرايع عند ذكر واجبات الدفن و ان يضجعه على جانبه الايمن مستقبلة القبلة الا ان يكون امرئة غير مسلمة حاملا من مسلم فيستد برامها القبلة ومن ان هذا الاستثناء المنقطع لاجل تحصيل الاستقبال للحمل حيث ان وجه الحمل على خلاف وجه الحامل فباستدبارها يحصل الاستقبال له.

و اطلاق العبارة يشمل غير الذمية فحيث ان مناط هذا الحكم هو حفظ

احترام المسلم في كل حال ولو بالاسلام التبعية فلا يفترق الحال بكونها ذميمة او غيرها من طوائف الكفر.

كما ان احترام المسلم التبعية يقتضى دفن اليهودية والنصرانية اذا كانت حاملا من مسلم مع ان دفن النصراني ممنوع في الشرع ففي حديث عمار بن موسى عن ابي عبد الله (ع) انه سئل عن النصراني يكون في السفر وهو مع المسلمين فيموت قال لا يغسله مسلم ولا كرامة ولا يدفنه ولا يقوم على قبره وان كان اباه ومع هذا لمنع الاكيد روى يونس قال سئلت الرضا (ع) عن الرجل يكون له الجارية اليهودية والنصرانية فيواقعها فتحمل ثم يدعوها الى ان تسلم فتأبى عليه فدنى ولادتها فماتت وهي تطلق والولد في بطنها و مات الولد ايدفن معها على النصرانية او يخرج منها ويدفن على فطرة الاسلام فكتب يدفن معها فالامر بدفن النصرانية مثلا مع المنع الاكيد في خبر عمار بدفن النصراني ليس الا لاجل احترام الحمل اذا كان من المسلم وبعد دفنه مع الحامل ينبغي استئبارها لتحصيل استقبال الحمل .

واما محل الدفن فلا بد ان يكون مما يجوز ان يدفن فيه المسلم الترتب احكام المسلم على الحمل وكفر امها لا يمنع من دفنهما في مقابر المسلمين كما انه لا يمنع من دفن الام وعدم الدليل على شق البطن و اخراج الحمل مع احترامه يكفي في ترخيص دفن امه في مقابر المسلمين فالامر دائر بين اجراء احكام الاسلام في الدفن وبين اجراء احكام النصرانية.

ومن المعلوم عند كل احد ان نصرانية الام لا يمنع من اجراء احكام الاسلام فاسلام الحمل يجوز دفن الحامل فهي كالصندوق للحمل وعلى المتصدى للدفن مراعات ما يجب مراعاته في الدفن فيجب عليه توجيه الميت الى القبلة الحاصل باستئبار الام .

واما لومات الام وكان الولد حياً في بطنها فيستخرج الولد من بطنها فان امكن الاستخراج من دون شق البطن لا يشق البطن واذا لم يمكن خروجه بدون

الشق شق جوفها لاحترام النفس ووجوب حفظها والاخبار مستفيضة ففي مرسله ابن ابي عمير عن مولانا الصادق (ع) في المرئنة تموت ويتحرك الولد في بطنها ايشق بطنها ويخرج الولد فقال نعم ويخاط بطنها.

وروى على بن يقطين عن العبد الصالح له عن المرئنة تموت وولدها في بطنها قال يشق بطنها ويخرج ولدها●

وروى محمد بن مسلم ان امرئة سئلته فقالت لى بنت عروس ضربها الطلق فما زالت تطلق حتى فاتت والولد يتحرك في بطنها ويذهب ويجيى، قال قلت يا امة الله سئل محمد بن على الباقر الا عن مثل ذلك فقال يشق بطن الميت ويستخرج الولد .

ولو انعكس الامر ومات الولد في بطن الام وهي حية يستخرج الميت من بطن امه ويراعى في الاستخراج تقليل الاذية للام وروى عن امير المؤمنين (ع) اذا ماتت المرئنة وفي بطنها ولد يتحرك يشق بطنها ويخرج الولد وقال في المرئنة يموت في بطنها الولد فيخوف عليها قال لابس بان يدخل الرجل يده فيقطعه و يخرجها والاخبار في هذين الحكمين متظافرة والاعتبار العقلى كاف في اثبات هذا النحو من الاحكام لان حفظ النفوس من بديهيات الشرع والعقل ووجوبه وكذا تقليل الازياء واما خياطة البطن بعد الشق والاخراج فمقتضى احترام الميت وتغسيلها وتكفينها بسهولة من غير مثلة ولا فرق في الشق المذكور بين رجاء بقاء الولد بعد الخروج وعدم الرجاء لاطلاق الروايات وكلمات الاصحاب ولا يعتنى بخلاف من حكى الخلاف عنه من اهل الخلاف واما وجود القوابل وعدمها فكالرجاء وعدمه مع فرض اقتدارهن بالاخراج من غير شق لان بالشق يتوسل الى اخراج الولد وبعد امكان الاخراج من غير شق لا مجوز له لكونه هتكاً لها الا مع فرض موت الولد باخراجهن.

هذا مع اليقين بحيوة الولد في البطن اما مع عدم القطع بالحيوة.

قيل فالظاهر الحرمة محافظة على حرمة الميت ولما يفهم من التامل في اخبار المقام ولا يثمر استصحابها قبل موتها وان قلنا بوجوب الانتظار حتى يقطع بموته

لو كان حياً لعدم التلازم بين الأمرين انتهى.

ولك ان تقول ان شق بطن الميت مع احتمال كون الولد حياً لا يوجب هتك حرمة الميت لان انقاذ الولد من الموت مع كونه حياً من المهمات المانعة من تحقق الهتك وانقاذ الحي من الموت وان لم يكن من اليقينييات الا ان احتمالته يكفي في تجويز الشق وبعد الجواز يجب فالامر دائر بين احتمال حفظ الولد وعدم ترتب الاثر على الشق واستصحاب الحيوية يعطى الحكم بكونه حياً وليس الشق في الحرمة بمرتبة حرمة قتل النفس حتى يقال ان الاول يقيني والثاني مشكوك لان الاول مثله والثاني قتل ومن موارد تنجيز الاحتمال مورد حفظ النفس فاحتمال حفظ النفس منجز وشق البطن من مقدمات حفظ النفس.

وقول القائل ولما يفهم من التأمل في اخبار المقام ناظر الى ان في الاخبار ما يكشف عن حيوة الولد لان الحركة من كواشف الحيوية وفيه ان عمومات حفظ النفس كافية لايجاب الانقاذ الاحتمالي ولا حاجة الى التمسك بهذه الاخبار حتى يصح هذا القول مع ان رواية على بن يقطين مطلقة ليس فيها ما يكشف عن الحيوية كما مرت عليك و يؤيد ما بينا ما قيل بوجود الانتظار حتى يقطع بموته لو كان حياً لات وجوب الانتظار لاجل منعه عن القتل الاحتمالي وهو متحقق في منع الشق المنحصر بقاء الولد عليه فالمانع من الشق سعى في قتل الولد في قتل الولد مع حيوته وهذا معنى التلازم بين وجوب الانتظار وبين وجوب الشق والقول بالتلازم ناظر الى هذا المعنى .

والحاصل ان حفظ النفس في الشرع بمرتبة ينجز احتمالته فلو شك الرامي في كون مرماه الانسان او الجماد يجب عليه الفحص ولو عجز عن الفحص لا يجوز له الرمي وليس له اجراء اصل عدم كونه انساناً وليس هذا الا للاهتمام بالنفوس فبقاء الولد في بطن امه بعد الموت اهلاك له مع كونه حياً وليس لاحد الاعتذار بعدم القطع مع قيام الاحتمال .

ولو كان معاً حيين و خشى على كل منهما فيجب انتظار امر الله وقضائه وليس



في الشرع ترجيح احدهما ولا مسرح احدهما ولا مسرح للعقل كي يتشبه بالامور الاعتبارية ويستحب وضع الجنازة على الارض عند القبر هنية قبل الدفن روى عبدالله بن سنان في الصحيح عن ابي عبد الله السلام قال ينبغي ان يوضع الميت دون القبر هنية ثم داره"

وفي مرسله محمد بن عطية قال اذا اتيت باخيك الى القبر فلا تقدحه به ضعه اسفل من القبر بذراعين او ثلاثة حتى ياخذ اهبتة ثم ضعه في لحده

وفي رواية محمد بن عجلان قال سمعت صادقاً يصدق على الله يعني ابا عبدالله (ع) قال اذا جئت بالميت الى قبره فلا تقدحه بقبره ولكن ضعه دون قبره بذراعين او ثلاثة اذرع ودعه حتى يتاحب للقبر ولا تقدحه به .

وروى يونس قال حديث سمعته عن ابي الحسن موسى (ع) ما ذكرته وانا في بيت الاضاق على يقول اذا اتيت بالميت شفير قبره فامهله ساعة فانه ياخذ اهبتة للسؤال ودلالة هذه الاخبار على وضع الجنازة عند القبر هنية للتأهب واضحة لاخفاء فيها وزاد بعض الاصحاب وضع الميت على الارض قبل الانزال في القبر ونقله الى القبر تدريجاً بان يوضع على الارض ثم ينقل الى القبر ثلث دفعات والاخبار المذكورة لا تدل على الدفعات الا ان رئيس المحدثين (قده) قال في كتاب من لا يحضره الفقيه واذا حمل الميت الى قبره فلا يفاجأ به القبر لان القبر هو الا عظيمة ويتعوذ بالله تعالى من هول المطلع ويضعه قريب شفير القبر ويصبر عليه هنية ثم يقدمه قليلا ويصبر عليه هنية لياخذ اهبتة ثم يقدمه الى شفير القبر وقال المحدث العاملي في الوسائل بعد ذكر الروايات قال الصدوق (قده) .

وفي حديث آخر اذا اتيت بالميت فلا تقدح به القبر فان للمقبراهولا عظيمة وتعوذ من هول المطلع ولكن ضعه قرب شفير القبر واصبر عليه هنية ثم قدمه قليلا واصبر عليه لياخذ اهبتة ثم قدمه الى شفير القبر والظاهر ان ما في الفقيه من مقالته (قده) وليس برواية فما في الوسائل لعلة منقول من العلل.

وقال صاحب الجواهر عند شرح قول المحقق ثلث دفعات بادخال النقل الاول

السابق على وضعه قريب القبر فيها او يدعى فهم ذلك من الخبر المروى من العلل الذى هو مستند هذا الحكم ثم نقل الخبر ومن المعلوم ان ادخال النقل الاول السابق على وضعه بعيد فى الغاية ولكن الخبر المنقول من العلل وان كان مرسلًا يمكن التمسك به لاثبات استحباب الدفعات.

وقال صاحب المدارك عند شرح قول المحقق وان فى ثلث دفعات ظاهر العبارة ان النقل ثلثا بعد وصوله الى القبر فعلى هذا يكون انزاله اليه فى ثلث دفعات ثم ذكر كلام ابن بابويه (ره) فى من لا يحضره الفقيه مع اختلاف يسير ثم قال ونحوه قال الشيخ (ره) فى المبسوط والظاهر ان ذلك هو مراد المصنف (ره) كما صرح به فى المعتبر وان كانت العبارة قاصرة عن تادية المطلوب ثم نقل رواية عبدالله بن سنان الصحيحة ومرسلة محمد بن عطية ورواية محمد بن عجلان ثم قال ولا يخفى انتفاء دلالة هذه الروايات على ما ذكره الاصحاب بل انما تدل على استحباب وضعه دون القبر هنية ثم دفنه و بمضمونها افتى ابن الجنيد والمصنف فى المعتبر فى آخر كلامه وهو المعتمد وعدم دلالة الروايات على تكرار الوضع لاختفاء فيه واما مرسلة الصدوق العلل فلاضير فى التمسك بها لاثبات تكرار الوضع واستحبابه .

المنقولة عن ولا فرق بين الرجال و النساء فى اصل الوضع عند القبر وعدم المفاجات بالقبر لاطلاق الروايات وعدم ما يخصص احدهما بهذا الحكم واما مكان الوضع فيفرق النساء عن الرجال لان مكان وضع الرجال هو اسفل القبر اى من جانب الرجل ومكان وضع النساء ما يلى القبلة.

والفارق ما رواه محمد بن على بن الحسين فى الخصال باسناده عن الاعمش عن جعفر بن محمد علام فى حديث شرايع الدين قال والميت يسلم من قبل رجله سلا والمرئة تؤخذ بالعرض من قبل اللحد والقبور تربع ولا تسلم.

فظهر ان ما ورد أن لكل شيء باباً وباب القبر مما يلى الرجلين ليس لانزال المرئة فى القبر بل ما يلى الرجلين باب لانزال الرجل وخروج من يدخل فى القبر .

ودلت الرواية على ان انزال الرجل لابد وان يكون براسه لاسن العرض لا- يمكن من قبل الاسفل كما انها دلت على ان انزال المرثة من قبل القبلة ويؤخذ بالعرض.

## واما النازل في القبر

(واما النازل في القبر)

فالزوج اولى من غيره بالنسبة الى المرثة و يليه من كان يراها في حيوتها ففى رواية اسحق بن عمار عن أبي عبدالله قال الزوج احق با مرثته حتى يضعها في قبرها وفي رواية السكونى عن ابي عبدالله (ع) قال قال امير المؤمنين(ع) مضت السنة من رسول الله (ص) ان المرثة لا يدخل قبرها الا من كان يراها في حيوتها وليكن اولى الناس بها في مؤخرها لرواية زيد بن على عن آبائه عن امير المؤمنين (ع) قال يكون اولى الناس بالمرثة في مؤخرها.

وليكن اولى الناس بالرجل عند راسه لرواية محمد بن عجلان عن ابي عبدالله (ع) قال اذا وضعته فى لحده فليكن اولى الناس مما يلى راسه .

ويكره نزول الوالد في قبر ولده لانه من مظان غلبة الشيطان على الانسان و تبديل صبره بالجزع ولرواية على بن عبدالله قال سمعت ابا الحسن موسى (ع) قال في حديث لما قبض ابراهيم بن رسول الله (ص) قال يا على الا انزل فالحد ابني فنزل على (ع) فالحد ابراهيم فى لحده فقال الناس لا ينبغي لاحد ان ينزل في قبر ولده اذ لم يفعل رسول الله الا الله (ص) فقال لهم رسول الله (ص) يا ايها الناس انه ليس عليكم بحرام ان تنزلوا في قبور اولادكم ولكني لست آمن اذا حل احدكم الكفن عن ولده ان يلعب به الشيطان (لع) فيدخله عند ذلك من الجزع ما يحبط اجره ثم انصرف (ص).

وفي حسنة حفص بن البخترى عن ابي عبد الله لا قال يكره للرجل ان ينزل في قبر ولده والاخبار في هذا الباب فوق حد الاستفاضة.

ويكره الدخول في القبر مع النعلين او الخفين والعمامة والرداء والقلنسوة.

ويكشف عما قلناه رواية ابن أبي يعفور عن ابي عبدالله (ع) قال لا ينبغي لاحد

ان يدخل القبر في نعلين ولا خفين ولا عمامة ولا رداء ولا قلنسوة.

وروى على بن يقطين قال سمعت ابا الحسن اللا يقول لا تنزل في القبر عليك العمامة ولا القلنسوة ولا الحذاء ولا الطيلسان وحل ازراك و بذلك سنة رسول الله (ص) جرت و يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم و ليقراء فاتحة الكتاب والمعوذتين وقل هو الله احد وآية الكرسي وان قدر ان يحسر عن خده و يلصقه بالارض فليفعل وليشهد وليذكر ما يعلم حتى ينتهي الى صاحبه.

وفي رواية محفوظ الاسكاف عن ابي عبد الله (ع) قال اذا اردت ان تدفن الميت فليكن اعقل من ينزل في قبره عند راسه وليكشف خده الأيمن حتى يفضى به الى الارض و يدني فمه الى سمعه و يقول اسمع افهم ثلث مرات الله ربك و محمد نبيك والاسلام دينك وفلان امامك اسمع وافهم واعدها ثلث مرات هذا التلقين قوله (ع) اعقل من ينزل في قبره معناه الاقرب والاولى ولذا يلقن الميت وقوله (ع) ويكشف عن خده الأيمن يدل على ان الاضجاع لابد وان يكون بميا من الميت كما هو المشهور بل المجمع عليه بل ضروري المذهب.

ويظهر من حسنة زرارة استحباب قراءة آية الكرسي وضرب اليد على منكبه الايمن وتلقينه ربوبية الرب ويكون الاسلام ديناً له وكون محمد (ص) نبيا له وامامة على وتسمية امام زمانه قال اذا وضعت الميت في لحده قرات آية الكرسي واضرب يدك على منكبه الايمن ثم قل يا فلان قد رضيت بالله رباً وبالاسلام ديناً و بمحمد (ص) نبياً وبعلي (ع) اماماً وسم امام زمانه .

وفي حسنة محمد بن مسلم عن احدهما (ع) المقال اذا وضع الميت في لحده فقل بسم وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله عبدك و ابن عبدك نزل بك وانت خير منزول به اللهم افسح له في قبره والحقه بنبيه اللهم انا لا- نعم منه الاخيرا وانت اعلم به فاذا وضعت عليه اللبن فقل اللهم صل وحدته و آنس وحشته و اسكن اليه من رحمتك رحمة تغنيه عن رحمة من سواك فاذا خرجت من قبره فقل انا لله وانا اليه راجعون والحمد لله رب العالمين اللهم ارفع درجاته في اعلى عليين واخلف على

عقبه في الغابرين يارب العالمين .

والاخبار في هذا الباب كثيرة وفي ما ذكرناه كفاية.

ولا اشكال في عدم استناد زرارة قوله الى معصوم لان زرارة ممن لا يقول من عند نفسه ولا يقول من احد سوى المعصوم سلام الله عليه فالمطلوب عند الدفن الاستغفار والدعاء للميت والاسترجاع والحمد لله وتلقين الميت اصول مذهبه.

ويستحب ان يخرج من القبر من قبل الرجلين لرواية السكوني عن ابي عبد الله قال من دخل القبر فلا يخرج الا من قبل الرجلين و مرفوعة سهل بن زياد قال يدخل الرجل القبر من حيث شاء ولا يخرج الا من قبل رجله قال الكليني رضوان الله عليه وفي رواية اخرى قال قال رسول الله ان لكل بيت باباً وان باب القبر من قبل الرجلين .

وامر وحدة النازل في القبر وتعدده راجع الى ولي الميت الصحيحة زرارة حيث سئل أبا عبد الله عن القبركم يدخله قال ذاك الى الولي ان شاء ادخل وتراً وان شاء شفعا والظاهر ان المراد بالوتر هو الواحد وبالشفع هو الاثنان لا ازيد من هذا .

ويظهر من صحيحة ابي مريم الانصاري جواز دخول ازيد من اثنين لانه قال سمعت ابا جعفر (ع) يقول كفن رسول الله (ص) الى ان قال ثم دخل على اللا القبر فوضعه على يديه وادخل الفضل بن العباس فقال رجل من الانصار من بني الخيلا يقال له اوس بن خولى انشدكم الله ان يعطوا حقنا فقال له على (ع) ادخل فدخل معها (الحديث).

ويستحب توسيع اللحد بما لم يصادم راس الميت سقفه ليتمكن له الجلوس ولقوله (ع) في مرسله ابن ابي عمير واما اللحد فيقدر ما يمكن فيه الجلوس ولقول الرضا (ع) مخاطباً الى ابي الصلت الهروي سيحفر لي في هذا الموضع فتامرهم ان يحفروا لي سبع مراقى الى اسفل و ان يشق لي ضريحة فان ابوا الا ان يلحدوا فتامرهم ان يجعلوا اللحد ذراعين وشبراً فان الله سيوسعها ما يشاء.

ويظهر من هذا الخبر جواز شق الضريح دون المحمد وتدل ايضاً على الجواز ما رواه اسماعيل بن همام عن ابي الحسن الرضا (ع) قال قال ابو جعفر (ع) اذا انامت فاحفروا لي وشقوا لي فان قيل لكم ان رسول صلى الله عليه وآله لحد لـه فقد صدقوا.

وفي رواية الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال ان ابي كتب في وصيته الى ابي ان قال وشققت له الأرض من اجل انه كان بادناً و من مستحبات دخول القبر حل الازرار لقول ابي عبد الله (ع) لا تنزل القبر وعليك العمامة ولا القلنسوة ولا رداء ولا حذاء وحلل ازرارك .

واما رواية محمد بن اسماعيل بن بزيع قال رايت ابا الحسن (ع) دخل القبر ولم يحل ازراره فيحمل على النقية لان الامام (ع) لا يترك المستحب من دون مانع ويمكن ان يكون له (ع) مانع آخر سوى التقية .

ويستحب حل عقد الكفن لرواية ابي حمزة قال قلت لاحدهما (ع) يحل عقد كفن الميت قال (ع) نعم وبرز وجهه وفي مقطوعة ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن عقد كفن الميت فقال اذا ادخلته القبر فحلها ويقرب من ذلك رواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله .

عن

ويستحب ان يجعل للميت وسادة من تراب وجعل المدرة خلف ظهره منعاً عن الاستلقاء روى محمد بن علي بن الحسين باسناده عن سالم بن مكرم عن ابي عبد الله (ع) انه قال يجعل له وسادة من تراب ويجعل خلف ظهره مدرة لئلا يستلقى ويحل عقد كفته كلها ويكشف عن وجهه ثم يدعى له وفي مرسله ابن ابي عمير عن ابي عبد الله (ع) يشق الكفن من عند راس الميت اذا ادخل قبره ولعل المراد من الشق حل عقد الكفن وحمل العلامة وغيره على تعذر الحل .

ويجوز ان يفرش القبر بالساج او بالثوب عند الاحتياج لما روى الكليني رضوان الله عليه باسناده عن علي بن محمد القاساني انه قال كتب علي بن بلال الى ابي الحسن (ع) انه ربما مات الميت عندنا وتكون الارض ندية فتفرش القبر

بالساج او نطبق عليه فهل يجوز ذلك فكتب ذلك جائز وعن يحيى بن ابي العلا عن ابي عبدالله (ع) قال القى شقران مولى رسول الله (ص) في قبره القطيفة.

ومما قيل باستحبابه وضع شيء من تربة ابي عبدالله الحسين (ع) مع الميت في قبره ويكفي في اثبات هذا الاستحباب كونها مما يتبرك بها وكونها امانا من كل خوف كما في بعض الاخبار وصحيحة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري قال كتبت الى الفقيه اسئله عن طين القبر يوضع مع الميت في قبره هل يجوز ذلك ام لا فاجاب لوقرات التوقيع ومنه نسخت يوضع مع الميت في قبره ويخلط بحنوطه انشاء الله تعالى.

وروى في المنتهى وغيره على ما في الجواهر من ان امرئة كانت تزني فتضع اولادها فتحرقهم بالنار خوفاً من اهلها ولم يعلم بها غير امها فلما ماتت دفنت وانكشفت التراب عنها ولم تقبلها الارض ونقلت عن ذلك الموضع الى غيره فجرى لها ذلك فجاء اهلها الى الصادق (ع) وحكوا له القصة فقال لامها فما كانت تصنع هذه في حيوتها من المعاصي فاخبرته بباطن امرها فقال الصادق (ع) ان الارض لا تقبل هذه لانها كانت تعذب خلق الله بعذاب الله اجعلوا في قبرها شيئاً من تربة الحسين (ع) ففعل ذلك فسترها الله تعالى قال في المدارك قال الشيخ نجيب الدين (ره) في درسه يصلح ان يكون هذا مستمسكا حكام في الذكر وفيه ما فيه.

فالشيخ نجيب الدين رحمه الله لما وقف بهذا التأثير الغريب من التربة الحسينية رجا ان تكون وضعه في قبر الميت مفيدا بحاله فحكم بصلاحيه هذا الخبر مستمسكا للاستحباب واما صاحب المدارك (قده) راي عدم الارتباط بين الرواية وبين الاستحباب لان مولانا الصادق امر بجعل شيء منها في قبرها لرفع تلك الفضيحة واما استحباب جعلها في قبر الاموات من الاحكام التي يتوقف ثبوتها على دلالة وهذه القضية لاتدل على الاستحباب.

ومن المستحبات في الدفن شرج اللبن وهوان ينضده بالطين على وجه يمنع وصول التراب اليه .

انظر الى موقفة اسحق بن عمار تهتدى الى بابينا قال سمعت ابا عبد الله (ع) يقول اذا نزلت في قبر فقل بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله (ص) ثم سل الميت سلا فاذا وضعته في قبره فحل عقدته وقل اللهم يارب عبدك وابن عبدك نزل بك وانت خير منزل به اللهم ان كان محسنا فزد في احسانه وان كان مسيئاً فتجاوز عنه بنبيه محمد (ص) وصالح شيعته واهدنا واياهم على صراط مستقيم اللهم عفوك عفوك ثم تضع يدك اليسرى على عضده الايسر وتحركه تحريكا شديدا ثم تقول يا فلان بن فلان اذا سئلت فقل الله ربي ومحمد (ص) نبي والاسلام ديني والقرآن كتابي وعلى (ع) امامي حتى تسوق الاثمة ثم تعيد عليه القول ثم تقول افهمت يا فلان فقال (ع) فانه واله يجيب ويقول نعم ثم تقول ثبتك الله بالقول الثابت وهداك الله الى صراط مستقيم عرف الله بينك وبين اوليائك في مستقر من رحمته ثم تقول اللهم جاف الارض عن جنبه واصعد بروحه اليك ولقنه منك برهاناً اللهم عفوك عفوك ثم تضع الطين واللبن فما دمت تضع اللبنة والطين تقول اللهم صل وحدته وآنس وحشته وآمن روحته واسكن اليه من رحمتك رحمة تغنيه بها عن رحمة من سواك فانما رحمتك للظالمين ثم تخرج من القبر وتقول انا لله وانا اليه راجعون اللهم ارفع درجاته في اعلا عليين واخلف على عقبه في الغابرين وعندك تحسبه يارب العالمين.

ويظهر من هذه الموقفة استحباب تحريك الميت بالحركة الشديدة والاسترجاع عند الخروج واستيفاء الأثمة باجمعهم (ع) واعادة القول عليه.

وفي حسنة ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) واذا وضعته في اللحد فضع فمك الله على اذنه وقل الله ربك والاسلام دينك ومحمد (ص) نبيك والقرآن كتابك وعلى ر دوستان امامك ولاضير في اختلاف الفاظ الروايات لان معانيها متقاربة والمقصود تلقين الميت بما يهمه وفي رواية ان النبي (ص) لحد رجلا فرأى فرحة فسواها بيده (ص) ثم قال (ص) اذا عمل احدكم عملا فليتقن والاخبار المذكورة مع الاخبار الواردة في مسائلة القبر ما فوق حد التواتر فكم قد ضل من انكر السؤال في القبر عن البدن وهو يرى هذه الاخبار واخبار المسائلة في القبر ودلالة الكتاب عليه قال



الله تبارك وتعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتاً واحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون وقال في سورة المؤمن قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل.

ولا يضر الميت تبديل اللبن بالأجر لصحيحة ابان بن تغلب قال سمعت ابا عبدالله (ع) يقول جعل على صلوات الله عليه على قبر النبي (ص) لبناً فقلت ارايت ان جعل الرجل عليه أجراً هل يضر الميت قال (ع) لا ويستفاد منها الجواز .

وبعد اختتام امر اللحد وخروج المتصدى يهيل الحاضرون عليه التراب ونعنى بالاهالة الحثا ويستحب ان يدعوله عند الاشتغال بالاهالة والروايات في هذا الباب كثيرة .

منها حسنة داود بن نعمان عن ابي الحسن (ع) قال سمعت ابا الحسن (ع) يقول ما شاء الله لا ماشاء الناس فلما انتهى الى القبر تنحى فجلس فلما ادخل الميت لحدده قام الله فحشى عليه التراب بيده .

ومنها صحيحة عمر بن اذينة قال رايت ابا عبدالله يطرح التراب على الميت و يمسكه ساعة في يده ثم يطرحه ولا يزيد على ثلاثة اكف قال فسئلته عن ذلك فقال كنت اقول ايماناً بك وتصديقاً ببعثك هذا ما وعد الله ورسوله (ص) الى

قوله تسليماً هكذا كان يفعل رسول الله (ص) وبه جرت السنة ورواية السكوني تقرب واله وستار من رواية ابن اذينة وقال في اخره وقال امير المؤمنين صلوات الله عليه سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول من حنا على ميت وقال هذا القول اعطاء الله بكل ذرة حسنة.

منها رواية محمد بن سلم المقطوعة قال كنت مع ابي جعفر (ع) في جنازة رجل من اصحابنا فلما دفنوه قام الى قبره فحشى عليه مما يلي راسه ثلثاً بكفه ثم بسط كفه على القبر ثم قال اللهم جاف الأرض عن جنبيه واصعد اليك روحه ولقه منك رضوانا واسكن قبره من رحمتك ما تغنيه عن رحمة من سواك ثم مضى.

ويظهر من اختلاف الروايات في كيفية الدعاء ان المطلوب هو الدعاء على الميت

بما يفيد من دون اعتبار الفاظ مخصوصة.

ويكره لاب الميت وذو قرابته طرح التراب لاستلزامه مساواة القلب الموجب للبعد من ربه تدل عليه موثقة عبيد بن زرارة قال مات لبعض اصحاب ابي عبد الله وولد فحضر ابو عبد الله العلا فلما الحد تقدم ابوه فطرح عليه التراب فاخذ ابو عبد الله بكفيه وقال لا تطرح عليه التراب و من كان منه ذارحم فلا يطرح عليه التراب فان رسول الله لا نهى ان يطرح الوالد وذورحم على ميته التراب فقلنا يابن رسول الله اتنهانا عن هذا وحده فقال انها كم ان تطرحوا التراب على ذوى ارحامكم فان ذلك يورث القسوة في القلب ومن قسى قلبه بعد من ربه ولا تنافى هذه الكراهة رجوع امر التجهيز الى اولى الناس بالميت كما بينا سابقا لما عرفت هناك من ان رجوع الامر اليه لا يستلزم مباشرته بالعمل فمعنى الرجوع تحقق العمل من قبله ولو بامر الغير .

ويرتفع الكراهة من ذوى الارحام مع فقد غيرهم والله الرؤف يمنع من تأثيره الذاتى لامره تعالى بالتجهيز وانحصار المجهز في ذوى الارحام .

وبعد انقضاء امر الحثا يربع ا يربع القبر ويرش عليه الماء ويرفع من الارض اربع اصابع اما التريبع فقد مر عليك قول مولانا الصادق الله في رواية اعمش والقبور تربع ولا تسنم.

وفي مرسله الحسن بن وليد عن ابي عبد الله قال قلت لاي علة يربع القبر قال لعلمة البيت لانه نزل تربعاً.

وروى الكليني (قده) في الكافي عن قدامة بن زائدة قال سمعت ابا جعفر (ع) يقول ان رسول الله سل ابراهيم ابنه سلا وربع قبره .

ويعرف من رواية اعمش كراهة التسنيم بل حرمة لانه بدعة و كل بدعة ضلالة.

وروى حماد بن عثمان ابي عبد الله له في الحسن قال ان ابي قال لى ذات يوم فى مرضه يا بنى ادخل اناساً من قريش من اهل المدينة حتى اشهدهم قال فادخلت

عليه اناساً منهم فقال يا جعفر (ع) اذا انا مت فغسلنى و كفى و ارفع قبرى اربع اصابع و رشه بالماء فلما خرجوا قلت يا ابى لو امرتني بهذا صنعت ولم ترد ان ادخل عليك قوما تشهدهم فقال يا بنى اردت ان لا تنازع وهذه الرواية تدل على استحباب رفع القبر اربع اصابع و رشه بالماء و حيث ان رفع القبر اربع اصابع مناف للتسنيم لانه يحتاج الى ارتفاع ازيد من اربع اصابع وكان من شعار العامة تسنيم القبر اشهد ابو جعفر (ع) حتى لا ينازع احد منهم ابنه في ترك التسنيم ويمكن ان يكون الاشهاد لرشه بالماء او كليهما و اما رفع القبر من الارض مقدار اربع اصابع فيدل عليه روايات فقى موثقة سماعة عن أبي عبد الله العلا قال يستحب ان يدخل معه في قبره جريدة رطبة و يرفع قبره من الأرض قدر اربع اصابع مضمومة و ينضح عليه الماء و يخلى عنه و في هذه الرواية استحباب نضح الماء ايضا .

و في رواية الحلبي عن ابى عبد الله قال ان ابى امرني ان ارفع القبر اربع اصابع مفرجات و ذكر ان الرش بالماء حسن و لا منافات بينها وبين رواية حماد لان رواية حماد مطلقة وهذه الرواية مقيدة بتفريج الاصابع و لا تنافي بين المطلق و المقيد و في رواية عمر بن واقد عن ابى الحسن موسى بن جعفر (ع) و لا ترفعوا قبرى فوق اربع اصابع مفرجات و هى كرواية الحلبي .

و اما التنافي بين هاتين الروايتين و بين رواية سماعة بتقييد انفراج الاصابع فيهما و انفراجها فيها فلاجل استحباب رفع القبر مقدار اربع اصابع مضمومة و كراهه رفعه ازيد من اربع اصابع مفرجة و لذا قال ابو الحسن (ع) و لا ترفعوا قبرى فوق اربع اصابع مفرجات فنهى (ع) عن الزائد عن هذا المقدار .

و اما ما روى أن قبر رسول الله (ص) رفع شبراً من الارض فيمكن ان يكون ارتفاع الشبر مختصاً بها فلا ينافي رواية الاصابع .

و في رواية اخرى رفع من الارض قدر شبر و اربع اصابع و يحتمل حذف الهمزة و كون متن الرواية او اربع اصابع و على كل حال لا تعارضان روايات الاصابع مع ان رواية عقبة بن بشير عن أبي جعفر تعارض رواية الشبر لانه (ع) قال قال

النبي (ص) لعلي (ع) يا على ادفنى فى هذا المكان وارفع قبرى من الارض اربع اصابع ورش عليه من الماء ونهى مولانا الكاظم عن ازدياد الارتفاع عن اربع اصابع مفرجات يكفي للمقول بالكراهة.

واما كيفية الرش على القبر ان يستقبل القبلة ويبدء من عند الراس الى عند الرجل ثم تدور على القبر من الجانب الاخر ثم يرش على وسط القبر لرواية موسى بن اكيل النميرى عن أبي عبد الله (ع) قال السنة في رش الماء ان تستقبل القبلة وتباء من عند الراس الى عند الرجل ثم تدور على القبر من الجانب الاخر ثم يرش على وسط القبر فكذلك السنة.

واما تأثير الرش هو تجافى العذاب عن الميت مادام الندى فى التراب المرسله ابن ابى عمير عن ابى عبد الله (ع) في رش الماء قال يتجافى عنه العذاب مادام الندى فى التراب.

وما يعرف من رواية الكشى فى كتاب الرجال على ما فى الوسائل استحباب تكرار الرش على القبر اربعين يوماً او اربعين شهراً فى كل يوم مرة ففى ذلك الكتاب عن على بن الحسن عن محمد بن الوليد ان صاحب المقبرة سأله عن قبر يونس بن يعقوب وقال من صاحب هذا القبر فان ابا الحسن على بن موسى (ع) امرنى ان ارش قبره اربعين شهراً او اربعين يوماً فى كل يوم مرة ولا مانع من العمل بهذه الرواية لعدم ما يمنع عنه وعدم ورود معارض له

واما استحباب وضع اليد على القبر بعد النضح عند الراس مستقبلاً القبلة وتقريح الاصابع وغمز الكف فمقتضى اطلاق صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) ثبوته لعموم من حضر بعد الحثا قال واذا حتى عليه التراب وسوى قبره فضع كفك على قبره عند راسه وفرج اصابعك واغمز كمالك عليه بعد ما ينضح بالماء وليس في هذه الرواية تخصيصاً ببعض الحاضرين واما موثقة اسحق بن عمار عن ابى الحسن (ع) تخصيص بمن لم يحضر الصلوة على الميت قال قلت لابي الحسن الاول (ع) ان اصحابنا يصنعون شيئاً اذا حضر والجنائز ودفن الميت لم يرجعوا حتى يمسحوا ايديهم

على القبر افسنة ذلك ام بدعة فقال (ع) ذلك واجب على من لم يحضر الصلوة عليه و يقرب من هذه الرواية ما روى محمد بن اسحق قال قلت لابي الحسن الرضا (ع) شيء يصنعه الناس عندنا يضعون ايديهم على القبر اذا دفن الميت قال انما ذلك لمن لم يدرك الصلوة عليه فاما من ادرك الصلوة عليه فلا.

وتقييد المطلق امر شايع فى الاخبار لا ينكر الا ان فى متن رواية اسحق بن عمار اضطراب فان توصيف ابي الحسن بالاول ما كان شايعا فى زمان حيوته (ع) وفي سندها ضعف ولا تقاوم تقييد الصحيحة وكذا رواية محمد بن اسحق وقال بعض المحدثين فى الجمع بينها وبينها بتاكيد الاستحباب مع عدم حضور الصلوة وعدم تاكده معه مع ان فى رواية محمد بن اسحق النهى مع ادراك الصلوة وفي رواية اسحق اعراض عن جواب ما سئل السائل بالنسبة الى من لم يدرك الصلوة فالعمل باطلاق الصحيحة اولى من التقييد بهما.

واما ما روى زرارة فى الصحيح او الحسن عن ابي جعفر (ع) قال كان رسول الله (ص) يصنع بمن مات من بنى هاشم خاصة شيئاً لا يصنعه باحد من المسلمين كان اذا صلى على الهاشمى ونضح قبره بالماء وضع رسول الله (ص) كفه على القبر حتى يرى اصابعه فى الطين فكان الغريب يقدم أو المسافر من اهل المدينة فيرى القبر الجديد عليه اثر كف رسول الله (ص) فيقول من مات من آل محمد (ص) فيحمل وجوها كثيرة من تخصيص بنى هاشم بهذه العلامة واختصاص الرسول (ص) و يكون صاحب القبر تحت ولايته (ص) وكون الحكم عاماً فى الاولياء وكون من فعل بقبورهم صاحب مزية من المزايا وغيرها من الوجوه.

والظاهر ان هذا لحكم مخصوص بالنبي الله لان الائمة بعده (ع) لم يسمع ولم ينقل منهم هذا العمل ولو كان استحبابه عاماً لم يتركوا .

ويستحب التلقين الثالث من الولي بعد انصراف الناس عن القبر .

روى جابر بن يزيد عن ابي جعفر (ع) قال يا على احذكم اذا دفن ميته وسوى عليه و انصرف عن قبره ان يتخلف عند قبره ثم يقول يا فلان بن فلان هل

انت على العهد الذي عهدناك به من شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله (ص) وان عليا امير المؤمنين ع امامك وفلان وفلان حتى ياتي على آخر هم فانه اذا فعل ذلك قال احد الملكين لصاحبه قد كفينا الوصول اليه و مسئلتنا اياه فانه قد لقن فينصر فان عنه ولا يدخلان عليه.

وفي رواية يحيى بن عبدالله وضع الفم عند راسه و النداء باعلى صوته قال سمعت ابا عبد الله (ع) يقول ما على اهل الميت منكم ان يدروا عن ميتهم لقاء منكر ونكير قال قلت كيف تصنع قال اذا فرد الميت فليتحلف عنده اولى الناس به فيضع فمه عند راسه ثم ينادى باعلى صوته يا فلان بن فلان او يا فلانة بنت فلان هل انت على العهد الذي فارقنا عليه من شهادة ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمداً عبده ورسوله سيد النبيين (ص) وان عليا امير المؤمنين سيد الوصيين وان ما جاء به محمد حق وان الموت حق والبعث حق وان الساعة آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من فى القبور قال فيقول منكر لنكير انصرف بنا عن هذا فقد لقن حجته و يظهر من هاتين الروايتين ان التلقين يوجب ترك سؤال الملكين وانصرافهما عن الميت وما يؤثر هذا الاثر فيتأكد استحبابه ويقرب بالوجوب .

و يظهر من مرسله ابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله (ع) المروية في العمل على ما فى الوسائل قال ينبغي ان يتخلف عند قبر الميت اولى الناس به بعد انصراف عنه ويقبض على التراب بكفيه ويلقنه برفيع صوته فاذا فعل ذلك كفى الميت المسئلة في قبره.

ويكره ان يوضع على القبر من غير ترابه لا ه ثقل على الميت ولما روى السكوني عن ابي عبد الله (ع) ان النبي (ص) ما نهى ان يزداد على القبر تراب لم يخرج منه وعن ابي عبد الله (ع) قال لا تطينوا القبر من غير طينه.

ومرسلة صدوق قال قال الصادق ع كل ما جعل على القبر غير تراب القبر فهو ثقل على الميت.

وروى اصبح بن نباته عن امير المؤمنين صلوات الله عليه قال من حدد قبراً

او مثل مثالا فقد خرج من الاسلام ورواها الصدوق مرسلًا فنقل عن الصنفار انه روى بالجيم وفسر بانه لا يجوز تجديد القبر ولا تطيين جميعه بعد مرور الايام وبعد ما طين ولكن اذا مات ميت وطين قبره فجانز ان يرم سائر القبور.

ونقل عن سعد بن عبدالله انه روى حدد بالحاء المهملة يعنى به من تسنم وعن البرقي انه روى من حدث قبرا بالجيم والثاء ويمكن ان يكون معناه من جعل قبر انسان قبرا لغيره لان معنى الحدث هو القبر .

وقال الصدوق بعد نقل هذه الاقوال في الفقيه و الذي اذهب اليه انه جدد بالجيم ومعناه نبش قبراً لان من نبش قبراً جده واحوج إلى تجديده وقد جعله جديداً محفوراً واقوال ان التجديد على المعنى الذي ذهب اليه محمد بن الحسن الصنفار والتحديد بالحاء غير المعجمة الذي ذهب اليه سعد بن عبدالله و الذي قاله البرقي من انه حدث كله داخل في معنى الحديث فان من خالف الامام في التجديد والتسنيم والنبش و استحله شيئاً من ذلك فقد خرج من الاسلام وقولى في ذلك قول ائمتي صلوات الله عليهم فان اصبحت فمن الله على السنتهم وان اخطات فمن عند نفسي انتهى كلامه رفع مقامه .

وقال الشيخ في التهذيب بعد نقل الاقوال المذكور وكان شيخنا محمد بن محمد بن النعمان رحمه الله يقول ان الخبر بالخاء والدالين وذلك ماخوذ من قوله تعالى قتل اصحاب الاخدود والخد هو الشق يقال خددت الارض خدأً أى شققتها وعلى هذه الروايات يكون النهى تناول شق القبر اما ليدفن فيه او على جهة النبش على ما ذهب اليه محمد بن على وكل ما ذكرناه من الروايات و المعانى محتمل والله اعلم بالمراد والذي صدر الخبر عنه عليه انتهى كلامه رضى الله عنه ومقتضى النظر الدقيق ان الانسب ، الاقرب هو ما ذهب اليه سعد بن عبدالله فانظر الى رواية السكونى عن ابي عبدالله (ع) قال قال امير المؤمنين (ع) بعثني رسول الله (ص) فقال لا تدع صورة الامحوتها ولا قبرا الا سويته ولا كلبا الا قتلته تصدق بكون التحديد انسب لان التسوية تقابل التسنيم الذي هو التحديد.

و اما التجديد بالجيم والتفسير بالنبش فبعيد عن الذهن و النبش اوضح من التجديد واما التجديد مع تفسير الصفار يساوق التفسير بالنبش فبعيد عن الذهن مثله.

و اما ما ذهب اليه البرقي قلنا في ظاهر اللفظ و ان صح كان حديث آخر ولا دليل على التصحيف مع ان تصحيف الدال بالثاء غريب في الغاية.

و اما ما ذهب اليه المفيد فهو عبارة أخرى عن النبش ان فسر بالشق واما الاخذود فمعناه الحفرة ولا ينظر الى الشق وكيف كان فكل ما صدر من هولاء الاعلام صحيح في غاية الصحة من غير ان يكون معنى لهذا الخبر لان هذا الخبر موافق لقول الرسول لا تدع صورة الا محوتها ولا قبراً الا سويته و التسوية تقابل التجديد والتسينيم .

ولو وقع مسلم في بئر ومات فيها فان امكن اخراجه منها يخرج و يغسل و يكفن و يصلى عليه و يدفن وان لم يمكن اخراجه منها تعطل البئر وتجعل قبراً للمسلم لرواية العلاء بن سيابة عن أبي عبد الله (ع) في بئر مخرج فوقع فيه فمات فيه فلم يمكن اخراجه من البئر ايتوضى في تلك البئر قال لا يتوضى فيه تعطل و تجعل قبراً وان امكن اخراجه اخرج و غسل و دفن قال رسول الله (ص) حرمة المرء المسلم ميتاً كحرمة وهو حي سواء و يستحب الترحم على الميت بعد تسوية القبر ففي موثقة سماعة عن ابي عبد الله (ع) اذا سويت عليه التراب فقل اللهم جاف الارض الله عن جنبيه واصعد روحه الى ارواح المؤمنين في عليين والحقه بالصالحين وفي مقطوعة محمد بن سلم قال كنت مع ابي جعفر (ع) في جنازة رجل من اصحابنا فلما ان دفنوه قام الى قبره محنا التراب عليه مما يلي راسه ثلثا بكفه ثم بسط كفه على القبر ثم قال اللهم جاف الارض عن جنبيه واصعد اليك روحه ولقه منك رضواناً واسكن قبره من رحمتك ما تغنيه به عن رحمة من سواك.

ثم ويجوز وضع الحصبا واللوح على القبر وكتابة اسم الميت عليه لمرسلة ابان عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله (ع) قال قبر رسول الله محصب حصباء حمراء و رواية يونس بن يعقوب قال لما رجع ابوالحسن موسى (ع) من بغداد ومضى الى



المدينة ماتت له ابنة بفيد فدفنها وامن بعض مواليه ان يجصص قبرها و يكتب على لوح اسمها ويجعله في القبر .

وروى الصدوق (قده) في اكمال الدين باسناده عن جارية لابي محمد (ص) ان ام المهدي ماتت في حيوة ابي محمد (ص) وعلى قبرها لوح مكتوب عليه هذا قبرام محمد (ص) و سيجيء رواية على بن جعفر وغيره عن ابي الحسن (ع) السلام عدم صلاحية تجصيص القبر ولعل امره (ع) بعض مواليه بتخصيص قبر ابنته كان لمصلحة مقتضية مجوزة له في ذلك المكان اوذلك الزمان اوكان التجصيص لنصب اللوح على القبر فان الامام (ع) لا يامر بالمكروه فحمل رواية يونس على الجواز ورواية على بن جعفر على الكراهة ليس على ما ينبغي .

ويكره البناء على القبور لرواية على بن جعفر قال سئلت ابا الحسن موسى اللا عن البناء على القبر والجلوس عليه هل يصلح قال لا يصلح البناء عليه ولا الجلوس ولا تجصيصه ولا تطينه فترى ان الامام (ع) نفى الصلاحية عن التجصيص والتطين مع كون السؤال عن البناء والجلوس .

وفي رواية يونس بن ظبيان عن ابي عبد الله (ع) قال نهى رسول الله (ص) ان يصلى على قبر او يقعد عليه او يبني عليه فتدل على كراهة الصلوة عليه و القعود عليه والبناء .

وفي حديث المناهي نهى رسول الله (ص) ان يجصص المقابر وفي مرفوعة القاسم بن عبيد عن النبي (ص) أنه نهى عن تقصيص القبور قال وهو التجصيص وفي را الدوسر القعود على القبر نوع اهانة على الميت فلا يبعد عدم جوازه ويرتفع كراهة التجصيص والتطين اذا انحصر حفظ الميت عليهما و يظهر من رواية جراح المدائني عن ابي عبد الله (ع) عدم جواز البناء على القبور وتصوير سقوف البيوت حيث قال لا تبناوا على القبور ولا تصوروا سقوف البيوت فان رسول الله (ص) كره ذلك فان الكراهة واله وستة في اصطلاح الفقهاء رضوان الله عليهم هو المنع من غير عقاب على الفعل فمعناه اولوية الترك لا الوجوب واما كراهة رسول الله (ص) دليل على وحدة مفادها

المعنى المصطلح فان لفظ الكراهة بحسب اصل اللغة يفيد المنع من الفعل ووجوب الترك فهو يساوق لفظ الحرمة.

فان انكاره يقابل المرتد وقوله تعالى ايجب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه يهدينا الى ما هو الحق فتصدق بان الكاره لايرضى بالعمل بالمكروه ولا يعمل به .

واما التعزية فهو من المحسنات العقلية التي قررها الشرع وجاء في الكتاب با بلغ بيان واوفاه ففي سورة البقرة يا ايها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلوة ان الله مع الصابرين ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات وبشر الصابرين الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة اولئك هم المهتدون

خمس آيات وفيها من انواع التعزية واقسام التسلية فإى الم يبقى للصابرين بعد علمهم بان الله و اى حزن يبقى لهم بعد ما وردت البشارة من الله الرؤف بعد الاسترجاع بل كيف يمكن بقاء الهم والغم للمصاب بعد اطلاعه بان عليه صلوات من ربه ورحمة و ان الله نسب الاهتداء اليه فلا يتصور تعزية فوق ما عزاه الله الا- انها تحصل بكل ما يوجب تسكين اضطراب المصاب وتقليل همه وغمه حتى اراءة نفسه المصاحب المصيبة القول (ع) كفاك من التعزية ان يراك صاحب المصيبة.

وافضل اقسام التعزية تذكره المصاب المصائب الواردة على ساداتنا وموالينا من النبي (ص) و الائمة (ع) لان كل مصيبة صغيرة اذا لوحظت مع المصيبات الواردة عليهم الله فكل من تذكر ما ورد على اهل بيت النبي (ص) بارتحاله عن هذه النشأة الدنية وما ورد على امير المؤمنين والحسن والحسين (ع) بفجائهم برحلة سيدة نساء العالمين بعد النبي صلى الله عليهما وعلى اولاد على بفقده (ع) يصغر المصيبة الواردة عليه اى مصيبة كانت ولو فرض بقاء شيء من الألام يتذكر ما ورد على الحسين سيما الحسين صلى الله عليهما .

ومما يوجب تسكين القلب ورفع الهموم الدعاء له بالخلف ان كان اصاب بالولد والاجر الجزيل والثواب الجميل واثمتنا (ع) كانوا يعززون اصحابهم بما يرون تأثيره بصاحب المصيبة ويحثون بالتعزية ويثبتون لها الاجر والثواب ففي رواية السكوني عن ابي عبد الله عن آبائه (ع) قال قال رسول الله (ص) من عزى حزينا كسى في الموقف حلة يجربها وفي رواية وهب عن ابي عبد الله (ع) قال قال رسول الله (ص) من عزى مصاباً كان له مثل أجره من دون ان ينقص من أجر المصاب شيء.

وروى محمد بن علي بن الحسين قال قال رسول الله التعزية تورث الجنة وفي ثواب الاعمال باسناده عن السكوني عن جعفر بن محمد الصادق (ع) عن ابيه عن آبائه (ع) قال قال رسول الله التعزية تورث الجنة وفي المقنع عن ابي عبد الله (ع) قال من عزى مؤمناً كسى في الموقف حلة يجربها والاخبار في هذا الباب كثيرة.

وكلما اشتدت الحزن والكتابة يتفاضل التعزية والتسلية روى ابو الجارود عن ابي جعفر (ع) قال كان فيما ناجى به موسى على نبينا وعلى نبينا وآله (ع) وربه ربه قال يارب ما لمن عزى الثكلى قال اظله في ظل يوم لا ظل الا ظلمي وفي قوله عز وجل اظله الى عظم شان من عزى الثكلى وروى في ثواب الاعمال ايضا ثم ان هذا العمل يحسن في كل وقت من الاوقات قبل الدفن وبعده لان اصل التعزية الرفع الحزن والهم عن المصاب وهما حاصلان له قبل الدفن وبعده.

روى هشام بن الحكم في الصحيح قال رايت موسى بن جعفر (ع) يعزى قبل الدفن وبعده الا ان بعد الدفن يتأكد استحباب التعزية بمثابة يعبر عنه بالوجوب ففي مرسله ابن ابي عمير عن مولانا الصادق (ع) قال التعزية لاهل المصيبة بعد ما يدفن وفي مرسله الصدوق التعزية الواجبة بعد الدفن وكذا في مرسله محمد بن خالد عن ابي عبد الله اللام التعزية الواجبة بعد الدفن.

وان شئت معرفة كيفية تعزية الائمة نذكر لك رواية حاكية عنها ففي مرسله

رفاعة النخاس عن رجل عن أبي عبد الله (ع) قال عزى ابو عبد الله (ع) رجلا بابن له فقال الله عز وجل خير لابنك منك وثواب الله خير لك من ابنك فلما بلغه شدة جزعه بعد ذلك عاد اليه فقال له قد مات رسول الله (ص) فما لك به اسوة فقال انه كان مراهقاً فقال ان امامه ثلث خصال شهادة ان لا اله الا الله ورحمة الله وشفاعة رسول الله الله فلن تقوته واحدة منهن انشاء الله تعالى.

وان شئت الزيادة فنز يدك برواية عمرو بن سعيد الثقفي عن أبي جعفر (ع) قال قال ان اصبحت بمصيبة في نفسك او في مالك او في ولدك فاذكر مصابك برسول الله (ص) فان الخلايق لم يصابوا بمثله قط ورواية جابر عن ابي عبد الله عليه السلام عليه واله قال من قدم من المسلمين ولدين يحتسبهما عند الله عز وجل حجباه من النار باذن الله تعالى.

وفي صحيحة ابي اسماعيل السراج عن ابي عبد الله (ع) قال ولد يقدمه الرجل افضل من سبعين ولدا يخلعهم بعد كلهم قد ركبوا الخيل وجاهدوا في سبيل الله والروايات في هذا الباب في غاية الكثرة وفيما ذكرناه تحصل العبرة .

ويستحب اتخاذ النعش لحمل الميت سيما اذا كان امرئة لصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال سئلته عن اول من جعل له النعش قال فاطمة ال وروى الصدوق مرسل عن ابي عبد الله (ع) قال قال الصادق (ع) اول من جعل له النعش فاطمة بنت محمد صلوات الله عليهما.

وفي رواية سليمان بن خالد عن ابي عبد الله (ع) قال سئلته عن اول من جعل له النعش فقال فاطمة بنت رسول الله صلوات الله عليهما و يظهر من بعض الروايات انه صنعت لها (ع) اسماء بنت عميص حين شكت عن رؤية الناس حجم جثتها (ع) على السرير حيث قالت الى قد استقيحت ما يصنع بالنساء انه يطرح على المرئة الثوب فنصفها لمن راى فقال اسماء يا بنت رسول الله انا اصنع لك شيئاً رايتك بارض الحبشة قالت فدعوت بجريدة رطبة فحبستها ثم طرحت عليها ثوباً كما انه يستحب تغطية القبر عند وضع الميت اذا كان امرئة ويجوز ان كان رجلاً لرواية جعفر بن كلاب

قال سمعت جعفر بن محمد (ص) يقول يغشى قبر المرثة بالثوب ولا يغشى قبر الرجل وقد مد على قبر سعد بن معاذ ثوب والنبي (ص) شاهده فلم ينكر ذلك.

ويستحب التوضا بعد ادخال الميت القبر روى عبدالله بن العلى الحلبي وتحمل بن مسلم عن احدهما (ع) في حديث قال توضا اذا ادخلت الميت القبر وفي رواية محمد بن مسلم عن احدهما قال قلت له من ادخل الميت القبر عليه وضوء قال لا الا ان يتوضا من تراب القبر ان شاء ويظهر من هذه الرواية ان الامر بالتوضا في السابقة ليس لاستحباب الوضوء بل لاستحباب التوضا اى الغسل من تراب القبر.

واما دفن الميتين او اكثر في قبر واحد فمقتضى قوله (ص) للانصار يوم احد احفروا ووسعوا وعمقوا واجعلوا الاثنين والثلاثة فى القبر الواحد الجواز وحمل هذا الحديث على الضرورة لان يوم الاحد قد كثر القتلى فما كان في وسعهم ان يحفروا لكل قتيل قبراً ( وفيه ) ان الكثرة موجب للضرورة اذا تعذر الحفر لكل واحد منهم والتعذر غير معلوم بل المعين هو التعسر وهو لا يوجب الضرورة وما يجوز التعسر مع الامكان لا يكون حراماً فقول الامام (ع) لا يدفن في قبر اثنان يدل على الكراهة لا الحرمة .

هذا اذا دفن اثنان في اول الامر معاً واما مع دفن واحد بحيث دفن غيره معه يوجب نبش القبر فحرام لاستلزام الدفن الثاني نبش قبر الاول لا لتعدد الميت ووحدة القبر الا- ان يمنعه مانع آخر ككون القبر ملكاً لاحد لا يعلم برضائه للثاني او ملكاً للميت فاوصى بدفنه فى ملكه او كان دفن الثاني موجبا للضيق للاول بما لا يجوز تضيق القبر من اول الأمر بتلك المثابة فمع قطع النظر عن حرمة النبش واستتباع دفن الثاني محرماً فاصل الاثنية موجب للكراهة لا الحرمة لعدم ما يدل على الحرمة فى اخبار اهل البيت (ع).

واما نقل الميت الى بلد آخر غير المشاهد المشرفة فما لم يوجب تغييراً بحال الميت فمكروه لفوات استحباب تعجيل التجهيز ومع التغيير فيحرم النقل (ح) لمنافاته لحكمة الدفن وتزول الكراهة مع عدم التغيير اذا كان النقل لوصية

الميت لان العمل بوصيته اهم من التعجيل في تجهيزه اولم يكن في بلد الميت محل مباح للدفن بل يجب النقل (ح) .

واما نقل الميت الى بعض مشاهد الاثمة فمقتضى اطلاق قول النبي (ص) عجلوا بهم الى مضاجعهم وقوله لا تنتظروا بموتاكم طلوع الشمس ولا غروبها وكذا اطلاق قوله (ص) اذا مات الميت اول النهار فلا يقبل الا فى قبره وامثالها مما يامر بالتعجيل او ينهى عن التأخير عدم جواز نقل الميت من بلد الموت لمنافات النقل التعجيل وايجابته التأخير وليس في الاخبار تصريح بالاذن في النقل بل تكشف ان التأخير فى امر التجهيز موجب لاهانة الميت لقول الرسول صلى الله عليه وآله كرامة الميت تعجيله.

الا ان الاصحاب ذهبوا الى جواز النقل بل استحبابه وتمسكوا بامور :

منها الاجماع العملى فذكروا ان عليه عمل الامامية من زمن الاثمة الى الان من غير تناكر فهو اما اجماع منهم او اقوى منه بل لا يبعد دعوى كونه اقوى منه بمراتب كثيرة وهذا لقدركاف فى اثبات المسئلة .

ومنها خبر اليماني الذي قد باييه على ناقة الى الغرى المروى فى إرشاد - القلوب وفرحة الغرى للسيد عبد الكريم بن السيد بن طاوس .

وفيه انه كان امير المؤمنين (ع) اذا اراد الخلوة بنفسه ذهب الى طرف الغرى فبينما هو ذات يوم هناك فشرى على النجف فاذا رجل قد اقبل من اليمن راكباً على ناقة قد امه جنازة فحين راي عليها قصده حتى وصل اليه وسلم عليه فرده عليه وقال من اين قال من اليمن قال (ع) و ما هذه الجنازة التى معك قال جنازة ابي لا دفنه فى هذا الارض فقال له على (ع) الا دفنته فى ارضكم قال اوصى وقال انه يدفن هناك رجل يدخل فى شفاعته مثل ربيعة ومضر فقال (ع) اتعرف ذلك الرجل قال لا فقال انا والله ذلك الرجل ثلثا فادفن فقام فدفنه.

والليبي المتامل لا يرى فى هذه الرواية دلالة على المطلوب لان اليماني جاء باييه الى الغرى وبعد مجيئه به لا بد وان يدفن فامر (ع) بدفنه لان التسريع

في الدفن (ح) يحصل بدفنه في الغرى وامره (ع) بدفنه ليس امضاءً لعمله على ان هذا خاص لمن وصى بالنقل والمطلوب اعم منه والخاص لا يدل على العام .

ومنها نحوى رواية محمد بن مسلم عن مولانا الباقر(ع) المروية عن مجمع - البيان وقصص الانبياء للراوندى قال لما مات يعقوب (ع) حمله يوسف (ع) في تابوت الى ارض الشام فدفنه في بيت المقدس .

ويمكن ان يكون لنقله ال(ع) اياه (ع) مصلحة مختصة في ذلك الزمان فلا يدل على محبوبية النقل في شرع الاسلام مع التأكيدات الواردة فيه باسراع التجهيز كما مر عليك .

ومنها رواية الحسن بن علي الفضال عن مولانا ابي الحسن المروية في الفقيه والعيون والخصال وفي الرياض عن الكافي والخصال والعيون والفقيه عن الصادقين (ع) ولكن في الفقيه عن الصادق (ع) ان الله تبارك وتعالى اوحى الى موسى بن عمران (ع) ان اخرج عظام يوسف (ع) من مصر و وعده طلوع القمر فابطأ طلوع القمر عليه فسأل عن من يعلم موضعه فقبل له هيهنا عجوز تعلم علمه فبعث اليها فاتي بعجوز مقعدة عمياء فقال اتعرفين قبر يوسف (ع) قالت نعم قال فاخبريني بموضعه قالت لا افعل حتى تعطيني خصالا تطلق رجلى وتعيد الى بصرى وترد الى شبابي فاجعلني معك في الجنة فكبر ذلك على موسى على نبينا و (ع) فاوحى الله عز وجل اليه ان اعطها ما سئلت فاعطاها فدلته على قبر يوسف (ع) فاستخرجه من شاطى النيل فى صندوق مرمر فلما اخرجه طلع القمر فحمله الى الشام فلذلك يحمل اهل الكتاب موتاهم الى الشام وعدم دلالتها على المطلوب لا يخفى على المتأمل لان هذه قضية شخصية لا تستفاد منها قاعدة كلية سارية فى جميع الموارد سيما مع اختلاف الشريعة فيجوز ان يكون لنقل عظام يوسف عليه صلوات الله خصوصية لاجلها امر الله به فيمكن ان يكون قرب القبر الى شاطى النيل هو السبب اوشيء آخر غير

معلوم لنا .

مع ان هذه القضية يشتمله على اخراج العظام من القبر فمن يستدل بها

ص: 221

فيستدل بها على جواز الاخراج المستلزم للنش المحرم وهو كما ترى .

ومنها رواية المفضل عن مولانا الصادق (ع) المروية عن كامل الزيارة قال ان نوحاً على نبينا وعليه الصلوة والسلام نزل في الماء الى ركبته بعد ان طاف في البيت واستخرج تابوتاً فيه عظام آدم على نبينا وآله و (ع) وحملها حتى دفنها بعد ان بلعت الارض الماء في الارض الغرى وهذه كسابقته في عدم الدلالة لعدم ظهور الوجه فيها مع ان الغرى مما يقرب نزول السفينة .

ومنها رواية على بن سليمان قال كتبت اليه اسئله عن الميت يموت بعرفات يدفن بعرفات او ينقل الى الحرم فايهما افضل فكتب يحمل الى الحرم ويدفن افضل وهذه مكاتبة مضمرة لا يستدل بها على الاحكام مع ان البعد بين الحرم والعرفة ليس بمثابة يتغير الميت في هذا المقدار من البعد كما ان خبر سليمان كتبت الى ابي الحسن اسئله عن الميت يموت بمنى او عرفات دون منى قريب من الحرم ومن المعلوم ان كراهة النقل في صورة عدم التغير يرتفع اذا كان المكان المنقول هو الحرم او ما هو منزل منزله كالمشاهد المشرفة.

وحكى عن الشهيد رضوان الله عليه انه نقل عن الغرية انه قد جاء حديث يدل على رخصة في نقل الميت الى بعض مشاهد آل الرسول صلى الله عليه وآله ان اوصى الميت بذلك ولم ينقل الحديث يناكى نرى مفاده ودلالته على المطلوب.

والحاصل ان ما تمسكوا من الاخبار على جواز نقل الموتى الى المشاهد المشرفة لا يدل عليه على الاطلاق فلولم يدل السيرة على جواز النقل لا ينبغي الحكم بالجواز فضلاً عن الاستحباب وقد افرد كاشف الغطاء (قده) على ما نقل عنه اذ قال لو توقف نقله على تقطيعه اربا اربا جاز ولاهتك فيه.

ومن استعار ارضا من انسان للدفن ودفن فيها لم يجز للغير الرجوع اليها قبل البلالان مقتضى اعارة الأرض للدفن بقاء الميت الى ان يبلى ولان النش محرم قبل ان يبلى الميت ولو دفن قتيل ثم وجد منه جزء لم ينش القبر للاحاق الجزء الى بدنه بل يدفن بجنبه او موضع آخر لان النش محرم وتفرقة الجزء بعد ما يوجد



ليس بمحرم .

ولو مات الاغلف لم يختتن بعد الموت بل يدفن بعد الغسل والكفن و عليه فتوى العلماء كما فى المعتمد لعدم جواز ابانة جزء من الميت وتكليف الحيوة لا يجرى بعد الموت.

ولو بلع انسان جوهرها او مالا ومات فالظاهر انه لم يشق بطنه لاخراج ما يبلع لما ورد عن النبى ان حرمة الميت كحرمة الحى فكلما لا يشق بطن الحى لا يشق بطن الميت من غير فرق بين ان يكون ما بلع مالا له او لغيره ونقل عن الشافعى التفصيل بين الفرضين فجوز الشق اذا كان مالا للغير ولعل نظره الى احترام مال الغير وهو ضعيف وحيث انه حال بين الغير وماله يجب اخذ بدل الحيلولة من ماله ان كان له مال وان لم يكن له مال فما بلع باقى فى ملك مالكه فلواندرس وبلى الجسد وتفرق اجزائه وانكشف المال ياخذ ماله ولو بالنبش لعدم حرمة النبش (ح) وفقد الهتك.

ولو كان فى يد الميت خاتم او فى اذنه حلقة ياخذ ولا يدفن معه لان الدفن تضييع للمال وهو محرم ولو توقف الاخذ الى كسر الخاتم او الحلقة يكسر ويؤخذ .

قال فى المعتمد قال فى المبسوط الجلوس للتعزية يومين او ثلاثة مكروه اجماعا وانكر هذا القول بعض المتأخرين واستدل بانه اجتماع وتزاور فيكون مستحبا. والجواب ان الاجتماع والتزاور من حيث هو مستحب اما اذا جعل لهذا لوجه واعتقد شرعيته فانه يفتقر الى الدلالة والشيخ استدل بالاجماع على كراهيته اذام ينقل من احد من الصحابة او الائمة الجلوس لذلك فاتخاذ مخالفة لسنة السلف لكن لا يبلغ ان يكون حراماً انتهى.

اما الاجماع فلو علم دخول المعصوم فيه فلا راد له الا ان صرف عدم النقل عن احد من الصحابة او الائمة الجلوس لذلك لا يدل على اجتماعهم بكرامته واما الافتقار الى الدلالة فالكراهة اولى بها لان الجواز والاباحة فيكفي فيه الاصل بعد فقد

ص: 223

الدلالة ولكن الكرامة فحيث انها حكم شرعى على خلاف الاصل تحتاج الى الدلالة وقد عرفت ان عدم النقل لا يدل عليها مع ان الاعتقاد بشرعية الجلوس اذا توقف على الدلالة ولم تثبت فان كان تشريعاً يناسب الحرمة لا الكراهة .

وان كان المراد بشرعيته انه غير ممنوع في الشرع لعدم الدلالة على المنع فلا ينبغي الحكم بالكراهة لان الاصل الجواز وكل من الكرامة والحرمة والاستحباب والوجوب يحتاج الى الدلالة المفقودة و لك ان تقول ان استحباب التعزية يقتضى عدم المنع من الجلوس لان الجلوس من مقدمات التعزية وبه تتكثر التعزية المطلوبة فالدليل ينحصر بالاجماع مع تحقق شرطه وتامية اركانه.

ويجوز النوح والبكاء من غير كراهة والدعى العلامة (قده) في التذكرة الاجماع والاختبار فى طرق العامة والخاصة مختلفة فمنها ما يجوزها ومنها ما يمنع عنهما وبالجواز قال احمد من العامة على ما حكى عنه العلامة وورد في طرقهم ان النبي صلى الله عليه وآله قبل عثمان بن مظعون وهو ميت ورفع راسه وعيناه تهرقان ومن طريق الخاصة.

قال

روى ابو بصير عن احدهما (ع) قال لما ماتت رقية بنت رسول الله (ص) قال رسول الله (ص) الحقى بسلفنا الصالح عثمان بن مظعون و اصحابه وفاطمة الا على شفير القبر تنحدر دموعها في القبر .

وروى ابو جعفر بن بابويه قال قال الصادق (ع) لما مات ابراهيم بن رسول الله (ص) قال رسول الله (ص) حزاً عليك يا ابراهيم وانا الصابرون يحزن القلب وتدمع العين ولا نقول ما يسخط الرب تعالى قال وقال (ع) من خاف على نفسه من وجد بمصيبة فليفض من دموعه فانه يسكن عنه قال وقال (ع) ان رسول الله (ص) حين جائته وفاة جعفر بن ابي طالب وزيد بن حارثة كان اذا دخل بيته كثر بكائه عليهما جداً ويقول كانا يحدثانى ويونسانى فذهبا جميعا .

ويظهر من قوله (ع) من خاف على نفسه (الخ) ان البكاء (ح) محبوب لارتفاع الحزن بها وبكاء الامام زين العابدين (ع) من ادل الدلائل على الاستحباب الا ان البكاء

ص: 224

على الحسين (ع) واولاده واصحابه لايقاس بها البكاء على غيرهم(ع) وفي الاخبار الاخر كفاية على الجواز وما تركنا من الاخبار اكثر مما نقلناه واحتج من ذهب الى تحريم النوح من العامة بما روت ام عطية قالت اخذ علينا النبي (ص) عند البيعة الاتنوح وهذه الرواية بعد تسليم ورودها محمولة على النياحة المتضمنة على القول بالباطل المسنخ للرب تعالى شأنه والكاشف عن عدم الرضا بقضاء الله تبارك وتعالى وهذا النحو من النوح لا اشكال في حرمة ولا يقول بجوازه احد من المسلمين فضلا عن الامامية قدس الله اسرارهم.

فالحاصل ان الواردة في المقام طائفتان من الروايات من طرق العامة والخاصة الاولى منهما وهي اكثر تدل على الجواز والاخرى على المنع وهي مع ندرتها محمولة على النياحة المتضمنة على الحرام .

هذا كله مع قطع النظر عن خصوصيات الميت.

واما اذا لاحظها فضيلته عند ربه ومنقبته فكل من اقرب الى الله تعالى شأنه فالبكاء عليه افضل و لذا نعتقد ان البكاء على النبي (ص) و اهل بيته المعصومين سلام الله عليهم اجمعين من اكمل الطاعات وافضل القربات .

بل ورد في الشرع يدل على استحباب البكاء على المؤمن روى الكليني باسناده عن علي بن رئاب عن ابي الحسن (ع) قال سمعت ابا الحسن الاول (ع) يقول اذا مات المؤمن بكت عليه الملكة وبقاع الارض التي كانت يعبدالله عليها وابواب السماء التي كان يصعد اعماله فيها وثلم ثلثة في الاسلام لا يسدها شيء لان المؤمنين حصون الاسلام كحصون سور المدينة.

وفي رواية اخرى بين ان المؤمنين الفقهاء .

وما ورد من انه لا يصلح الصياح على الميت وان الصبر خير محمول على غير من له منزلة وقرب عند الله تعالى شأنه و من لم يثلم بموته ثلثة في الاسلام فانظر الى جواب ابي محمد الحسن بن العلى العسكرى ما كتب اليه ابويعون الابرش ان الناس قد استوهنوا من شقك على ابي الحسن (ع) فقال يا احمق مالك وذاك قد شق موسى

على هارون وفي طريق آخر فكتب اليه ابوعون من رايت وبلغك من الانمة شق قميصه في مثل هذا فكتب اليه ابو محمد (ع) يا احمق و ما يدريك ما هذا قد شق موسى على هرون و معنى كلامه سلام الله عليه ان مثل عون و امثاله لا يدرون معنى شق الجيب على مثل ابي الحسن (ع) فان شق الجيب عليه (ع) لاجل وقوع ثلثة عظيمة فى الاسلام لا يسدها شيء لانه قطب دائرة الاسلام ولولاه او من يقوم مقامه لساخت الارض باهلها فشق جيبه له (ع) لانتلام حصن الاسلام بموته كما ان شق موسى جيبه لاخته هرون (ع) لكونه وزيراً له وشريكاً له في امر الهداية وشق الجيب اعلى من الصراخ والصياح على الميت فلا بد ان يحمل عدم صلاحية الصياح وحسن الصبر على من حملناه لان الصراخ والصياح وشق الجيب لموت اركان الدين تنشأ من العلاقة بالاسلام و اعوانه و اركانه فكل من لا يدري ان فعل المعصوم نبياً كان او وصياً لاجل هذه العلاقة المطلوبة المحبوبة حقيق لاسناد الحمق اليه سيما مع اظهاره و انكاره على المعصوم.

و يستحب السلام على اهل القبور و الترحم عليهم فصحيحة عبدالله بن سنان قال قلت لابي عبد الله (ع) كيف التسليم على اهل القبور فقال نعم تقول السلام على اهل الديار من المؤمنين والمسلمين انتم لنا فرط ونحن انشاء الله بكم لاحقون وصحيحة منصور بن حازم قال تقول السلام عليكم من ديار قوم مؤمنين وانا انشاء الله بكم لاحقون و منصور لا يقول من عند نفسه و في رواية جراح المدائني قال سئلت ابا عبد الله (ع) كيف التسليم على اهل القبور قال تقول السلام على اهل الديار من المسلمين والمؤمنين رحم الله المتقدمين منا والمتأخرين وانا انشاء الله بكم لاحقون والروايات في هذا الباب كثيرة و يتأكد الاستحباب فى الاثنين والخميس والسبت من الاسبوع ففى صحيحة هشام بن سالم او حسنته عن ابي عبد الله (ع) قال سمعته يقول عاشت فاطمة (س) بعد ابيها خمسة وسبعين يوماً لم تركاشرة ولا ضاحكة تاتي قبور الشهداء فى كل جمعة مرتين الاثنين والخميس فيقول هيهنا كان رسول الله هيهنا كان المشركون.

وفي رواية يونس عن ابي عبدالله (ع) قال ان فاطمة (س) كانت تاتي قبور الشهداء في كل غداة سبت فتاتي قبر حمزة وتترحم عليه وتستغفر له وفي رواية صفوان الجمال قال سمعت ابا عبد الله (ع) يقول كان رسول الله (ص) يخرج في ملا الله من الناس من اصحابه كل عشية خميس الى بقية المدينة فيقول السلام عليكم يا اهل الديار ثلثا رحمكم الله ثلثا (الحديث) .

ويستحب وضع اليد على القبر وقراءة انا انزلناه في ليلة القدر سبع مرات لصحيفة محمد بن احمد قال كنت بفيد فمشيت مع علي بن بلال الى قبر محمد بن اسماعيل من يزيع فقال علي بن بلال قال لي صاحب هذا القبر عن الرضا (ع) قال من اتى قبر اخيه ثم وضع يده على القبر وقرأ انا انزلناه في ليلة القدر سبع مرات امن يوم الفزع الأكبر او يوم الفزع .

## وأما الاغتسال المندوبة

(وأما الاغتسال المندوبة )

فهى كالواجبة فى انتزاع الطهارة عنها لان منشأ انتزاع الطهارة هو ماهية الغسل من غير اعتبار وجوبه واستحبابه لانهما حكمان لاحقان لها ولا اثر للحكم فى تأثير الموضوع للطهارة وحيث ان الغسل منشأ لانتزاع فلامنع من القول باستحبابه فى كل ساعة من ساعات الليل والنهار لان محبوبة الطهارة مطلقة ليست مقيدة بوقت من الاوقات او سبب من الاسباب وان كان الاوقات والاسباب من المؤكدات لاستحبابها وفى كلمات المحققين من الاصحاب ما يكشف عن ما ذكرناه .

ومما اكد استحبابه فى الشرع هو غسل الجمعة فهو من المستحبات المؤكدة بحيث عبر بالواجب فى بعض الاخبار واستظهر من ذلك التعبير بعض من الخاصة والعامة وجوبه .

روى الشيخ باسناده عن سماعة قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن غسل الجمعة فقال واجب فى السفر والحضر الا انه رخص للنساء فى السفر وقلة الماء وقال غسل

ص: 227

الجنابة واجب وغسل الحائض اذا طهرت واجب وغسل الاستحاضة واجب اذا احتشمت بالكرسف فجاز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل صلوتين و للفجر غسل فان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلوة وغسل النفساء واجب وغسل المولود واجب وغسل الميت واجب وغسل من غسل ميتاً واجب وغسل المحرم واجب وغسل يوم عرفة واجب وغسل الزيارة واجب الامن علة وغسل دخول البيت واجب وغسل دخول الحرم يستحب ان لا يدخله الا بغسل وغسل المباهلة واجب وغسل الاستسقاء واجب وغسل اول ليلة من شهر رمضان يستحب وغسل ليلة احدى وعشرين سنة وغسل ليلة ثلث وعشرين سنة لا يتركها لانه يرجى احديهن ليلة القدر وغسل يوم الفطر وغسل يوم الاضحى سنة لا احب تركها وغسل الاستخارة مستحب.

وروى الصدوق (قده) هذه الرواية مع اختلاف يسير وكذا الكليني (رض) بحذف بعض الجملات فترى توصيف الامام اكثر الاغسال توصيف الوجوب مع ان الاغسال الواجبة ينحصر في السنة المعروفة وحمل الشيخ رضوان الله عليه الوجوب في غير السنة على الاستحباب المؤكد .

وروى عبدالله بن المغيرة عن ابي الحسن الرضا (ع) قال سئلته عن الغسل يوم الجمعة فقال واجب على كل ذكر وانثى من عبد و حر والمراد بالواجب في هذه الرواية ايضاً هو المستحب المؤكد .

قال المحقق في المعتبر مسألة غسل الجمعة مندوب مؤكد للرجال والنساء سفراً وحضراً وهو مذهب الثلاثة واتباعهم وقال ابو جعفر بن بابويه في كتابه غسل الجمعة واجب على الرجال والنساء في السفر والحضر الا انه رخص للنساء في السفر لقلة الماء وبالوجوب قال الحسن البصرى وداود الطاهري لنا ما رووه عن ابن عباس و ابن مسعود انهما قالوا غسل الجمعة مسنون ومن طريق الاصحاب ما رواه زرارة عن ابي عبدالله (ع) قال عملته عن غسل يوم الجمعة قال سنة في السفر والحضر الا ان يخاف المسافر على نفسه التعسر ولا يعارض ذلك ما رواه ابن المغيرة ومحمد بن عبدالله

عن الرضا (ع) قال سئلته عن غسل الجمعة فقال واجب على كل ذكر وانثى من حر وعبد لانا نقول المراد بذلك تأكيد الاستحباب ويدل على ذلك ما رواه على بن يقطين عن ابي الحسن (ع) قال الغسل في الجمعة والاضحى والفطر سنة وليس بفريضة وفي هذا الكلام كفاية لاثبات الاستحباب ونفى الوجوب الا ان الاستدلال بقول ابن عباس وابن مسعود ليس على ما ينبغي لعدم الحجية في قولهما.

ومما يدل على استحباب غسل يوم الجمعة مع التعبير عن الواجب موثقة حسين بن خالد قال سئل ابا الحسن الأول (ع) كيف صار غسل يوم الجمعة واجباً قال ان الله تبارك وتعالى اتم صلوة الفريضة بصلوة النافلة واتم صيام الفريضة بصيام النافلة واتم وضوء النافلة بغسل الجمعة ما كان من ذلك من سهو او تقصير او نقصان فتتظير غسل الجمعة بصلوة النافلة وصيام النافلة يرشد اللبيب الى استحباب غسل الجمعة وان عبر الراوى بالواجب الا ان قول الراوى ابا الحسن الأول يوجب اضطراب الرواية لانه ما اشتهر (ع) بابى الحسن الأول في ذلك الزمان .

والحاصل ان صرف التعبير بالوجوب في الاخبار لا يدل على الوجوب المصطلح لان معنى الوجوب الثبوت فهو اعم من الواجب والندب قال الشيخ (قده) في التهذيب بعد نقل الاخبار فان قال قائل كيف تستدلون بهذا الاخبار وهي تتضمن ان غسل الجمعة واجب وعندكم انه سنة ليس بفريضة قلنا ما يتضمن هذه الاخبار من لفظ الوجوب فالمراد به ان الاولى على الانسان ان يفعلها وقد يسمى الشيء واجباً اذا كان الاولى فعله ثم استدل برواية على بن يقطين ولا يخفى متانته ثم ان ظرفية الجمعة للغسل يتصور على وجوه:

(احدها) كون ظرفيتها له لاجل كونها اشرف من سائر الايام من الاسبوع وليس له ارتباط شديد بها بحيث يكون في سائر الايام قضاء (فح) الجمعة ظرف صرف للغسل مع افضليتها لوقوعه فيها.

(ثانيها) شدة الارتباط بها بحيث تكون عنواناً للعمل كاحياء ليلة القدر او لنصف من شعبان فنسبة الاحياء الى ليلة القدر شديدة غاية الشدة بحيث تكون عنواناً

للاحياء فلا يمكن الاحياء فى ليلة اخرى قضاء لاحياء ليلة القدر فان كونها عنوانا لها يمنع من ايجادها فى ليلة اخرى.

(ثالثها) كون الارتباط اليها متوسطا بين الامرين برزخا بين العاملين فلا يكون فى الشدة كالثانى ولا فى الضعف كالاول وحينئذ يصح قضائه فى غير اليوم المعين.

ويظهر من امر المعصوم الغسل فى يوم الخميس لقللة الماء فى الجمعة او فقدها فيها ان ظرفية الجمعة للغسل لكونها اشرف ايام الاسبوع لا اختصاصه بها مع الشدة المذكورة ولا برزخية الارتباط لان البرزخية يصحح القضاء بعد الوقت ولا يجوز تقديم العمل على الوقت والشدة تمنع من التقديم والتأخير مما لعدم حصول العنوان معهما .

روى الكلينى رضوان الله عليه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن الحسين بن موسى (ع) امه وام احمد بنت موسى (ع) قالنا كنا مع ابي الحسن بالبادية ونحن نريد بغداد فقال لنا يوم الخميس اغتسلا اليوم لغد يوم الجمعة فان الماء بها غداً قليل فاغتسلنا يوم الخميس ليوم الجمعة وروى الشيخ رضوان الله عليه هذه الرواية وروى ايضاً باسناده عن محمد بن الحسين عن بعض اصحابه عن ابي عبدالله (ع) قال قال لاصحابه انكم تاتون غداً منزلاً ليس فيه ماء فاغتسلوا اليوم لغد فاغتسلنا يوم الخميس للجمعة .

والناظر المتأمل فى هذه الروايات لا يرتاب فى ان اختصاص الجمعة بالغسل ليس بمثابة لا يمكن اتيانه فى غيرها فيفتظن ان تشريع غسل الجمعة للتنظيف و جعل الجمعة ظرفاً له لاشرفيتها من ساير ايام الاسبوع والا فلا يجوز تقديمه عليها واما التعبير بالقضاء فيكفى فى صحته كون الغسل فيها افضل من غيرها كما ان كونه بين الفجر والزوال افضل من ساير اوقات الجمعة لان اول الزوال وقت النداء لصلوة الجمعة وغسل الجمعة لرفع تاذى الناس عن ارواح الابطاط و الاجساد روى ابو جعفر بن بابويه رحمه الله عن مولانا الصادق (ع) انه قال فى علة غسل يوم



الجمعة ان الانصار كانت تعمل في نواضحها و اموالها فاذا كان يوم الجمعة حضروا لمسجد فتاذى الناس بارواح اباطهم واجسادهم فامرهم رسول الله (ص) بالغسل فجرت بذلك السنة.

فظهر ان قول مولانا الصادق (ع) في الرجل لا يغتسل يوم الجمعة اول النهار يقضيه من آخر النهار لاجل ان اول النهار انسب للمغسل فالتعبير يقضيه ليس لاجل توقيت قبل الزوال للغسل.

ولو اغتسل في الخميس لعذر ثم اصاب الماء يوم الجمعة لم يسقط استحبابه فيه لان المقصود منه هو تحصيل التنظيف فالاعادة يوم الجمعة مستحسن لزيادة التنظيف.

و من الاوقات التي ورد في الشرع استحباب الغسل فيها زائداً على مطلق الاستحباب هو اول ليلة من شهر رمضان وقد مر عليك في رواية سماعة ذكر هذه الليلة لاستحباب الغسل فيها وفي عيون الأخبار عن الفضل بن شاذان عن الرضا (ع) في كتاب كتبه الى المامون وغسل يوم الجمعة سنة وغسل العيدين وغسل دخول مكة والمدينة وغسل الزيارة دغسل الاحرام واول ليلة من شهر رمضان وليلة سبع عشرة و ليلة تسع عشرة دليلة احدى وعشرين وليلة ثلث وعشرين من شهر رمضان هذه الاغسال سنة وغسل الجنابة فريضة وغسل الحيض مثله ولا منافات بين ذكره في بعض الروايات و بين عدم ذكره في الاخرى لان كل رواية تبين فيها عن بعض الاغسال.

ومنها ليلة سبع عشرة وليلة تسع عشرة وليلة احدى وعشرين وليلة ثلث وعشرين اما الثالثة والرابعة فقد مر ذكرهما في رواية سماعة وفي رواية الفضل ذكر خمس ليال من شهر رمضان كما عرفت .

ومنها ليلة النصف من شهر رمضان نقل ابن طاوس في كتاب الاقبال قال روى ابن ابي قره في كتاب عمل شهور رمضان باسناده الى ابي عبد الله (ع) قال يستحب الغسل في اول ليلة من شهر رمضان وليلة النصف منه .

ومن الاوقات يوم الفطر ويوم الاضحى ورواية سماعة مشتملة على هذين اليومين وفي رواية اخرى لسماعة عن ابي عبد الله (ع) قال (ع) غسل يوم الفطر و يوم الاضحى سنة لا احب تركها ورواية على بن يقطين عن ابي الحسن التي مر ذكرها صريحة في استحباب غسل يومى الفطر والأضحى حيث قال سئلت ابا الحسن (ع) عن الغسل في الجمعة والاضحى والفطر قال سنة وليس بفريضة ويدل عليه صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال اغتسل يوم الاضحى والفطر والجمعة وذكر العيدين في الروايات كثير.

ورواية الحسن بن راشد تدل على استحباب غسل ليلة عيد الفطر قال قلت لابي عبد الله (ع) ان الناس يقولون ان المغفرة تنزل على من صام شهر رمضان ليلة القدر فقال يا حسن ان القاريجار انما يعطى اجرته عند فراغه ذلك ليلة العيد قال قلت فذاك فما ينبغي لنا ان نعمل فيها فقال اذا غربت الشمس فاغتسل واذا صليت الثلث من المغرب فارفع يديك وقل يا ذاالمن والطول يا ذاالجود يا مصطفياً محمداً وناصره صل على محمد وآله واغفر لى كل ذنب اذنبته احصيته على ونسيته وهو عندك في كتابك وتخر ساجداً وتقول مأته مرة اتوب الى الله و انت ساجد و تسئل

حوائجك.

والقاريجار معرب كازيكر وهو العامل وضبط هذه اللفظة بغير ما بينا تصحيف وروى الشيخ عن الكليني وقال وكذلك العيد وروى الصدوق مع اختلاف في المتن ويظهر من مضمرة بريد ان فى ليلة ثلث وعشرين من شهر رمضان يستحب الغسل مرتين اذ قال رايته اغتسل فى ليلة ثلث وعشرين مرتين مرة من اول الليل ومرة من آخر الليل وفى الوسائل ورواه ابن طاوس فى كتاب الاقبال باسناده الى هرون بن موسى باسناده الى بريد بن معاوية عن ابي عبد الله (ع) مثله الا انه قال ليلة ثلث وعشرين من شهر رمضان.

و من الاوقات يوم عرفة وقد عرفت فى رواية سماعة و فى رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (ع) قال ان الغسل فى اربعة عشر موطناً غسل الميت و غسل

ص: 232

الجنب وغسل من غسل الميت وغسل الجمعة والعيدين و يوم عرفة وغسل الاحرام و دخول الكعبة ودخول المدينة ودخول الحرم والزيارة وليلة تسع عشرة واحدى وعشرين وثلاث وعشرين من شهر رمضان

وروى عن عبدالرحمن سيابة قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن غسل يوم العرفة في الامصار فقال اغتسل اينما كنت فظهر ان هذا الغسل لا يختص بمن كان في عرفات من الاوقات اول شهر رجب ووسطه و آخره لان على بن طاوس قال وجدت في كتب العبادات عن النبي (ص) انه قال من ادرك شهر رجب فاغتسل في اوله ووسطه و آخره خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وحيث انه (ص) لم يبين ان الوقت هو اليوم او الليل فيمكن التمسك باطلاق قوله (ص) والحكم بعدم الفرق بين اليوم والليل.

ومنها ليلة النصف من شعبان لما روى أبو بصير عن أبي عبد الله (ع) قال صوموا شعبان و اغتسلوا ليلة النصف منه وذلك تخفيف من ربكم وفي طريق هذه الرواية احمد بن هلال وهو في غاية الضعف والسقوط.

قال المحقق في المعتمد بعد نقل هذه الرواية وفي مسند هذه الرواية احمد بن هلال العبرتاني وهو ضعيف وذكر الشيخ في المصباح رواية عن سالم مولى حذيفة عن رسول الله (ص) قال من تطهر ليلة النصف من شعبان فاحسن الطهر وساق الحديث الى قوله قضى الله له ثلث حوائج ثم ان سئل ان يراني في ليلة راني وهذه الرواية ايضاً ضعيفة فالمعول على الاستحباب المطلق انتهى.

وهذه المقالة في غاية المتانة لضعف الروايتين في الغاية وقوله (قده) فالمعول على الاستحباب المطلق اشارة الى ما بينا من ان الطهارة مطلوبة في كل ساعة من ساعات الليل والنهار سيما الايام والليالي التي لها شرافة ومنزلة في الشريعة المطهرة وقال (قده) في استحباب غسل ليلة النصف من شهر رمضان وهو مذهب الثلاثة ولعله لشرف تلك الليلة فاقتراها بالطهر حسن فكانه (قده) لم يرقوة لرواية ابي قره التي مر ذكرها ومن الاوقات يوم النيروز روى الشيخ في المصباح عن المعلى بن خنيس عن مولانا الصادق (ع) على ما نقل في الوسائل قال اذا كان يوم النيروز فاغتسل

والبس وانظف ثيابك (الحديث) .

ومن الاوقات يوم التروية لان ابا جعفر بن بابويه قال قال ابوجعفر الغسل في سبعة عشر موطناً ليلة سبعة عشر من شهر رمضان وليلة تسعة عشر وليلة احدى و عشرين وليلة ثلث وعشرين وفيها يرجى ليلة القدر وغسل العيدين و اذا دخلت الحرمين و يوم تحرم و يوم الزيارة و يوم تدخل البيت و يوم التروية و يوم عرفة و اذا غسلت ميتاً وكفنته او مسسته بعد ما يبرد و يوم الجمعة وغسل الكسوف اذ احترق القرص كله فاستيقظت ولم تصل فعليك ان تغتسل وتقضى الصلوة وغسل الجنابة فريضة و من الاوقات يوم الغدير قبل الزوال بنصف ساعة لرواية على بن الحسين المعبدي قال سمعت ابا عبدالله الا يقول صيام يوم غدیر خم يعدل صيام عمر عمر الدنيا الى ان قال ومن صلى يغتسل عند زوال الشمس من قبل ان تزول مقدار نصف ساعة الى ان قال عدلت عند الله مائة الف حجة ومائة الف عمرة (الحديث) .

وروى ان رسول الله (ص) يغتسل في شهر رمضان في العشر الأواخر في كل ليلة وعن ابي عبدالله (ع) انه قال كان ابي يغتسل في ليلة تسع عشرة و احدى وعشرين و ثلث وعشرين وخمس وعشرين وفي رواية اخرى عن ابي عبدالله (ع) انه قال اغتسل ليلة تسع عشرة و احدى وعشرين و ثلث وعشرين وسبع وعشرين وتسع وعشرين يعنى من شهر رمضان واما الاسباب الموجبة لتاكيد استحباب الغسل زائداً على مطلق الاستحباب.

فمنها فوات صلوة الكسوف اذ احترق القرص كله واستيقظ المكلف ولم يصل لما عرفت في رواية ابي جعفر بن بابويه اذ قال (ع) واذ احترق القرص كله فاستيقظت ولم تصل فعليك ان تغتسل وتقضى الصلوة وفي رواية محمد بن مسلم عن احدهما (ع) قال الغسل في سبعة عشر موطناً ليلة سبع عشرة من شهر رمضان وهي ليلة النقى الجمعان وليلة تسع عشرة وفيها يكتب الوفاء وفد السنة وليلة احدى وعشرين وهي الليلة التي اصيبت فيها اوصياء الانبياء (ع) وفيها رفع عيسى بن مريم وقبض موسى (ع) وليلة ثلث وعشرين يرجى ليلة القدر و يوم العيدين و اذا دخلت

ص: 234

الحرمين ويوم تحرم ويوم الزيارة ويوم تدخل البيت ويوم التروية ويوم عرفة واذا غسلت ميتاً أو كفته أو مسسته بعد ما يبرد ويوم الجمعة وغسل الجنابة فريضة وغسل الكسوف اذ احترق كله فاغتسل .

وفي كلمتا الرويتين تقييد الغسل باحتراق كل القرس ولذا قيد الشيخ (قده) الاستحباب باحتراق الكل واما المفيد وعلم الهدى رضوان الله عليهما اقتصر على تركها متعمدا والتقييد اولى لان الاصل عدم الاستحباب وما ورد على خلاف الاصل مقيد باحتراق كل القرض كما ان قول سلال بالوجوب منفي بالاصل.

واما التعمد في الترك فهو ايضا شرط لثبوت الاستحباب لقوله الا فاستيقظت ولم تصل في رواية ابن بابويه (ره) وعدم ذكره في رواية محمد بن مسلم لا ينافي اشتراطه لان المطلق يحمل على المقيد وفي مرسله حريز ما يهدينا على اشتراط التعمد فارسل عن ابي عبد الله (ع) قال اذا انكسف الغمر فاستيقظ الرجل ولم يصل فليغتسل من الغد وليقض وان لم يعلم فليس عليه الا القضاء بغير غسل.

و منها غسل المولود لرواية عثمان بن عيسى عن سماعة عن ابي عبد الله (ع) قال وغسل النفساء واجب وغسل المولود واجب وذهب شاذ منا على الوجوب على ما قال له في المعتمر والظاهر انه استدل بلفظ الواجب وقد عرفت سابقا ان التعبير بالوجوب لتأكيد الاستحباب وعثمان بن عيسى وسماعة واقفيان والاصل براءة الذمة عن الوجوب واما الاستحباب فيختص بالمصلحة الراجعة.

و منها غسل التوبة كما هو مذهب الخمسة على ما في المعتمر روى الكليني رضوان الله عليه باسناده عن مسعدة بن زياد قال كنت عند ابي عبد الله (ع) فقال له رجل بابي انت وامى انى ادخل كنيفاً ولى جيران و عندهم جوار يتغنين و يضر بن بالعود فربما اطلت الجلوس استماعاً منى لهن فقال (ع) لا تفعل فقال الرجل والله ما اتيتهن انما هو سماع اسمعه باذنى فقال (ع) يالله اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولاً فقال بلى والله كانى لم اسمع بهذه الاية من كتاب الله من عريبي ولا من عجمى لاجرم انى لا اعود انشاء الله وانى

استغفر الله فقال له قم فاغتسل وصل ما بدالك فانك كنت مقيماً على امر عظيم ما كان السوء حالك لو مت على ذلك احمد الله وسلمه التوبة من كل ما يكره فانه لا يكره الاكل قبيح والقيح دعه فان لكل اهلا وهذه الرواية وان كان ضعيف السند الا ان متنها يكشف عن صدورها عن الامام (ع).

ومنها الزيارة لانها تناسب نظافته الزائر وطهارته لاحترام المزور وقد مر في رواية سماعة وابن بابويه واطلاق الزيارة يعطى عدم الفرق بين حيوة المزور و مماته.

وقد مر في مبحث الجنابة كراهة دخول الجنب بيوت الانبياء والائمة.

ومنها قضاء الحاجة لرواية عبد الرحيم القصير قال دخلت على ابي عبد الله (ع) فقلت جعلت فداك انى اخترعت دعاءً قال دعنى من اختراعك اذا نزل بك امر فافزع الى رسول الله (ص) وصل ركعتين تهديهما الى رسول الله (ص) قلت كيف اصنع قال تغتسل و تصلى ركعتين تستفتح بهما افتتاح وتشهد تشهد الفريضة فاذا فرغت من التشهد وسلمت قلت اللهم انت السلام ومنك السلام واليك السلام اللهم صل على محمد وآل محمد وبلغ روح محمد منى السلام وارواح الائمة الصادقين سلامي واردد على منهم السلام والسلام عليهم ورحمة الله وبركاته اللهم ان هاتين الركعتين هدية منى الى رسول الله (ص) فاتبنى عليهما ما املت ورجوت فيك وفي رسولك يا ولى وا الله وسنة المؤمنين ثم تخر ساجداً وتقول يا حي يا قيوم يا حي لا يموت يا حي لا اله الا انت يا ذالجلال والاکرام يا ارحم الراحمين اربعين مرة ثم ضع خدك الايمن فتقولها اربعين مرة ثم ضع خدك الايسر فتقولها اربعين مرة ثم ترفع راسك وتمد يدك و تقول ذلك اربعين مرة ثم ترد يدك الى رقبتك وتلوذ بسبابتك وتقول ذلك اربعين مرة ثم خذ لحيتك بيدك اليسرى وابك او تباك وقل يا محمد يا رسول الله (ص) اشكوالى الله واليك حاجتى والى اهل بيتك الراشدين حاجتى وبكم اتوجه الى الله في حاجتى ثم تسجد وتقول يا الله يا الله حتى تنقطع نفسك صل على محمد وآل محمد وافعل بي كذا وكذا قال ابو عبد الله (ع) وانا الضامن على الله عز وجل ان لا يرح حتى تقضى حاجته

انتهى الحديث - وانما نقلنا بطوله لما فيه من الفوائد المهمة وروى مقاتل بن مقاتل قال قلت للرضا (ع) جعلت فداك علمنى دعاءاً لقضاء الحوائج قال (ع) اذا كانت لك حاجة الى الله عز وجل مهمة فاغتسل والبس انظف ثيابك وشم شيئاً من الطيب الحديث ودالتهما على المقصود مما لاخفاء فيه.

ومنها دخول الحرم كما مر فى رواية سماعة ومحمد بن مسلم وفي رواية لمحمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) وحين تدخل الحرم وقد سبق في رواية ان غسل الاستخارة مستحب.

وفي رواية زرارة عن أبي عبدالله (ع) في الامر يطلبه الطالب من ربه فقال يتصدق في يومه على ستين مسكيناً على كل مسكين صاع بصاع النبي (ص) فاذا كان الليل فاغتسل في الثلث الباقي الى ان قال فاذا رفع راسه من السجدة الثانية استخار الله مائة مرة الحديث.

ومنها ارادة دخول البيت الحرام وارادة دخول مسجد الرسول ففي رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر الغسل من الجنابة الى ان قال و اذا اردت دخول البيت الحرام و اذا اردت دخول مسجد الرسول (ص) وفي رواية سماعة وغسل دخول البيت واجب .

ومنها المباهلة والاستسقاء ففي رواية سماعة وغسل المباهلة واجب وغسل الاستسقاء واجب.

منها دخول الكعبة و مكة والمدينة كما في رواية ابن سنان عن ابي عبدالله (ع) قال الغسل من الجنابة الى ان قال وعند دخول مكة والمدينة ودخول الكعبة.

ومنها الاحرام كما في هذه الرواية وحين تحرم وورد استحباب الغسل لمن قتل وزغا او نظر الى مصلوب.

فالاغسال المسنون في غاية الكثرة فكثير منها لم نذكره واكثر الروايات الواردة في هذالباب خارج عن حد الحسان والصحاح الا ان عمل الاصحاب والمصلحة الراجحة جابران لها والاكد من الجميع غسل الجمعة ولذا وردت كراهة تركه

زائدا على استحباب فعله ففي صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) لا تدع الغسل يوم الجمعة فانه سنة وشم الطيب وليس صالح ثيابك وليكن فراغك من الغسل قبل الزوال فاذا زالت فقم وعليك السكينة والوقار وقال الغسل واجب يوم الجمعة وفي رواية الاصبغ قال كان امير المؤمنين اذا اراد ان يويخ الرجل يقول والله لانت اعجز من تارك الغسل يوم الجمعة فانه لا يزل في طهر الى الجمعة الأخرى .

وافضلية يوم الجمعة وكثرة ورود الادعية والاوراد والتاكيد في قراءة القرآن فيها من الموجبات لتاكيد استحباب الغسل فيها.

ويجب النية لتعيين الغسل المندوبات بالاسباب لان الواجب يكفي فيه نية رفع الحدث وتحصيل الطهارة.

واما المؤكد بالاوقات فالظاهر كفاية وقوع الغسل في ذلك الوقت فغسل الجمعة مثلا لا يحتاج الى نية كونه غسل الجمعة بعد ما وقع فيها ولو فرض تعيين الغسل من دون نية لا يجب نية السبب ايضا واما نية الاستحباب فلا يجب كنية الوجوب لان الاحكام خارجات عن حقيقة الموضوع فالوجوب والاستحباب خارجان عن حقيقة الغسل بل الغسل الواحد مجزئ عن الاغسال المتعددة من الواجب والمستحب لموثقة زرارة عن أحدهما السلام قال اذ اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزاك غسلك ذلك للجنازة والجمعة وعرفة والنحر والذبح والزيارة فاذا اجتمعت الله عليك حقوق اجزئها عنك غسل واحد قال ثم قال وكذلك المرنة يجزيها غسل واحد لجنازتها واحترامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيها .

ويظهر من هذه الموثقة عدم تعيين واحد من الاغسال المجتمعة لعدم الفرق بينها فإتيان الغسل بقصد القربة يجزئ عن جميع ما تعلق به من الواجب والمستحب فلا يجب نية الجنازة لاجزائه عن غيرها لان الغسل امر واحد لا يتعدد بتعدد الاسباب والاوقات والوجوب والاستحباب.

وحقيق على اللبيب ان يتفطن ان المقصود ليس هو الافعال اعنى غسل جميع البدن حتى يحتاج الى تعدد الافعال لتعدد الاسباب والموجبات بل المقصود هو



الطهارة المنتزعة من الافعال وهي تحصل بالغسل الواحد ويجزء عن الجميع وليس هذا من باب تداخل الاعسال لانها مقدمة لتحصيل الطهارة المطلوبة ولو كان المقصود من الغسل هو نفس غسل البدن فيتعدد بتعدد الموجبات والاسباب ولا ينافي ما بينا ما مر في غسل الجمعة من انه شرع لتحصيل النظافة ورفع رياح المنتنة لان المنشأ لجعل الحكم لا يجب دوامه الى الابد فانه حكمة والمجوعول هو الطهارة المنتزعة من الغسل وان كان الباعث لهذا لجعل هو تنظيف ابدانهم ورفع رياح اباطهم ومر في الحديث فامر رسول الله (ص) بذلك فجرت به السنة وظهر منها ايضا ان النحر والحلق والذبح من الاسباب والحاصل ان الطهارة المطلوبة المحبوبة اذا انتزعت من منشأ الانتزاع اجزئت من جميع ماله تاثير في وجوبه واستحبابه من الاسباب والاقوات.

## وأما التيمم

(وأما التيمم)

. فهو في اللغة القصد وفي الشرع هو قصد الصعيد او ما يقوم مقامه بمسه ثم مسح الوجه واليدين وليس المعنى الشرعى معنى مغايراً للمعنى اللغوى بل هو مصداق من مصاديق المعنى اللغوى رتب الشارع عليه احكاما خاصة وقد عرفت في اوائل مبحث الطهارة ان التيمم لا ينتزع منه الطهارة ولا يرفع الحدث بل يغطى الحدث ويزيل اثره ويكتفى به عن الوضوء والغسل فهو منزل منزلة الغسل والوضوء والحالة المنتزعة منه منزلة الطهارة فهو منشأ لانتزاع حالة يكتفى بها عن الطهارة مادام بقاء العذر وقد يقال بهذه الحالة انها طهارة اضطرارية باقية ببقاء الاضطرار فبعد ارتفاع الاضطرار تنعدم هذه الطهارة مع ان امكان الوضوء والاعتدال على الغسل ليسا من الاحداث الناقضة للطهارة فالتيمم محدث حين اشتغاله بالعبادة المشروطة بالطهارة وصحة عبادته لاجل تنزيل التيمم منزلة الوضوء او الغسل وتنزيل الحالة المنتزعة منه منزلة الطهارة وحيث ان التنزيل لاجل الاضطرار فبعد ارتفاعه يرتفع

ص: 239

التنزيل ويؤثر الحدث السابق على التيمم .

إذا عرفت هذا فنقول يقع الكلام في مقامات :

(المقام الاول) في السبب المجوز لهذا التنزيل وهو امور يجمعها امر واحد وهو العجز عن استعمال الماء للغسل والوضوء .

و اسباب العجز ثلاثة ( الاول) فقدان الماء قال الله عزوجل في سورة النساء يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة و انتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً الا عابري سبيل حتى تغتسلوا وان كنتم مرضى او على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط او لمستتم النساء فلم تجدوا ماءً فتيتموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم و ايديكم وفي سورة المائدة يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم و ايديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين وان كنتم جنباً فاطهروا وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لمستتم النساء فلم تجدوا ماءً فتيتموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم و ايديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج وليكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون.

فترى ان الله عز وجل رتب في كلتا الايتين تيمم الصعيد على عدم وجدان المكلف الماء فاكتفى بالتيمم عن الغسل والوضوء و نزل التيمم منزلتهما فيكون الطهارة المنتزعة منه منزلة منزلة الطهارة المنتزعة عنهما .

و يتحقق فقدان المعبر عنه فيهما بعدم الوجدان بعد الطلب وعدم الوصول الى الماء فمجرد عدم وجوده في رحله لا يكفي في تحقق فقدان بل يشترط التفحص الماء فيما يحتمل وجود الماء فيه من الامكنة و السؤال ممن له خبرة بوجود الماء ولو توقف الطلب على صعود الجبل لصعد او النزول منه لنزل حتى يتيقن بعدم الماء ولودله احد الى ماء في مكان فعليه الذهاب الى ذلك المكان ما لم يخف على نفسه او عرضه وعليه الطلب عن رفقائه مع احتمال وجود الماء عندهم واعطائهم اياه فمع اليقين بعدم الوجود او عدم الاعطاء فلا يجب الطلب لانه لغو (ح) بل مع احتمال الثاني يكره الطلب لان السؤال عنه ذل و حكي عن ابي حنيفة عدم وجوب الطلب

ص: 240

لانه غير عالم بوجود الماء فجاز التيمم وفيه ان شرط جواز التيمم هو عدم وجدان الماء لاعدم العلم بالماء وعدم الوجدان لا يتحقق الا بالطلب.

ولا- بد ان يطلب من جوانبه الاربعة لاحتمال وجود الماء فيها ويدل على وجوب الطلب صحيحة زرارة عن احدهما (ع) قال اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب مادام في الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل وتقييد الامام (ع) بالمسافر كما في الاية محمول على الغالب لندرة عدم الوجود في الحاضر فلو فقد الحاضر الماء يطلبه لتحقق عدم الوجدان بالطلب وان افرق كيفية الطلب للحاضر والمسافر ولو كان حكم جواز التيمم مختصاً بالمسافر كما قال به ابو حنيفة لكان الحاضر الفاقد للماء كفاقد الطهورين قال اذا عدم الماء في الحاضر لا يصلح على ما نقل عنه العلامة لانه تعالى شرط في جواز التيمم السفر وقد عرفت ان ذكر السفر خرج مخرج الغالب لندرة الفقدان في الحاضر وهو استدلال بالمفهوم وهو ليس بحجة.

هذا مع كون السفر توطئة للفقدان ولكن التحقيق ان الكون على سفر هو بنفسه من المجوزات للتيمم من دون ان يحتاج الى الفقدان ولذا عبر بهذا التعبير فمعنى الكون على السفر هو الاشتغال بالسير الذي يخاف على نفسه او ماله او عرضه مع طلب الماء الموجود في يمينه او يساره للوضوء والغسل فيتيمم دفعا للضرر المظنون.

فقوله عز وجل ولم تجدوا ماءً شرط للمجيء من الغائط او لمس النساء الموجبين للحدث ولا نظر له الى الكون على سفر فالكائن على سفر كالمرضى فكما ان المرضى يجوز لهم التيمم للمرض اذا تضرر باستعمال الماء فكذلك الكائن على سفر اعنى المشتغل بالسير اذا خاف على نفسه او ماله والفرق ان المريض يتضرر من استعمال الماء والكائن على السفر يخاف على نفسه الاتيان على الماء الموجود.

فانظر الى رواية يعقوب بن سالم قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن رجل لا يكون معه ماء والماء عن يمين الطريق و يساره غلوتين او نحو ذلك قال لا امره ان يغرر بنفسه فيعرض له لص او سبع يهتدى الى ما قلنا لان الامام (ع) لم يامر باتيان

الماء الموجود عن يمينه اويساره لا يقع في الهلكة.

ولو كان جواز التيمم منحصرًا في المسافر لكان المناسب العطف بالواو فعطف المجيء عن الغائط على المرضى والكائنين على السفر يرشدنا الى ان كلا من هذه الامور يستقل في السببية لتجوز التيمم لان المرض تجويزه له ليس لاجل فقد الماء يقينا واتفاقا فهو من الاسباب فلو كان السفر مختصاً لتجويزه ولم يجز للمحاضر التيمم لقال عز وجل بعد قوله على سفر وجاء احد منكم من الغائط لان المجيء من الغائط ولمس النساء ليسا من اقسام المسافر مع العطف باويل يكونان قسمين له فيستقل السفر بجواز التيمم من دون ملاحظة فقدان الماء فتجويزه للمتيمم لاجل كونه مظبة للخوف كما حكم به الامام فلا يرتبط جملة ولم تجدوا ماء الى المرضى والكائنين على سفر لانهما يجوز لهما التيمم مع وجود الماء للخوف فهما ليسا من باب عدم وجدان الماء.

ولا ينافي ما بيناه ما ورد من طلب المسافر الماء اذا لم يجده لان المسافرين ممن كان على سفر مع ان الامر بالطلب في صورة عدم الخوف ففي حسنة زرارة عن عن احدهما (ع) قال اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب مادام في الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتييمم وليصل في آخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء ولتوضاً لما يستقبل ومما يدل على ما بينا رواية داود الرقي قال قلت لا يعبء الله (ع) اكون في السفر وتحضر الصلوة وليس معي ماء ويقال ان الماء قريب منا اذا طلب الماء وانا في وقت يمينا وشمالا قال لا تطلب الماء ولكن تيمم فاني اخاف عليك التخلف عن اصحابك فتصل فيا كلك السبع فترى انه (ع) نهى عن طلب الماء القريب و امر بالتيمم لخوف الهلاك فتييمم هذا السائل ليس لاجل فقد الماء لان فقد الماء لا يتم بدون الطلب وقد اخبر بقرب الماء.

وللطلب عند فقد الماء حد محدود لا يتجاوز عنه لما روى الشيخ قدس سره باسناده عن السكوني عن جعفر بن محمد عن ابيه عن علي (ع) قال يطلب الماء في ما السفر ان كان الحزونة فغلوته و ان كانت سهولة فغلوته لا يطلب اكثر من ذلك والسكوني وان كان ضعيفاً الا ان روايته مقبولة عند الاصحاب اذا لم يعارض برواية

اخرى ولذا عمل الاصحاب بهذه الرواية وافتوا بمضمونها وصارت الغلوة والغلوتين حداً لانتهاه الطلب وهذه الرواية محمولة على عدم الخوف والا لا يجوز الطلب و يجب التيمم كما انه يجب عليه الطلب مع عدم الخوف لو اطمئن بوجود الماء مع التجاوز عن الغلوة والغلوتين لانه (ح) كواجب الماء فالحمد لمن لا يعلم بوجود الماء و يجب الطلب مع تجويز وجود الماء واما مع اليقين بالعدم فيكون الطلب عبثاً الا ان عدم الوجدان لا يتحقق الا بالطلب .

ولو اخل بالطلب من وجب عليه وتيمم لم يصح التيمم لتوقف تمامية كونه ممن لم يجد الماء على الطلب فلم يستقر العذر بعد و تنزيل التيمم منزلة الغسل والوضوء على خلاف الاصل ولم يثبت في غير الطلب روى زرارة في الصحيح عن احدهما الالم قال اذا لم يجد المسافر الماء فيطلب ما دام في الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل في اخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضا لما يستقبل ولا قضاء عليه ويظهر عند التأمل ان نفى القضاء انما هو مع الطلب المحقق لعنوان عدم الوجدان و من تأمل في الاخبار حق التأمل يصدق ان عدم الوجدان انما يكون مع الطلب فكل ما فيه لم يجد الماء معناه انه طلب و لم يجد الماء وهذا المعنى يظهر مع التأمل التام .

ويجب الطلب بعد دخول الوقت فلا يجزيه طلب قبل الوقت مع تجويز وجود الماء بعد الوقت بل يجب عليه تجديد الطلب واما مع التفحص في مواضع الطلب والعلم بعدم تجدد شيء يسقط الطلب فكانه طلب بعد الوقت بل ينبغي تجديد الطلب اذا وقع الطلب منه في اول الوقت واحتمل تجدد الماء في مواضع الطلب في وقت يجوز له الصلوة عنده مع التيمم.

وكذا يجب عليه تجديد الطلب اذا طلب في وقت صلوة وتيمم لعدم الوجدان وصلى ثم دخل وقت صلوة اخرى الا اذا علم عدم تجدد شيء \_ ولوراي ركباً في اثناء الطلب او بعده وجب عليه السؤال عنهم عن الماء ما لم يخف الفوت ويطلب من كل واحد الى اخر الوقت الذي لا يجوز التجاوز عنه.

وفي هذا الوقت اختلاف (فقيه) آخر الوقت ما يمكن فيه التيمم والصلوة بتمامها (وقيل) ما يمكن فيه التيمم وادراك ركعة من الصلوة لان من ادرك ركعة كمن ادرك الصلوة كلها .

(والاول) اشبه بالواقع لان الظاهر ان الاكتفاء بالركعة من الصلوة انما هو لعذر غير فقد الماء واما فقد الماء فليس من الاعذار الموجبة للاكتفاء بالركعة لانه عذر يرتفع بالبدل.

وحكى عن المرتضى رضوان الله عليه ان فاقد الماء في الحضر يتيمم ويصلى ويعيد لانه عذر نادر واذا وقع لا يتصل فلا يسقط القضاء كالحيض في رمضان وليس بجيد لان الامتثال يوجب الخروج عن العهدة ( وحيث ) ان العنوان عدم الوجدان فلا بد له من الطلب لتحقق عنوان عدم الوجدان و الطلب في الحضر ان ينظر في مظان وجوده ويلتمس عن الجار والصديق ومن يحتمل وجود الماء عنده مع احتمال ضعيف لاعطائه اياه فالطلب في الحضر لغاية الطلب و بدون الطلب لا يتحقق عدم الوجدان فلا دليل لاجزاء التيمم وعدم وجوب القضاء ولعل نظر السيد رضوان عليه الى هذا الفرض .

قال العلامة (قده) في التذكرة لو كان في برية لاتعهد بالماء وجب الطلب لا مكانه وتحقيقا لقوله تعالى فلم تجدوا ماءً وفي هذا الكلام دلالة على ما بينا من توقف عدم الوجدان على الطلب .

ولو امر غيره بالطلب ولم يجد الماء فهل يجوز للأمر التيمم اولا وجهان عدم الجواز لعدم صدق الطلب وعدم الوجدان على الأمر والجواز للاعتماد بالظن الحاصل من اخبار الثقة.

(والاول) اشبه بالواقع لان المجوز للمتيمم هو عدم الوجدان الغير الحاصل بطلب الغير الا ان يكون عاجزا من الطلب بشخصه فحينئذ ينزل طلب الغير مقام طلبه.

والقادر على شراء الماء واجد له فيجب عليه الشراء ولا يجوز له التيمم وتحقق

بالقدرة بوجود الثمن وعدم تزلزل اركان معيشته باعطائه حالا او مالا ولا ينحصر الثمن بالدرهم او الدينار بل كل مال يعطى بازائه الماء ولا يمنع الزيادة على ثمن المثل ما لم يصل الى حد الاجحاف .

روى صفوان فى الصحيح سألت أبا الحسن (ع) عن رجل احتاج الى وضوء الصلوة وهو لا يقدر على الماء فوجد قدر ما يتوضأ به بمائة درهم او الف درهم وهو واجد لما يشتري به ليتوضأ او يتيمم قال بل يشتري قد اصابني مثل هذا فاشترت وتوضأت وما يسرنى بذلك مال كثير .

والظاهر ان مائة درهم او الف درهم زائد على ثمن المثل وقول الراوى و هو واجد لما يشتري معناه يقدر على اعطائه الثمن مع زيادته من دون ان يجحف به و اما آخر الرواية ففي الكافي ما يسرنى والبدل ما يسونى وفي التذكرة وما يشتري. وفي الوسائل وما يسرنى ونقل عن الصدوق (ره) انه قال و ما يسونى وفي التهذيب وما يشتري بذلك مال كثير وقد وقع في هذه الجملة غلط ويمكن ان يكون اعراب المال هو النصب وكذلك الكثير ويكون الفعل ما يسونى وبعده بذلك بان يكون المال مفعولا للبدل.

وكيف كان فاشترى الماء واجب بعد الاقتدار ما لم يجحف به ولم تزلزل اركان معيشته والزيادة على ثمن المثل لا يمنع من الاشترى مع القدرة التامة.

وحيث ان الطهارة الترابية بدل عن المائية مع العجز منها وفقدان الماء فلا يصح التيمم ما يمكن ارتفاع العذر والوضوء او الغسل ثم الصلوة في الوقت لان العذر لا بد ان يكون فى تمام الوقت فرجاء زوال العذر يمنع من تحققه بل امكان الزوال مانع من تحقق العذر فلا يجوز التيمم الذى هو البدل الا في آخر الوقت اعنى آخر الوقت الذي يمكن فيه الوضوء او الغسل والصلوة في الوقت .

وتدل على وجوب التأخير صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبدالله (ع) قال سمعته يقول اذا لم تجد ماءً ووردت التيمم فاخر التيمم الى آخر الوقت فان فاتك الماء لم تفتك الارض وقد مر فى حسنة زرارة عن احدهما (ع) قال اذا لم يجد

المسافر الماء فليطلب مادام في الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت فيتميم والبصل في آخر الوقت وفي موثقة عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله (ع) قال قلت له رجل ام قوماً وهو جنب وقد تيمم وهم على طهور قال لا بأس فاذا تيمم الرجل فليكن ذلك في آخر الوقت فان فاته الماء فلن تفوته الارض وفي موثقة اخرى له قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن رجل اجنب فلم يجد ماءً تيمم ويصلى قال لا حتى اخر الوقت انه ان فاته الماء لم تفته الارض.

وفي رواية محمد بن حمران عن ابي عبد الله (ع) قال قلت لرجل تيمم ثم دخل في الصلوة وقد كان طلب الماء فلم يقدر عليه ثم يوتى بالماء حين يدخل في الصلوة قال يمضى في الصلوة واعلم انه ليس ينبغي لاحد ان تيمم الا في آخر الوقت.

وهذه الروايات صريحة في ان التيمم لا بد ان يكون في آخر الوقت لان عدم وجدان الماء لا يتحقق الا بدوام الفقدان في جميع الوقت ضرورة ان واجد الماء آخر الوقت لا يصدق عليه انه فاقد الماء غير واجد له.

ومقتضى وجوب تاخير التيمم الى آخر الوقت عدم جواز تقديمه عليه وعدم صحة الصلوة بذلك التيمم فمعنى وجوب التاخير عدم بدلية الترابية عن المائية على الاطلاق وانحصارها في آخر الوقت فالمقدم للتيمم قد صلى فاقداً للطهارة وتمييز آخر الوقت انما هو على المتعارف لاعلى الدقة الفلسفية الحكمية ضرورة عدم امكان التمييز كذلك فقد يبقى من الوقت شيء بعد الصلوة فلو كان اول الشروع في التيمم او الغسل آخر الوقت بحسب المتعارف صحت الصلوة وان يبقى من الوقت شيء بشرط ان لا يسع الباقي للطهارة والصلوة فان وسع الباقي للطهارة والصلوة يجب عليه الاعادة لان مولانا الصادق (ع) قال في جواب منصور بن حازم في رجل تيمم فصلى ثم اصاب الماء اما انا فكنت فاعلا اني كنت اتوضا واعيد ولان معنى توقيت التيمم في آخر الوقت عدم بدليته قبل آخر الوقت.

ولقول مولانا ابي الحسن (ع) في جواب يعقوب بن يقطين اذا سئله (ع) عن رجل تيمم فصلى فاصاب بعد صلوته ماء يتوضا ويعيد الصلوة ام يجوز صلوته.



إذا وجد الماء قبل أن يمضي الوقت توضأ واعداد فان مضى الوقت فلا اعادة عليه وفي خبر زرارة عن احدهما قيد عدم وجوب القضاء عليه بالخوف عن الفوات والصلوة في آخر الوقت واما الروايات التي بظاهرها تدل على تمامية الصلوة وعدم اعاتها فمعناها ما بينا من كون الوقت الباقي غير واسع للطهارة والصلوة كصحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر (ع) فان اصاب الماء وقد صلى بتيمم وهو في وقت قال تمت صلوته ولا اعادة عليه فقول الراوى وهو في وقت اراد به وقتا لا يسع للصلوة وقد عرفت ان الوقت الباقي اذا لم يسع المصلوة فكانه لم يبق شيء منه لان تمييز آخر الوقت هو بحسب المتعارف وينكر الوقت مشعر بارادة شيء قليل منه ومثل هذه الصحيحة رواية يعقوب بن سالم عن ابي عبد الله (ع) في رجل تيمم وصلى ثم اصاب الماء وهو في وقت قال (ع) قد مضت صلوته ويتطهر.

ورواية معوية بن ميسرة اوضح مفاداً من هاتين الروايتين قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن الرجل في السفر لا يجد الماء ثم صلى ثم اتى الماء وعليه شيء من الوقت يمضي على صلوته ام يتوضأ ويعيد الصلوة قال يمضي على صلوته فان رب الماء هو رب التراب فقول الراوى شيء من الوقت ظاهر في قليل الوقت الذي لا يسع للصلوة والمتامل في هذه الرواية لا يبقى له ريب في ان الوقت الباقي ليس المقصود منه الوقت الواسع او الاعم ومثل هذه الروايات موثقة أبي بصير حيث سئل ابا عبد الله (ع) عن رجل تيمم وصلى ثم بلغ الماء قبل ان يخرج الوقت فقال (ع) ليس عليه اعادة الصلوة فانها محمولة على الوقت الضيق الذي لا يسع الصلوة.

والحاصل ان الجمع بين هاتين الطائفتين من الروايات يحصل من حمل ما يدل على الاعادة على ما يسع الوقت الباقي للصلوة لعدم تأخير التيمم وعدم بدليته للغسل والوضوء قبل آخر الوقت وحمل ما يدل على عدم الاعادة على ما لا يبقى للوقت بمقدار اداء الصلوة لان هذا الوقت غير واف لاداء الصلوة فكانه لم يبق من الوقت شيء والسر في تنزيل هذا المقدار من الوقت منزلة عدم بقاء شيء من الوقت هو ما عرفت من ان تمييز آخر الوقت بحسب المتعارف لعدم امكان تمييز آخر الوقت

بالدقة الحكمية فقد يبقى من الوقت شيء فان كان الباقي ما يمكن ايقاع الصلوة فيه فينكشف انه لم يؤخر التيمم الى آخر الوقت و ان لم يمكن الصلوة فيه لقلته فهو منزلة العدم .

وقد سلك الشيخ رضوان الله عليه للجمع مسلوكا آخر فقال في التهذيب بعد ايراد رواية زرارة فالمعنى فيه انه حين صلى بتيهم هو في الوقت انه حين اصاب الماء كان في الوقت لانه لو كان في وقت اصابته للماء الوقت لوجب عليه اعادة الصلوة حسب ما تقدم وكذلك الخبر الذي رواه محمد بن احمد بن يحيى الى ان قال عن يعقوب بن سالم الى اخر الخبر فيحتمل ما ذكرناه من انه حين تيمم كان في الوقت لا انه حين اصاب الماء كان الوقت باقيا ويجوز ان يكون المراد انه اصاب الماء وهو في الوقت غير انه لم يفرغ من الصلوة على تمامها وانما صلى منها ركعة اوركتين فقال مضت صلوته يعنى ما صلى منها فاما قوله وليتطهر يكون محمولا على انه يتطهر لما يستأنف من صلوة اخرى وقال بعد ايراد رواية معوية بن ميسرة ان قوله ثم صلى المراد به دخل في الصلوة ولا يكون قد فرغ منها فانه لا يجب عليه الانصراف بل ينبغي ان يمضى في صلوته ولو كان قد فرغ من صلوته و الوقت باق كان عليه الاعادة على ما قدمناه.

و بعد ايراد رواية ابي بصير فالوجه فيه ايضا ما قدمناه في الاخبار الاولى .

وقال في الاستبصار بعد ايراد روايتي محمد بن مسلم وزرارة ولا ينافي هذا الخبر ما أوردناه من الاخبار في باب اعادة الصلوة المتضمنة لمن صلى ثم وجد الماء والوقت باق لا يجب الاعادة بان يقال لو كان الوجوب متعلقا بآخر الوقت لكان عليه الاعادة لانا قد بينا الوجه في تلك الاخبار وقد قلنا ان الوجوب تعلق بآخر الوقت لا يجوز غيره وحملنا قوله والوقت باق على ان يكون متعلقا بحال الصلوة دون وجود الماء وعلى هذا لا تعارض بين هذه الاخبار وبينها على حال وما تضمنه خبر على بن سالم في الباب الأول من قول السائل اتيمم واصلى ثم اجد الماء وقد بقى على وقت فقال لا تعد الصلوة ويكون تقديره اتيمم واصلى وقد بقى وقت يعنى مقدار ما يصلى فيه

الصلوة فيصلى ويخرج الوقت وما قال (قده) في الاستبصار متحد المقال مع قوله في التهذيب فيتعلق بقاء الوقت بحال الصلوة دون وجود الماء فحيث ان وجود الماء ليس في الوقت ليس عليه الاعادة وانت خبير بان هذا البيان خارج عن حد التبيان لان هذا التفسير على خلاف القواعد العربية على ان السؤال (ح) يكون عن الصلاة في الوقت مع عدم وجود الماء فيه ولا ينبغي لاحد من الرواة هذا لنحو من السؤال.

وما ذهبنا اليه اقرب وانسب بالسؤال لان الباعث للراوى على السؤال على ما بينا هو وجود الماء في وقت لا يسع الصلوة فيتخير من ان الماء قد وجد في وقت ولكن الوقت ليس بمقدار يمكن ايراد الصلوة فيه واما مع عدم وجود الماء في الوقت مع الصلوة فيه ليس ما يحيره ويعتبه للسؤال لان وجود الماء بعد انقضاء الوقت لا يؤثر اثره يوجب الحيرة لان اظهر مصاديق عدم الاعادة هو هذا الفرض لان ما يجوز التيمم عدم وجدان الماء داخل الوقت.

والحاصل ان المعيار في امضاء الصلوة والاعادة اذا صلى بتيمم ووجد الماء بعد الصلوة هو انقضاء الوقت عند وجدان الماء وعدمه فان وجد الماء قبل ان يمضى الوقت فعليه تحصيل الطهارة المائية واستقبال الصلوة لان الصلوة مع التيمم مع بقاء الوقت للطهارة المائية باطللة لا تبرء الذمة لعدم بدلية الترابية عن المائية ما لم يتضيق الوقت وامكن تحصيل الطهارة والصلوة وان تضيق الوقت ولم يجد الماء فتيمم وصلى ثم وجد الماء فصلوته ماضية لا اعادة عليه .

واصرح ما يدل على هذا التفصيل هو صحيحة يعقوب بن يقطين قال سئلت ابا الحسن (ع) عن رجل تيمم فصلى فاصاب بعد صلوته ماءً ايتوضأ ويعيد الصلوة ام يجوز صلوته قال اذا وجد الماء قبل ان يمضى توضأ واعاد فان مضى الوقت فلا اعادة عليه وقد مران الوقت الغير المتسع للطهارة والصلوة مما لا اثر له وهذا لتفصيل يستفاد من غير هذه الصحيحة وان لم يكن بصراحتها كرواية زرارة وقد مر ذكرها و بعد ما تبين ان المعيار في امضاء الصلوة ووجوب الاعادة هو التفصيل المذكور يجب اتباعه و اجرائه في جميع الموارد من دور فرق بين وجود الماء في اثناء

الصلوة و بين وجوده بعد الصلوة .

ان قلت اذا وجد الماء و هو فى الصلوة فاجراء المعيار قد يكون مستلزما لقطع الصلوة و قطع الصلوة ابطال له

وقوله عز وجل لا تبطلوا اعمالكم يمنع من قطع الصلوة قلت مقتضى المعيار قطع الصلوة التي اقيمت قبل الوقت الذي يجوز التيمم فيه و (ح) فالصلوة باطلة قبل القطع لان بدلية التيمم للوضوء والغسل ليس على الاطلاق بل اذا لم يجد الماء الى آخر الوقت و قطع الصلوة التي اقيمت قبل جواز التيمم ليس ابطلا للعمل لاستحالة تحصيل الحاصل فكل ما ورد من مضى الصلوة محمول على الصلوة التي اقيمت في وقتها اعنى آخر الوقت فوجدان الماء فى اثناء تلك الصلوة انما يكون في وقت لا يسع للطهارة والصلوة .

فتذكر رواية محمد بن حمران حيث سئل عن ابي عبد الله (ع) عن رجل تيمم ثم دخل في الصلوة وقد كان طلب الماء فلم يقدر عليه ثم يوتى بالماء حين يدخل في الصلوة فاجاب (ع) يمضى فى الصلوة واعلم انه ليس ينبغي لاحد ان تيمم الا في آخر الوقت تعلم ان امضاء الصلوة مع التيمم في آخر الوقت لان القطع والوضوء او الغسل ثم الصلوة يوجب خروج الوقت و وقوع الصلوة خارج الوقت و كذلك روايتي محمد بن مسلم و زرارة وان لم يكن فيهما دخول الصلوة لان التيمم في آخر الوقت لم تقيد فيهما بعدم دخول الصلوة واما رواية عبد الله بن عاصم المروية بطرق عديدة قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن الرجل لا يجد الماء فتيمم و يقوم في الصلوة فجاء الغلام فقال هو ذا الماء فقال ان كان لم يركع فليصرف وليتوضا وان كان ركع فليمض في صلوته .

فالوجه فيه ما بينا سابقا من ان تمييز آخر الوقت ليس بالدقة الحكمية بل على متفاهم العرف فكثيرا ما يتفق تقدم التيمم عن آخر الوقت الحقيقي بما لو قطع الصلوة قبل الركوع وتوضأ واغتسل وصلى لم يخرج عن الوقت وجوز له قطع الصلوة والتطهير والاستيناف على الاطلاق فان التأخير عن آخر الوقت في غاية

ص: 250

الندرة فلو يقن ان ما بين وجدان الماء وآخر وقت الاداء لا يتسع للطهارة المائية والصلوة لا يقطع الصلوة ويمض في صلوته .

ورواية زرارة الصحيحة عن أبي جعفر (ع) كرواية ابن عاصم قال قلت لابي جعفر (ع) يصلى الرجل بتيمم واحد صلوة الليل والنهار كلها فقال نعم ما لم يحدث او يصب ماءً قلت فان اصاب الماء ورجا ان يقدر على ماء آخر وظن انه يقدر عليه فلما اراده تعسر عليه ذلك قال ينتقض ذلك تيممه وعليه ان يعيد التيمم قلت فان اصاب الماء وقد دخل في الصلوة قال فلينصرف فليتوضا ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض في صلوته فان التيمم احد الطهورين وقوله (ع) فان التيمم احد الطهورين يكشف عن ان التيمم كان في آخر الوقت لانه قبل الوقت ليس طهورا كما عرفت فالوجه ما بينا في رواية ابن عاصم .

ويظهر من هذه الصحيحة ان التيمم الواحد يصلى به صلوة الليل والنهار والسرفيه ان الطهارة الترابية كالمائية من الكيفيات التي تبقى ابدا ما لم يرفعه رافع فلا تزول قبل المزيل اى الناقض واما زواله باصابة الماء فلاجل ان حيثيتها البدلية والاضطرارية ومن المعلوم ان البدل لا اثر له بعد امكن المبدل فيصرف وجود الماء والقدرة على المائية يرتفع الترابية وان لم يحصل المكلف المائية لان ارتفاع البدل بامكن المبدل منه لا بوجوده كما ان صحته يتوقف على العجز عنه ولذا حكم (ع) بانتقاض التيمم باصابة الماء وعدم تأثير الرجاء على الماء الاخر لبقاء اثره.

وفي صحيحة اخرى لزرارة عن أبي عبد الله (ع) في رجل تيمم قال يجزيه ذلك الى ان يجد الماء فترى انه (ع) جعل غاية اجزاء التيمم وجود الماء وفي رواية السكوني عن جعفر عن أبيه (ع) عن ابي ذر رضى الله عنه انه اتى النبي (ص) فقال يا رسول الله (ص) هلكت جامعت على غير ما قال فامر النبي صلى الله عليه وآله بمحمل فاستترت به ودعا بماء فاغتسلت انا وهي ثم قال يا اباذر يكفيك الصعيد عشر سنين وهذه الجملة مشعرة ببقاء الطهارة الترابية ما لم يحدث او يصب الماء وان

لم يكن صريحة فيه.

والامر بالتيمم بعد عدم وجدان الماء يدل على زوال اثره باصابة الماء لارتفاع العذر وعنوان عدم الوجدان باصابة الماء .

قال العلامة قدس سره في التذكرة (مسئلة) لو وجد الماء في اثناء الصلوة فلعلماننا اربعة اقوال احدها يمضى ( مطلقا ) ولو تلبس بتكبيرة الاحرام اختاره الشيخان والمرضى وعليه اعلم وبه قال الشافعي ومالك وابو ثور وداود واحمد في رواية لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولقوله (ع) ينصرف احدكم حتى يسمع صوتاً او يجد ريحاً وقول الصادق (ع) وقد سئل عن رجل تيمم ثم دخل في الصلوة وقد كان طلب الماء فلم يقدر عليه ثم يوتى بالماء حين يدخل في الصلوة يمضى في الصلوة ولانه بدل من الماء وقد تحقق متصلاً بالمقصود فيسقط اعتبار المبدل كما لا عبرة بوجود الطول بعد نكاح الامة و لانه وجد المبدل بعد التلبس بالمقصود فلم يلزم الخروج كما لو وجد الرقبة بعد التلبس بالصوم انتهى كلامه رفع مقامه.

اما استدلاله بالاية فقد عرفت فيما سبق ان النهي عن ابطال العمل الصحيح وعمل واجد الماء مع بقاء الوقت واتساعه للطهارة المائية ليس من الاعمال الصحيحة لزوال اثر الطهارة الترايبية بوجود الماء لما عرفت ان التيمم لا يرفع الحدث بل يكتفى به عن المضطر وقد ارتفع الاضطرار .

واما الاستدلال بقوله (ع) ولا ينصرف احدكم (الخ) فجوابه ان سماع الصوت ووجدان الريح انما هو لاحراز الحدث والمصلى بالتيمم محدث على قول المستدل ايضاً والاكتفاء به لاجل الاضطرار المرتفع بوصول الماء.

واما الاستدلال بقول مولانا الصادق (ع) وقد سئل عن رجل (الخ) فنحن قائلون بمفاده لما بينا ان هذا النحو من الاخبار محمول على عدم بقاء الوقت المتسع للطهارة والصلوة وقول السائل وقد كان طلب الماء فلم يقدر عليه فيه اشعار ان دخوله في الصلوة عند آخر الوقت .

وقوله ولانه بدل من الماء وقد تحقق متصلاً بالمقصود جوابه ان الطهارة

المائية شرط لصحة الصلوة ولا بد من دوامها الى آخر الصلوة وليس شرطاً للتلبس بالصلوة كي يؤثر البديل اثر المبدل منه على ان مع بقاء الوقت يكشف وجود الماء انه ماكان مضطراً الى التيمم فما كان له الاكتفاء به لوجود الماء وبقاء الوقت والتنظيف بوجود الطول بعد نكاح الأمة في غير محله لان الطول مانع عن ايجاد النكاح لاعن ابقائه والطهارة شرط لتمام الصلوة لا لدخوله.

وقوله ولانه وجد البديل بعد التلبس بالمقصود (الخ) ليس على ما ينبغي لما عرفت من ان الطهارة ليست بشرط لدخول الصلوة فقط حتى يؤثر البديل اثره والصوم ليس بدلا من الرقبة بل واجب مرتب عليها.

ثم قال (قده) الثاني يرجع ما لم يركع وهو قول الشيخ والمرتضى رضوان الله عليهما لقول الباقر (ع) وقد سئل فان اصاب الماء وقد دخل في الصلوة فليصرفه وليتوضأ ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض في صلوته فان التيمم احد الطهورين وهو محمول على الشروع في الصلوة واطلق عليه اسم الركوع اطلاقاً لاسم الجزء على الكل واراد اولاً بالدخول في الصلوة الشروع في مقدماتها من الاذان وغيره.

وانت خبير ان هذا لحمل بعيد في الغاية واطلاق هذه الالفاظ وارادة تلك المعاني لا يخلو من الاغراء بالجهل سيما مع عدم القرينة واطلاق اسم الجزء على الكل ليس من الاطلاقات الصحيحة فلا ينسب الى المعصوم (ع) سيما في مورد بيان الاحكام فعلاقة الجزئية والكلية ليست من العلايق المصححة كما بينا في محله و بينا فيما سبق أن قوله (ع) فان التيمم احد الطهورين ان التيمم كان في آخر الوقت لانه قبل الوقت ليس بطهور فالوجه ما بيناه في رواية ابن ابن عاصم.

ثم ان زرارة روى عن أبي جعفر (ع) قال سئلته عن رجل صلى ركعة على تيمم ثم جاء رجل ومعه قربتان من ماء قال يقطع الصلوة ويتوضأ ثم يبنى على واحدة وهذه الرواية مشتملة على ما لا يشتمل الطائفتان من الاخبار فهي مخالفة بكلتا الطائفتين ولكنها محمولة على من اذا صلى واحدا ما ينقض الوضوء ساهيا من غير

عمد بشهادة رواية اخرى له ولمحمد بن مسلم قال قلت له في رجل لم يصب الماء وحضرت الصلوة فيتيمم ويصلى ركعتين ثم اصاب الماء ينتقض الركعتين او يقطعهما ويتوضا ثم يصلى قال لا ولكنه يمضى فى صلوته ولا ينتقضهما لمكان انه دخلها وهو على طهر و تيمم قال زرارة فقلت له دخلها وهو متيمم فيصلى ركعة واحده فاصاب ماءً قال يخرج ويتوضا ويبنى على ما مضى من صلوته التي صلي بالتيمم و زرارة و محمد بن مسلم لا يضمران عن غير المعصوم فهاتان الروايتان تدلان على ان من تيمم وصلى واحده فى الصلوة من غير عمد عليه ان يتوضأ ويبنى على صلوته واما العمد فى الحدث فليس له البناء لانه ابطل صلوته بالحدث فعليه التوضا والاستيناف ولا بد ان يكون تيممه فى آخر الوقت لانه لو كان فى اول الوقت بطل وبطلت الصلوة فلا يمكن البناء عليه .

ولا يجرى الوضوء هذا المجرى لان الأصل فى وقوع الحدث اثناء الصلوة بطلان الطهارة المستلزمة لبطلان الصلوة فالبناء على ما صلى على خلاف الاصل فلا نذهب اليه فى غير مورد النص .

والسبب الثانى للعجز هو الخوف عن استعمال الماء مع وجوده فقد يكون الخوف من المرض قال عز وجل وان كنتم مرضى او على صفر الاية فالخوف من المرض مجرز التيمم سواء كان الخوف من حدوث المرض او من شدته او بطوئه فشدته المرض مرض زائد وكذلك البطو الا ان الأول فى الكيفية والثاني فى المدة و من هذا لباب الخوف من العطش.

فلو تضرر من استعمال الماء فى بدنه تيمم والمريض اذا خاف التلف او فساد عضو من اعضائه بان يسقط او يذهب فائدته تيمم فيشمل قوله عز وجل وان كنتم مرضى اياه .

ويدل على الاكتفاء بالتيمم صحيحة داود بن سرحان عن ابي عبدالله (ع) فى الرجل تصيبه الجنابة و به جروح او قروح او يخاف على نفسه البرد فقال لا يغتسل ويتيمم وكذلك موثقة محمد بن مسلم عن احدهما (ع) فى الرجل يكون به القروح



في جسده فيصيبه الجنابة قال تميم.

ورواية محمد بن أبي عمير عن محمد بن سكين وغيره عن ابي عبد الله (ع) تكشف عن حرمة استعمال الماء مع قوة احتمال الضرر قال قيل له ان فلانا أصابته جنابة وهو مجدور فغسلوه فمات فقال قتلوه الا سئلوا الا تيمموا ان شفاء الغي السؤال قال وروى ذلك في الكسير والمبطون في تيمم ولا يغتسل وروى جعفر بن ابراهيم الجعفري عن ابي عبد الله (ع) قال ان النبي (ص) ذكر له ان رجلا أصابته جنابة على جرح كان به فامر بال غسل فاغتسل فمات فقال رسول الله (ص) قتلوه قتلهم الله انما كان دواء الغي السؤال.

وفي رسالة ابن ابي عمير عن ابي عبد الله (ع) قال قال تميم المجدور والكسير بالتراب اذا أصابته الجنابة .

وفي مرفوعة على بن احمد عنه (ع) قال سئلته عن مجدور أصابته جنابة قال ان اجنب هو فليغتسل وان كان احتلم فليتيهم .

وفي صحيحة احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن الرضا النهي عن الاغتسال والا مر بالتيمم فانه سئل عنه في الرجل تصيبه الجنابة وبه قروح او جروح او يخاف على نفسه البرد قال لا يغتسل يتيهم.

والروايات في جواز التيمم بل حرمة مع قوة احتمال الضرر فيما تلف النفس كثيرة و فيما نقلناه كفاية و يظهر من مرفوعة على بن احمد ان التعمد في الجنابة يمنع من التيمم ويوجب الغسل حيث قال ان اجنب هو فليغتسل وان احتلم فليتيهم ومثلها مرفوعة على بن ابراهيم قال ان اجنب نفسه فعليه ان يغتسل على ما كان منه وان احتلم يتيهم .

ويقرب من هاتين المرفوعتين ما رواه سليمان بن خالد وعبد الله بن سليمان عن ابي عبد الله (ع) انه سئل عن رجل كان في ارض باردة فتخوف ان هو اغتسل ان تصيبه عنت من الغسل كيف يصنع قال يغتسل و ان أصابه ما أصابه قال و ذكر انه كان وجعا شديدا لوجع فاصابته جنابة وهو في مكان بارد وكانت ليلة شديدة الريح

ص: 255

باردة فدعوت الغلطة فقلت لهم احمولوني فاعسلوني فقالوا انا نخاف عليك فقلت لهم ليس بد فحملوني ووضعوني على خشبات ثم صبوا على الماء فغسلوني ونظير هذه الرواية رواية محمد بن مسلم الصحيحة قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن رجل تصببه الجنابة في ارض باردة ولا يجد الماء وعسى ان يكون الماء جامداً يغتسل على ما كان حدثه رجل انه فعل ذلك فمرض شهراً من البرد فقال اغتسل على ما كان فانه لا بد من الغسل وذكر ابو عبد الله (ع) انه اضطر عليه وهو مريض فاتوه به مسخناً فاعتسل وقال لا بد من الغسل

قال الشيخ (قده) بعد نقل هذه الروايات وروى الحسين بن سعيد عن فضالة عن حسين بن عثمان عن ابن سakan عن عبد الله بن سليمان مثل حديث النضر - قال المفيد رحمه الله وان اجنب نفسه مختاراً وجب عليه الغسل وان خاف منه على نفسه ولم يجزه التيمم .

واستدل الشيخ (قده) في التهذيب لهذه المقالة بهذه الروايات ولم ينكره بل ظاهر الاستدلال بقيدها .

وهذه الروايات مما يحير العقول لانها توجب الغسل احتمال التلف فلا بد مع ان يكون صدورهما لعلة من العلل ضرورة ان حفظ النفس من اهم الاشياء والمتعمد وان اخطأ في التعمد في الجنابة لكن الخطاء لا يوجب اتلاف نفسه لانه حرج منفي في الشريعة السهلة السمحة فهذه الاخبار لم تصدر من المعصوم لبيان الاحكام به بل له وجه آخر سوى بيان الحكم ولعل لقطع طمع بعض الضعفاء في الدين يسئلون هذا النحو من السؤالات لتحصيل الرخصة للتيمم مع التعمد في الجنابة ويمكن ان يكون الباعث لهذه الروايات لهذه السؤالات هو بعض المنافقين

يلعبون بالاحكام الشرعية فاجاب الامام رغماً لا نافهم .

ويمكن ان تحمل هذه الروايات على المشقة الشديدة الغير البالغة الى حد خوف التلف.

قال العلامة (قده) في التذكرة لو تعمد الجنابة قال الشيخان لم يجزله التيمم

وان خاف التلف او الزيادة في المرض لقول الصادق (ع) في الرجل تصيبه الجنابة في ليلة باردة قال اغتسل على ما كان فانه لا بد من الغسل وللشيخ قول في المبسوط بجواز التيمم وهو اجود رفعا للمشقة والحرج لقول الصادق (ع) تصيبه الجنابة وبه قروح او جروح او يخاف على نفسه من البرد فقال لا يغتسل ويتيمم ويحمل الاول على المشقة التي لا يخاف معه التلف والشين وهذا كلام تام جامع بين الطائفتين من الاخبار .

ولو تمكن خائف البرد من اسخان الماء وجب عليه ولا يجزئه التيمم والواحد لثمن الاسخان متمكن للطهارة المائية فلا يجوز له التيمم والقول في مقدار الثمن

هو ما مر في شراء الماء والمرض المانع من استعمال الماء المجوز للتيمم هو ما لا يتحملة عامة الناس من العقلاء لا المرض اليسير السريع في الزوال الذي لا يعتد به العاقل فالاشخاص مختلفون في هذا الامر اي تحمل المرض لاختلافهم في القوة والضعف ويرجع المريض في معرفة الضرر إلى ما يوجب الظن لان ظن الضرر مخوف له فلو حصل من قول غير العادل او غير البالغ يتيمم لان المناط هو حصول الظن بالضرر المخوف للظان استعمال الماء ولا دخل لوصف المخبر بعد حصول الخوف الظان كما انه لو اخبر عادل عارف بالضرر ولم يحصل له ظن بل اعتقد حصول الشبهة فلا يجوز له التيمم (ح) .

ولا فرق بين المسلم والكافر بعد حصول ما هو المناط لكن الغالب عدم الحصول مع اخبار الكافر او المنافق.

واما الخائف من العطش يحفظ الماء ويتيمم لان حفظ النفس من اهم الواجبات ولصحيحة عبدالله بن سنان عن ابي عبد الله (ع) انه قال في رجل اصابته جنابة في السفر وليس معه الاماء قليل يخاف ان هو اغتسل ان يعطش قال ان خاف عطشاً فلا يهرق منه قطرة وليتيمم بالصعيد فان الصعيد احب الي.

والموثقة سماعة قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن الرجل يكون معه الماء في السفر فيخاف قلته قال يتيمم بالصعيد ويستبقى الماء فان الله عزوجل جعلهما

طهوراً الماء والصعيد ولصحيحة الحلبي قلت لابي عبدالله الـ الجنب يكون معه الماء القليل فان هو اغتسل به خاف العطش يغتسل به او يتيمم قال بل يتيمم وكذلك اذا اراد الوضوء ولا فرق بين الخوف من العطش عاجلاً او اجلاً لوجود المقتضى في كليهما .

وقد يكون الخوف من العدو او اللص .

وقد مر عليك قول مولانا الصادق لا تطلب الماء و لكن تيمم فاني اخاف عليك التخلف عن اصحابك فتضل وياكلك السبع وقوله (ع) اذا سئل يعقوب بن سالم عن رجل لا يكون معه ماء والماء عن يمين الطريق او يساره غلوتين او نحو ذلك لا أمره ان يغرد بنفسه فيعرض له لص او سبع .

وقوله في جواب داود الرقي لاـ تطلب الماء يمينا ولا شمالا ولا في بئران وجدته على الطريق فتوضأ منه و ان لم تجده فامض لان هذا القول محمول على الخوف والخطر والروايات الدالة على عدم جواز الطلب مع الخوف وجواز التيمم معه كثيرة والخوف للاطراف كالخوف من النفس.

واما الخوف من العرض فهو للمنع من الطلب اولى عند الغيور فلو خافت المرثة المكابرة على نفسها مع السعي الى الماء سقط السعي ووجب التيمم ولا اعادة لما فيه من التعرض للزنا والهتك المعرض ولا يخفى على من له ادنى دراية انه لودار الامر بين الهتك او ترك الطهارة المائية وتبديلها بالترابية لكان الثاني اولى وفي حكم المرثة الغلام الخائف على عرضه و المنكر لهذه المسئلة غير قابل للمتخاطب ولو خاف من دون سبب يخاف عنه فالوجه التيمم لان الاثر مرتب على الخوف لا على السبب.

ولو اشتبه عليه بان ظن شبها مرثيا عدواً فتيمم وصلى ثم تبين عليه عدم كونه عدوا مضت صلواته ولا اعادة عليه الا ان يكون الوقت باقيا فتجب الاعادة بالمائية والاظهر في المقام وجهان عدم الاعادة لانه اتى بالمأمور به والاعادة تنظيراً له بناسى الماء في رحله .

ولو قال بهذا التفصيل استناداً ببقاء الوقت في الاعادة و الاتيان بالمامور مع عدم بقاء الوقت كان احسن لان الاتيان بالمامور يصدق على ما اتى اذا كان في آخر الوقت اما مع اتساع الوقت للطهارة والاعادة فليس ما اتى به مأموراً به لوجوب التيمم في آخر الوقت واما التنظيف بناسى الماء في رحله فقياس مع الفارق لان النسيان عذر في مرحلة المواخذة لا في مرحلة الصحة والناسي قد اخل بالطلب دون ظان لعدم وجوب الطلب عليه .

ولو خاف على نفس محترمة غير نفسه كرفيقه او مؤمن اخر حفظ الماء يجب والتيمم بل لو خاف على حيوان محترم لان حفظ الماء والتيمم يجمع الامرين الصلوة مع الطهارة و حفظ نفس محترمة ولان حفظ النفس أكد من الصلوة ولذا يجب قطع الصلوة وانقاذ الغريق .

و اما لو صيفنا النفس والحيوان بالاحترام فللاحتراز عن المرتد و الحربي والكلب العقور والخنزير لعدم الاحترام لهم وعدم جواز ترك الطهارة المائية وبقاء الماء لحفظهم فمن تيمم وحفظ الماء لحفظ من ليس له الاحترام في الشرع الانور بطلت صلوته ووجب عليه الاعادة في الوقت والقضاء مع انقضاء الوقت واما المحترم فيجب بذل الماء له اذا كان عطشاناً.

ولو كان للخائف ماء ان طاهر ونجس يجب عليه حفظ المائين مع ظن احتياجه اليهما والتيمم للعبادة فان كفى الطاهر احراق النجس لان النجس لا يفيد للطهارة واما الشرب فيجوز عند فقد الطاهر واضرار العطش والقول بشرب النجس والتطهير اعنى الوضوء او الغسل بالطاهر استناداً الى ان الطاهر في وقت العبادة كالمعدوم فيجوز شرب النجس خال عن التحقيق لان حفظ النفس مقدم على العبادة وشرب النجس مع وجود الطاهر حرام فلا يكون كالمعدوم .

ولو كان معه الفاضل عن شربه لكنه يحتاج الى ثمنه لنفقته الواجبة وجب عليه بيع الفاضل لنفقته والتيمم لعبادته لان الاحتياج اليه يجعله كالمعدوم ولا فرق في هذا الحكم بين المسافر والحاضر وان كان المسافر احوج لان المناط هو الاحتياج

وان كان له ماء بقدر ما يتوضأ او يغتسل وله احتياج الى الماء بقدر الموجود وتمكن من الغسل مثلاً و حفظ المتساقط منه للشرب فان كان ممن يشمئز ويتنفر طبعاً من شرب هذا الماء يتيمم ويستبقى الماء للشرب وان كان ممن يهناً لشربه فيجمع بين الغسل والماء فان المتنقر طبعه من شربه كالفارق للماء.

وكذا لو تمكن من حفظ المتساقط للطهارة الأخرى بعد ادخار ما يكفي لشربه فان كان المتساقط مما لا يصح الوضوء او الغسل منه لاكتسابه القذارة يتيمم وان لم يكن كذلك بل امكن التوضأً منه او الاغتسال يجب عليه حفظه والوضوء او الغسل منه ثانياً.

ولورجى وجود الماء غدا ولم يعلمه على التحقيق تيمم واستبقى الماء ولا- اعادة عليه لان احتمال وجود الماء ورجائه لا يجوز ان اتلاف الماء بالغسل او الوضوء لان حفظ النفس من اوجب الواجبات فالمنجز هو احتمال العدم ورجاء الوجود واحتماله لا يجوز ان اهمال هذا الواجب فيكون وظيفته التيمم فلا اعادة ولا قضاء لعدم مورد للإعادة وعدم موجب للقضاء .

ولومات صاحب الماء من الرقعة والاحياء عطشى يمموه فيدفنوه و يشربون الماء لان حفظ الانفس اهم من غسل الموتى ويغرمون للمورثة قيمة الماء حفظاً لحقهم وتلاحظ في القيمة يوم الاتلاف والقول بالمثل لكون الماء مثلياً شطط لا يعتنى به لاختلاف قيمة الماء بحسب الامكنة والازمنة وكون المثل مما لا قيمة له في اغلب الاوقات هذا اذا لم يكن للميت وارث مصاحب للرقعة واما مع وجود الوارث فينتقل الماء اليه و القيمة و البيع يكونان راجعين اليه وان زال المرض في اثناء الصلوة قيل لم تبطل الصلوة لانه دخل في الصلوة مشروعاً وهو جيد ولوقيل يقطع ويتطهر بالماء ان كان الوقت متسعاً للطهارة والصلوة كان اجود لكشف حاله بانه لم يكن منظرأ الى التيمم فلقدرته على الاصل لا يكون له الرجوع الى البدل والجهل بالزوال عند الشروع بالعمل لايجوز الادامة مع زوال العذر.

(السبب الثالث المعجز)

للعجز تعذر الاستعمال مع وجود الماء كما لو وجد الماء في بئر لا- يمكن له الورد فيه و ليس له حبل ودلو ينزح بهما الماء منه ولا يمكنه ايقاع ثوب فيهِ وعصره ولو بمعين او اكثر المغترفين من البئر على التناوب بحيث لا تصل النوبة اليه في الوقت او يمكن له النزول لكن يفسد الماء بالنزول فيه او يمنع من الوصول اليه الزحام كالعرفة او الجمعة فلو امكن له الوصلة الى الماء ولو بايقاع الثوب في البئر وعصره بعد الاخراج ليس له التيمم ويجب عليه الوضوء او الغسل .

فانظر الى صحيحة ابن أبي يعفور وعنسة بن مصعب عن ابي عبد الله (ع) قال اذا اتيت البئر وانت جنب ولم تجد دلواً ولا شيئاً تغرف به فتيمم بالصعيد فان رب الماء ورب الصعيد واحد ولا تقع في البئر ولا تقصد على القوم مائهم وقال حسين بن أبي العلاء سئلت ابا عبد الله (ع) عن الرجل يمر بالركبة وليس معه دلو قال ليس عليه ان ينزل الركبة قال ان رب الماء هو رب الارض فليتيمم تهتدي الى ما قلنا من ان عدم الوصلة الى الماء مجوز للتيمم.

فلو امكن له اشتراء الدلو والحبل او استيجارهما ونزح الماء بهما لا يجوز له التيمم لانه واجد الماء (ح) وازدياد الثمن عن ثمن المثل لا يمنع من الاشتراء الا ان يتزلزل به اركان معيشته فحكمه حكم اشتراء الماء.

والبحر لراكب السفينة كالبئر في الاحكام الا انه لا يفسد بالوقوع فيه فالمجوز للتيمم عدم الاقتدار على اغتراف الماء وتحصيل الطهارة به و من مصاديق تعذر الاستعمال مع وجوده منع الزحام عن الوصول الى الماء كما لو كان في وسط الزحام يوم الجمعة أو يوم العرفة ولا يستطيع الخروج عن المسجد من كثرة الناس فالممنوع يجوز له التيمم والصلوة بالطهارة الحاصلة منه ومقتضى جواز التيمم له الاكتفاء به وعدم الاعادة الا ان رواية السكوني عن جعفر عن أبيه عن علي (ع) أنه سئل عن رجل يكون وسط الزحام يوم الجمعة أو يوم عرفة لا يستطيع الخروج عن المسجد

من كثرة الناس قال يتيمم ويصلى معهم ويعيد اذ انصرف فالامر بالاعادة معناه عدم الاكتفاء بتيمم الممنوع من الزحام فاما يحتمل الامر بالاعادة على الاستحباب او يعد من القادرين على استعمال الماء لعدم دوام المنع الى آخر الوقت و يحتمل الامر بالتيمم والصلوة معهم على الاستحباب لدرك فضيلة الجماعة و الثاني اولى و اشبه بالواقع ضرورة ان القادر على الوضوء او الغسل بالماء في الوقت لا يعد عاجزاً عن استعمال الماء.

## المقام الثاني في كيفية التيمم

(المقام الثاني في كيفية التيمم)

قال الله تعالى ان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم و ايديكم و في سورة المائدة منه بعد قوله تعالى و ايديكم فقوله تبارك و تعالى فامسحوا بوجوهكم و ايديكم عبارة عن كيفية التيمم و المسح هو امرار اليد على الشيء فلا يكتفى بالمس الذي هو وصول اليد الى الشيء و لو لم يكن فيه امرار.

والايتان بالباء و تعليق المسح على الوجوه بها مع كون مادة المسح من المواد المتعدية فيه دلالة واضحة على عدم وجوب الاستيعاب في المسح على الوجوه و الايدي فقد عرفت في مبحث الوضوء ان حرف الباء لمطلق الربط و لذا عبر عنه بالالصاق الذي عبارة اخرى عن ارتباط الشيء بالشيء و حيث ان المسح مما يتعدى بنفسه من غير احتياج الى الاداة فاتيان هذه الاداة التي لمطلق الربط هداية للسامع الى ان تعليق المسح الى الممسوح انما هو لمجرد الارتباط اليه بل يكفي فيه تحقق عنوان المسح الذي يتحقق بصرف الامرار.

وليس هذا لكون الباء للتبعيض حتى يقال ان سيبويه صرح في مواضع من كتابه ان الباء ليس للتبعيض و النقل عن الاصمعي ان الباء للتبعيض جواباً لهذا القول ضرورة ان الباء ليس للتبعيض لانها حرف و التبعيض من المعاني الاسمية فلا يجوز استعماله في التبعيض لانها ليست حقيقة فيه و لا مجاز في الحروف بل التبعيض يستفاد من ايتان الباء التي لمطلق الربط في مورد يستفاد منه الاستيعاب من تعليق



الحكم على الموضوع و لذا قال الامام فى مقام الاستدلال لمكان الباء ولم يقل فايراد الباء فى هذا المورد يستفاد منه التبعض وقد اشبعنا الكلام فى هذا المعنى فى مبحث الوضوء.

ولا بد من تجديد ذكر الحديث الوارد فى المقام تشييداً للمرام (فتقول) روى المحمدون الثلث فى الصحيح عن زرارة قال قلت لابي جعفر (ع) تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس وبعض الرجلين فضحك ثم قال يا زرارة قال رسول الله (ص) نزل به الكتاب من الله لانه عز وجل يقول فاغسلوا وجوهكم عليه واله فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال و ايديكم الى المرافق ثم فصل بين الكلام فقال و امسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلها بالرأس ان المسح على بعضها ثم فسر ذلك رسول الله الله الناس فضيعوه ثم قال فلم تجدوا ماءً فتمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم و ايديكم منه فلما وضع الوضوء ان لم تجدوا الماء ثبت بعض الغسل مسحاً لانه قال بوجوهكم وصل بها و ايديكم ثم قال منه اى من ذلك التيمم لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه لانه يعلق ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها ثم قال ما يريد الله ليجعل عليكم فى الدين من حرج والحرج الضيق.

فانظر الى هذا الحديث الساطع منه انوار الامامة والعصمة و تأمل فيه حق التأمل تهتدى الى اسراره واشتماله على دقائق الاستنباط حيث انه (ع) جعل ربط الغسل الى الوجوه من دون تقييد لقيده سبباً لمعرفة ان كل الوجه ينبغي ان يغسل وهذا عبارة أخرى من ان ربط الحكم الى الكل موجب لسريانه الى ابعاض ذلك كما ان الربط الى الكلى موجب لسريانه فى جزئيات ذلك الكلى ما لم يقيد بقيد او يحدد بحد فتحدد الايدي بالمرافق منع من سريانه الى ما فوق المرفق ثم قال ثم فصل بين الكلام وفيه اشعار بان تغير اسلوب الكلام كاشف عن تبدل نظر المتكلم وقوله و امسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الرأس

لمكان الباء ان تعليق المسح بالباء الموضوع لمطلق الربط مع كونه بالمادة متعديا لا يحتاج الى التعدية بالباء دليل على اكتفاء مطلق ربط المسح الى الرأس وهو منع عن سريان الحكم المتعلق على الكل الى جميع ابعاضه فيستفاد منه التبعض من دون ان يكون الباء المتبعض و لذا قال (ع) لمكان الباء ولم يقل للباء ثم قال ثم وصل الرجلين بالراس كما وصل اليدين بالوجه (الخ) معناه ان عطف شيء على شيء موجب الجريان حكم المعطوف عليه على المعطوف وشبه العطف بالعطف اشعاراً بان حكم الوجه يجرى في اليدين.

ثم بين كيفية التيمم استنباطاً من قوله عز وجل فلم تجدوا ماءً فتميموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه وحكم بان وضع الوضوء لعدم الوجدان دليل على اثبات المسح في موضع الغسل واستدل لهذا الاثبات بقوله فامسحوا بوجوهكم و ايديكم وقال لانه قال بوجوهكم فتبعض الوجوه للمسح لاجل ان المسح متعد بنفسه وعلقه بالباء واستدل لتبعض الايدي بعطفها على الوجوه .

ثم بين ان ضمير منه راجع الى التيمم المراد من مجموع ما سبق المستفاد منه او من قوله عز وجل فتميموا لان المصدر يستفاد من الفعل.

ثم قال لانه علم ان ذلك اجمع يجر على الوجه المراد منه انه علم بمجموعه لانه عز وجل جعل المسح على بعض الوجه ببعض الكف ولا يعلق ببعض الآخر. و المقصود انه تعالى حيث جعل المسح على بعض الوجه ببعض الكف وام يجعل بتمام الكف فهو عالم بمجموعه فاتى في البيان بالباء الموضوع لايجاد المعنى في غيره فهنا اوجد البعضية في الوجوه والايدي.

وهذا النحو من التكلم شايح عند البلغاء فيجعلون علم الجاعل كناية عن جعله لانه ابلغ واصرح في الممكنى عنه .

والحاصل ان الآية الكريمة بمعونة تفسير الرواية الشريفة تدل على ان المسح على الوجه في التيمم بالنسبة الى بعضه ومسح بعض الوجه يتحصل بامرار بعض اليد على بعض الوجه واما الشروع من الاعلى فلا يستفاد من ظاهر الآية فالمرجع

فيه هو العرف فلوخلى الشخص وطبعه و اراد مسح وجهه يمسح من الاعلى طبعا والوارد فى الشرع اذا لم يبين فيه كيفيته يراجع الى العرف ولك ان تقول ان المسح على الوجه والايدي الذى يتيمم منه التيمم بدل من الوضوء وقد ثبت في الوضوء ان غسل الوجه من الاعلى الى الاسفل فنجرى فى البدل مجرى المبدل منه وكذا في الايدي.

و مقتضى اطلاق الاية وجوب مسح بعض الوجه من دون فرق بين مواضع الوجه من الجبهة والخدين لصدق الوجه عليهما وعليها .

وليس فى اكثر الروايات الواردة في المقام تعيين لموضع من الوجه فانظر الى مضمرة الكاهلى قال سئلته عن التيمم فضرب على البساط فمسح بهما وجهه ثم مسح كفيه احديهما على ظهر الأخرى والضرب على البساط لكونه تعليما للكفية.

واما موثقة زرارة قال سئل ابا جعفر (ع) عن التيمم فضرب بيده على الارض ثم رفعهما فنقضهما ثم مسح بهما جبهته وكفيه مرة واحدة.

ففى المضمرة بين بلفظ الوجه و فى الموثقة بلفظ الجبهة و فى ذكر الجبهة و جهان احدهما كونها من الوجه وثانيهما اختصاصها في المسح

وفي صحيحة داود بن نعمان سئل ابا عبدالله عن التيمم قال ان عماراً اصابته جنابة فمعك كما تمعك الدابة فقال رسول الله و هو يهزه به يا عمار تمعكت كما تمعك الدابة فقلنا له فكيف التيمم فوضع يديه على الأرض ثم رفعهما فمسح وجهه ويديه فوق الكف قليلا و فى موثقة سماعة فمسح بها وجهه وذراعيه.

وروى محمد بن ادريس في آخر السرائر على ما حكى عنه المحدث العاملي نقلا من كتاب نوادر احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطى عن ابن بكير عن زرارة عن ابي جعفر (ع) قال اتى عمار بن ياسر رسول الله (ص) فقال يا رسول الله (ص) اني اجنبت الليل فلم يكن معى ماء قال كيف صنعت قال طرحت ثيابى وقمت على الصعيد فتمعكت فيه فقال هكذا يصنع الحمار اما قال الله عز وجل فتيمموا صعيداً طيباً فمضرب بيديه على الارض ثم ضرب احديهما على الأخرى ثم مسح بجبينيه ثم مسح

كل واحدة على ظهر الأخرى فمسح اليسرى على اليمنى واليمنى على اليسرى وفي هذه الرواية اتى بلفظ الجبين ففي قضية عمار اتى بوجهين وفي رواية اخرى لزرارة عن أبي جعفر بعد ذكر صنع عمار فوضع ابو جعفر الكفيه على الارض ثم مسح وجهه وكفيه ولم يمسح الذراعين بشيء وفي موثقة اخرى لزرارة عن ابي جعفر وتمسح بهما وجهك ويديك فالروايات مختلفة في ذكر الوجه والجبين والجبهة والاكثر ذكر الوجه لكن مسح الجبين والجبهة لا ريب في صحته لانه من الوجه على انا بينا ان الابتداء بالاعلى هو المتعارف والجبين والجبهة اعلى الوجه فلا اشكال في الذهاب الى صحته وعدم صحة مسح الخدين وليس في الاخبار ما يدل على جعل انتهاء المسح طرف الانف وليس مسح الجبهة مستلزماً لانتهاء الى طرف الانف سيما مع كفاية مسح بعض الوجه فيصدق على المسح الى منتصف الجبهة مسح الوجه بل ورود الجبهة في بعض الروايات والجبين في الاخرى يكشف عن صحة التيمم مع مسح كل موضع من مواضع الوجه بل دقة النظر يقتضى عدم ارتباط مسح الجبين الى طرف الانف لان الانف تحت الجبهة والجبين هو طرف الجبهة يميناً وشمالاً فالجبينان طرفاء الجبهة والمنقول عن القاموس الجبينان طرفان يكتنفان الجبهة من جانبيها فيما بين الحاجبين مصعداً الى قصاص الشعر فليس طرف الانف محاذياً لاحد من الجبينين لانه تحت الجبهة والجبينان طرفان للجبهة.

والعمدة في هذا الحكم هو الاجماع المنقول من الروضة وشرحها و من انتصار السيد رضى الله عنه وفي الجواهر بعد نفي استيعاب الوجه واثبات بعضه قال انما البحث في تعيين ذلك البعض فمنه الجبهة من القصاص الى الطرف الاعلى من الانف اجماعاً محصلاً و منقولاً مستفيضاً بل متواتراً و لكنك خبير بان الاجماع المنقول مدركه الاخبار المذكورة فظن الناظر في هذه الاخبار ظهورها .

قال شارح اللمعة عند قول الشهيد في مسح بهما جبهته من قصاص الشعر الى طرف الانف الاعلى كما هو ظاهر غير واحد من الاصحاب بل صريح جلهم وهو المشهور منهم بل ادعى بعضهم الاجماع عليه كما في الروضة وشرحها، والذكرى، وجامع المقاصد

وشرح المفاتيح الوحيد البهبهاني ، والمفاتيح ، والغنية ، وعن السيد في الانتصار والناصريات الاجماع على مسح ما بين القصاص الى طرف الانف وفي جواهر الكلام ادعى الاجماع محصلا ومنقولا مستفيضا بل متواترا على مسح الجبهة من القصاص الى طرف الاعلى من الانف وغيرها من كتب الاجلة.

وبالجملته فحكاية الاجماع على وجوب مسح الجبهة من قصاص الشعر الى طرف الانف الاعلى في عبائر الاجلة مستفيضة وهو الحجة الكافية ويدل عليه بعد ذلك ما ياتي من الاخبار الكثيرة الدالة على المسئلة بالظهور بل الصراحة وهذا هو المقدر المتيقن من حد الممسوح والتامل في هذه المقالة يرشد المتامل الى ان مدرك هذا القول هو ظن ظهور الاخبار الواردة في المقام في كون المسح من قصاص الشعر الى طرف الانف الاعلى بل صراحتها .

اما كون مبدء الممسوح هو قصاص الشعر يدل عليه كونه من الطرف الاعلى من الوجه وما عرفت من ان قضية المتعارف الشروع من اعلى العضو

واما انتهاء المسح الى طرف الانف الاعلى فليس في الاخبار ما هو ظاهر فيه لان حكاية ضرب اليد على الأرض ومسح الجبهة لا يدل على استيعاب الجبهة في المسح مع ان بعض الجبهة كاف في تحقق بعض الوجه وكذلك حكاية مسح الوجه او الجبين فعدم دلالتها على المدعى اوضح .

والحاصل ان الاخبار لا تدل على انتهاء المسح الى طرف الانف لعدم ذكر منه فيها وعدم استلزام شيء من مسح الوجه او الجبين او الجبهة طرف الانف لتحققه بتحقيق بعض الوجه والجبين والجبهة.

فبعد ما تبين من كون المسح على بعض الوجه لدلالة الآية وتفسير الرواية يقطع الناظر في الاخبار ان كل ما ورد فيها لتحقق هذا البعض سواء كان بلفظ الوجه او الجبين او الجبهة لانهما ايضا من الوجه فمن مسح الجبين مسح الوجه ومن مسح الجبهة كمن مسح الجبين فمقتضى الآية و الرواية وجوب المسح على بعض الوجه ومقتضى عدم ذكر الابتداء وعدم تعيين المبدء تعين الاعلى بمقتضى العرف واما انتهاء

المسح فليس في الآية ولا في الرواية ذكر منه وقد عرفت ان مفهوم المسح يتحقق بشيء من امرار اليد الذي لا يتوقف ايصاله الى طرف الانف.

والعجب من هؤلاء الاعلام ذكر طرف الانف في التيمم والامام يفسر الآية بما ليس فيه ذكر من طرف الأنف والروايات المبينة لكيفية التيمم مع اختلافها في الالفاظ متفقة في بيان البعض وليس فيها منتهى المسح فالمستفاد من جميع الاخبار كفاية بعض الوجه للمسح ولزوم كونه من اعلى الوجه المنطبق على الجبهة والجبين ولا ينا في هذا ذكر الجبينين في بعض الاخبار و اليدين لان كفاية احد الجبينين غير مناف لهما وانما المنافي حصر احدهما للمسح والمنع عن الآخر.

وظهر مما ذكرنا كفاية اليد الواحدة للمسح ضرورة حصول المطلوب بها.

قال العلامة في التذكرة الاظهر من عبادة الاصحاب وجوب مسح الوجه بالكفين فلو مسح باحدهما لم يجز ويحتمل الجواز والظاهر ان مراده (قده) مسح تمام الجبهة بيد واحدة لانه قال قبل هذا الفرع لو اهمل جزءا من الجبهة ومسح يديه لم يجزئه مسحهما فيمسح الوجه ويعيد الكفين لوجوب الترتيب وهذا الكلام عبارة اخرى عن عدم كفاية بعض الجبهة .

(وفيه) ان ايجاب اليدين اولى من ايجاب استيعاب الجبهة لان الاول مفهوم من الروايات بالنص والثاني بالظهور عند من يعرفه منها بل عرفت مما سبق عدم ظهورها فيه .

وقد عرفت ان المطلوب في التيمم هو مسح بعض الوجه كما هو صريح الآية فكلما ورد في هذا الباب من الجبهة والجبين والوجه انما هو لبيان بعض الوجه والبعض يتحقق بتحقيق مسح الجبهة كلها أو بعضها او مسح الجبين احدهما او كليهما كما ان مسح الجبهة والجبينين معا الى طرف الاعلى من الانف لا يتعدى من المطلوب لانها بعض الوجه وبهذا البيان يظهر ان الماسح يصح ان يكون باليدين او يد واحدة ولعل نظر من ذهب الى الاجتزاء باليد الواحدة الى ما بينا فقد حكى عن ابن الجنيد الاجتزاء باليد اليمنى و ترجى بعض افاضل العصر كون مستند هذا لقول الاصل واطلاق

الاية الشريفة والمساواة للوضوء وكون البدل في حكم المبدل منه.

وصحيحة داود بن نعمان عن مولينا الصادق (ع) وفيها فقلنا له فكيف التيمم فوضع يده على الارض ثم رفعها ومسح وجهه وصحيحة أيوب الخزاز عنه (ع) وفيها فقلت له فكيف التيمم فوضع يده على السبخ ثم رفعها فمسح وجهه .

(وفيه) ان القول باجتزاء بعض الجبهة او احد الجبينين يكفي في صحته ما ورد من كون المسح ببعض الوجه وكون الجبهة و الجبين من الوجه فلا يتوقف على دليل سوى ما ذكرنا من الاصل والمساواة للوضوء وكون البدل في حكم المبدل منه واما الروايتان فهما في مقام بيان كيفية التيمم فلا نظر لهما الى وحدة اليد او تعدده.

فالحاصل ان ما يجب مراعاته في التيمم هو مسح بعض الوجه الاعلى من الجبينين او الجبهة باليد او اليدين وليس هذا من باب التخيير بين الزائد و الناقص حتى يتطرق فيه الاشكال بل من باب حصول المطلوب من كليهما فمجموع الجبهة والجبينين من بعض الوجه كما ان بعض الجبهة كذلك كاحد الجبينين وباليد الواحدة يحصل المسح كما انه يحصل باليدين.

قال بعض الافاضل وهل يجب استيعاب الجبهة بالمسح باليدين ظاهر الاصحاب وجوب الاستيعاب لعدم صدق الجبهة مثلا مع ظهور الاخبار السابقة في ذلك ودعوى بعض الاجلة الاجماع في ذلك.

و هذا من غرائب الكلمات فليت شعري كيف يرضى هذا الفاضل ان يقول بعدم صدق الجبهة على بعضها وهو يدعن ان بعض الوجه يصدق عليه الوجه مع ان الجبهة انما يصح المسح عليها في التيمم لكونها بعض الوجه ولا اثر لاطلاق الجبهة على ذلك البعض وكذلك الجبين والجبينان ام كيف يستند الى دعوى بعض الاجلة الاجماع في ذلك مع ما يرى من وجود المخالف وكون مستند الاجماع على فرض انعقاده هو الاخبار المتفقة في كون الواجب هو المسح على بعض الوجه والأمر في اليد اوضح لان الضرب على الارض والمسح على الوجه لا يستلزم امرار جميع الكف

على الوجه ضرورة ان بعض الوجه يمسح ببعض اليد ولا دلالة في الاخبار على وجوب المسح بجميع اليد فلا يجب نزع الخاتم لمباشرة جميع محل الفرض للمسح. ثم ان الروايات المختلفة من حيث الوضع والضرب ففي صحيحة زرارة قال سئلت ابا جعفر (ع) عن التيمم فضرب بيده على الارض (الحديث). وفي رواية ليث المرادي عن مولينا الصادق في التيمم قال تضرب يكفيك الارض.

وفي صحيحة اخرى لزارة تضرب بيديك (الحديث) وفي صحيحة اسماعيل بن همام التيمم ضربة للوجه وضربة للمكفين (الخبر) وفي رواية محمد بن مسلم عن ابي عبد الله (ع) فضرب بكفيه الارض (الحديث).

وفي رواية عمرو بن ابي المقدام عن ابي عبد الله (ع) انه وصف التيمم فضرب بيديه على الارض (الخبر).

وفي صحيحة داود بن نعمان عن ابي عبد الله (ع) فقلنا له فكيف التيمم فوضع يديه على الارض ثم رفعهما فمسح وجهه وفي صحيحة زرارة قال سمعت ابا جعفر (ع) يقول وذكر التيمم وما صنع عمار فوضع ابو جعفر (ع) كفيه في الارض ثم مسح وجهه وصحيحة اخرى لزارة عن مولينا الباقر (ع) قال رسول الله (ص) ذات يوم لعمار في سفر له يا عمار بلغنا انك اجنبت الى ان قال اولا صنعت كذا ثم اهوى بيديه الى الارض فوضعهما على الصعيد (الحديث).

وفي حسنة ابي ايوب الخزاز عن ابي عبد الله (ع) بعد ذكر قضية عمار فقلت له كيف التيمم فوضع يده على المسح ثم رفعها فمسح وجهه ثم مسح فوق الكف قليلا فترى في بعض الروايات التعبير بالضرب وفي اخرى التعبير بالوضع.

وذكروا رضوان الله عليهم وجوهاً للتوفيق بين الطائفتين من الاخبار.

منها ان الوضع اعم من الضرب لان الضرب هو الوضع مع الدفع فيحمل العام على الخاص لان العامل بالخاص عامل بالعام ايضاً.

منها ان الضرب هو الوضع مقيداً بالدفع والشدة وحمل المطلق على المقيد



امر شايح فى كلمات الاصحاب وعبارات ائمتنا الاطياب .

منها ان الضرب والوضع ليسا من الاعم والايخص ولا من المطلق والمقيد بل هما مفهومان متباينان وورودهما فى الروايات موجب لتعارض الطائفتين من الاخبار والتعارض فى المتباينين اذا لم يكن لاحدهما ترجيح على الاخر يوجب التخيير بين المفادين .

وقد يقال ولو سلمنا كون التعارض بالتباين فالظاهر ترجيح اخبار الضرب على اخبار الوضع بالشهرة بل الاجماع وكونه لفظ المفهوم والوضع لفظ الراوى وورود الأمر بالضرب فى كثير من الأخبار .

والاصح هو التخيير بين الضرب والوضع لا لاجل التباين لان الضرب لا يباين الوضع لانه هو مع الشدة والدفع بل لان المامور به يحصل بكل منهما لان كلا منهما مصداق للمقصد الذى هو المامور به واقعاً فان قصد الصعيد يتحقق بالضرب والوضع وتعليم المكلف بالضرب تارة وبالوضع اخرى يكشف كشفاً تاماً عن تحصل قصد الصعيد الذى هو المامور به بكل منهما.

وبيان اوضح ان المامور به هو ما بين الله عز وجل فى محكم كتابه بقوله تعالى فتيمة واصغيداً طيباً ورسوله (ص) الله وخلفائه المعصومون الذين هم تراجمه لوحيه وامنائه فى بيان احكامه يبينون الاحكام من كتابه الكريم كما عرفت بيان مولانا الصادق (ع) دقايق مفادات الاية الكريمة لزرارة وهم صلوات الله وسلامه عليهم ببياناتهم الفعلية والقولية بينوا مدلول الاية تارة بالضرب و اخرى بالوضع ووصل الينا كل من البيانين بالاخبار الصحاح التى لا مانع من العمل بها فلا داعى يدعونا الى طرح طائفة من الطائفتين بعد كون مفادهما مصداقا للمامور به فليس المقام مقام اعمال المرجحات.

والضرب و ان كان يتحقق بايصال اليد على الارض مع الشدة فهو زايد على الوضع وفى طوله الا انه فى عرضه فى مرحلة المصادقية يقصد الصعيد الذى هو المأمور به بحسب الواقع وكذلك اليد ان بالنسبة الى اليد الواحد فباليد الواحدة

ص: 271

ايضاً يحصل المطلوب كما يحصل من اليدين .

و ظهر مما بينا من كونهما مصداقين للقصد ان حمل الضرب على الوضع استناداً الى اصالة البرائة مما لا معنى له كما انه لا معنى لحمل الوضع على الضرب تمسكاً باصالة الاشتغال لعدم وجود تمسك موجب للرجوع الى الاصل بعد بيان اهل بيت الطهارة والعصمة .

فما قيل بعدم كفاية الوضع اختياراً وكفايته حين الاضطرار بعدم التمكن من الضرب لوجع او آفة مع التمكن من الوضع بعيد عن الحق لعدم الفرق بينهما في مرحلة المصدقية ومن غرائب الخيال نفى البعد عن كفاية الوضع لقاعدة الميسور بعد تصريحه في الاخبار وبيان كيفية التيمم به على ان قاعدة الميسور انما يتمسك بها اذا كان الميسور حكماً والمتعسر حكماً آخر فبتعسر المتعسر لا يترك الميسور وليس امر الضرب والوضع اذا تعسر الضرب كذلك لعدم اثر للوضع بعد حصر الأثر للضرب فكفاية الوضع (ح) تحتاج تنزيهه منزلة الضرب و الاخبار حكمت بكفاية الوضع من دون تنزيل له منزلة الشيء الآخر .

ويشترط في صحة التيمم اباحة الصعيد الذي يضرب عليه اليد او توضع لما بينا مرارا من ان الفائدة للمشبيء ترجع الى مالكة فلا ترجع الى غير المالك الا باباحته له ولا يقاس بالفوائد القهرية الذاتية المشبيء كرفع العطش الماء ولو كان الشارب غاصبا فليس انتزاع الطهارة من الماء او التراب كرفع العطش والتبريد او التنظيف لانها من الفوائد القهرية و انتزاع الطهارة من المجعولات الشرعية المتوقفة على جعل الشارع ومن المعلوم عدم جعل الانتزاع من المغصوب .

فالفاقد للماء الواجد للصعيد المغصوب دون المباح فاقد للطهورين فمن يتيمم بالتراب المغصوب وصلّى بطلت صلواته لبطلان تيممه فان كان مع امكان التيمم بالمباح وجب عليه الاعادة ومع عدم الامكان فيجرى عليه حكم فاقد الطهورين .

ويعتبر الضرب او الوضع باطن الكف لان الضرب بباطن الكف هو المعهود المطابق للطبع والمتعارف واطلاق اليد ينصرف الى المتعارف في ذلك العمل المستند

اليها ومع التعذر بالباطن يضرب او يوضع ظهر اليد لان اليد اسم للمجموع فمع تعذر الباطن يتعين الظهر.

ولو كان التعذر بالباطن لنجاسته فان كانت النجاسة مما يمكن ازالتها وجبت ان كانت متعدية لانها تسرى الى الصعيد والله عز وجل وصفه بالطيب والمراد بالطيب الطاهر من الخبث و ان لم يمكن الازالة مع التعدى ينتقل الى ظهر اليد و ان لم يمكن الازالة مع عدم التعدى فلا دليل على الانتقال وطهارة امام اسح مع عدم التعدى مما لا دليل عليها ولا يقاس على الطهارة المائية لانه قياس مع الفارق لان التطهير بالماء يستلزم نجاسة الماسح و الممسوح بخلاف التطهير بالتراب لعدم استلزامه النجاسة في صورة عدم التعدى.

و اما ما قيل من ان ظاهر الآية الكريمة اشتراط طهارة الصعيد قبل التيمم فلا يضر نجاسته به يكشف عن قلة تدبر قائله و ان امكن الازالة مع عدم التعدى فلاولى ازلتها و ان صح التيمم بدونها فلا ينتقل الى ظهر اليد .

و الانتقال من باطن اليد الى الظهر في صورة التعدى مع عدم امكان الازالة يشترط بعدم امكان رفع التعدية ايضا كالتجفيف و اما مع الامكان فيجب التجفيف. و رفع التعدية و المسح بالباطن لانه المعهود و المتعارف و نقل عن المستند من ان المسلم اشتراط طهارة التراب قبل الضرب و المسح و اما النجاسة الحاصلة بالضرب و المسح فلا دليل على ما نعيته اصلا و هذا الكلام فى غاية الوهن و السقوط لان توصيف الصعيد بالطهارة لا اعتبار طهارة ما يتيمم به فهى شرط فى تمام اجزاء التيمم و بعد صيرورته نجسا بالضرب و المسح فلا يصلح كونه سببا للطهارة و المراد من اشتراط الطهارة مانعية النجاسة لما مر مراراً و يجئى فى مبحث الطهارة و النجاسة ان الطهارة امر عدمى لا يقع شرطاً لشيء فكل ما عبر عن اشتراط الطهارة تسامح فى التعبير و المقصود ما نعية النجاسة .

ولو كان الظهر كالباطن فى النجاسة و التعدية و عدم امكان رفعها فحكم المكلف (ح) حكم الاقطع فيمسح بالجبهة على الارض او يمسح الجبهة بذراعيه بعد ضربهما

على الارض او يتعين عليه التولية وجوه او جهها الثاني منها لبدلية الذراع من اليد في كثير من الامور الراجعة اليها عند القطع فهذا امر طبيعى واقعى قهرى .  
ولو قطع احدى اليدين يمسح بباطن الاخرى الجبهة بعد الضرب او الوضع على الارض ويمسح بذراع المقطوع ظهر الصحيح وكذلك عند نجاسة اليد بالنجاسة المتعدية الغير الممكنة الازالة والرفع وتفصيل حكم الاقطع في مبحثه.  
واما الترتيب واجب في التيمم بل هو كالموالاة محقق لحقيقة التيمم لانه من المجموعات الشرعية والوارد في الشرع كتاباً وسنة هو تقديم الضرب على مسح الوجه وتقديمه على مسح ظهر اليمنى وتقديمه على مسح ظهر اليسرى وغير هذا الترتيب ليس من التيمم لانه لم يجعل في الشرع.  
فما قيل بوجوب الترتيب معناه فقد التيمم وعدم حصوله بفقد الترتيب وعدم حصوله لا الوجوب المصطلح اى ما يوجب تركه العقاب فالمخل بالترتيب لا يتحقق له التيمم حتى ينتزع منه الطهارة وقد مر عليك الاخبار والكتاب فى بيان التيمم ورايت الترتيب المذكور فيها .  
واما الموالات فهى كالترتيب فى بطلان التيمم مع الاخلال بها لما بينا فى الوضوء من ان منشائية الغسلتين و المسحتين لانتزاع الطهارة بلحاظ الوحدة فى الافعال المتعددة المتحققة بايجاد الافعال على التوالى والتيمم ايضا ينتزع منه الطهارة بلحاظه الوجدانى الذى لا يوجد الا بالاتصال الزمانى فى الافعال فالفصل المعتدبه يوجب بطلان التيمم ومعنى البطلان عدم انتزاع الطهارة بل عدم تحقق التيمم لان الوارد فى الشرع هو الافعال المتوالية المتصلة بحسب الزمان فلم نعرف التيمم الا هذه الافعال مع وصف الاتصال ولا يقاس بالغسل لان الغسل هو غسل البدن والبدن امر واحد لا تعدد فيه فى مرحلة الاغتسال فيتحد الاغسال المتعددة بوحدة المغسول فلا يحتاج بالاتصال الزمانى الذى هو عبارة اخرى عن الموالات.  
واما الضرب او الوضع على الصعيد فى التيمم ففى عدده اختلاف فذهب على بن بابويه رضوان الله عليه الى تعدد الضرب اى كونه مرتين الموجه واليدين فى

بدل الوضوء والغسل وتبعه المحدث العاملي (قده) .

وذهب الشيخان وابوجعفر بن بابويه وسالار وابوالصلاح وابن ادريس على ما نقل عنهم العلامة في المختلف الى التفصيل بين البدل من الوضوء وبين البدل من الغسل فاكتفوا بالمرّة في الأول وأوجبوا مرتين في الثاني.

وذهب علم الهدى رضوان الله عليه الى الاكتفاء بالمرّة فيهما.

ويدل على ما ذهب اليه على بن بابويه صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما (ع) قال سئلته عن التيمم فقال مرتين مرتين للوجه واليدين وحسنة اسماعيل بن همام الكندي عن ابي الحسن الرضاع (ع) قال التيمم ضربة للوجه وضربة للكفين.

• وهاتان الروايتان صريحتان في التعدد وليس منهما ما يوهم كونهما للغسل فقط فاطلاقها شامل للبدل من الوضوء والغسل

ويدل ايضاً على ما ذهب اليه ابن بابويه صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) واستدل هو بها وبصحيحة محمد بن مسلم قال زرارة قلت كيف التيمم قال هو ضرب واحد للوضوء والغسل من الجنابة تضرب بيديك مرتين ثم تقضهما نفضة مرة للوجه و مرة لليدين .

ودلالة هذه الرواية لاختفاء فيها لان ظاهر الجواب ان التيمم قسم واحد للوضوء والغسل من الجنابة وبيانه الضرب باليدين مرتين ثم نفضهما والمسح مرة للوجه و مرة لليدين .

(والقول) بان والغسل من الجنابة كلام مستأنف وان الضرب الواحد للموضوع فبعيد في الغاية لا يصار اليه على ان اختلاف الكيفية في بدل الوضوء وبدل الغسل على خلاف الاصل لان للتيمم حقيقة واحدة والبدلية عن شيئين لا توجب الاختلاف في الحقيقة .

فالحقيق للاتباع هو هذا القول ورواية اسماعيل بن همام الكندي اوضح دلالة من غيرها لان ابا الحسن الرضا بين التيمم من دون ان يسئله احد فلو كان المرتان من كيفية بدل الغسل لما اطلق لانه في مقام البيان"

واستدل السيد اعنى علم الهدى رضوان الله عليه بصحیحة زرارة عن أبي جعفر (ع) فبعد ذكر التيمم وصنع عمار وضع ابو جعفر (ع) كفيه على الارض ثم مسح وجهه وكفيه ولم يمسح الذراعين بشيء ولان الثابت في الذراعين بشيء ولان الثابت في الذمة بيقين هو الواحدة فالزائد منفي عملا بالبرائة الاصلية السالمة عن معارضة دليل مزيل عنها .

(والجواب) عن الاستدلال بالرواية ان الامام (ع) في مقام بيان كيفية التيمم لا وحدة الضرب وتعدده والعمدة هو اثبات عدم وجوب المسح على الذراعين مع ان الرواية لم يتعرض بوحدة الضرب وتعدده وكون عمار ممن يجب عليه الغسل لا يقتضى التعدد عند بيان الكيفية سيما مع كون النظر هو نفى المسح عن الذراعين فالتعدد والوحدة امر والكيفية امر آخر واما اثباته (قده) المرة باليقين ونفى الزائد بالبرائة الاصلية.

(فالجواب) عن هذا الاستدلال ان التيمم واجزائه مما ينتزع عنه الطهارة الاضطرارية وليس التيمم ولا اجزائه من الواجبات الشرعية كي يتمسك بالاقل وينفى الزائد بالأصل ومع البناء على اجراء الاصل فالقدر المتيقن للمنشائية للانتزاع هو المشتمل على الضربتين و الاصل عدم سببية المشتمل على الضرب الواحد لانتزاع الطهارة.

واستدل العلامة في المختلف على التفصيل وقال لنا على الوحدة في الوضوء ما رواه زرارة عن الباقر (ع) وقد تقدم في المسئلة السابقة والمتقدم ما رواه زرارة في الموثق قال سئلت ابا جعفر (ع) عن التيمم فضرب بيديه الارض ثم رفعهما ونفضهما ثم مسح بهما جبهته وكفيه مرة واحدة وعن زرارة في الموثق عن الباقر (ع) في التيمم قال تضرب بكفك الارض ثم تنفضهما وتمسح وجهك ويديك.

وفي الحسن عن عمرو بن ابي المقدم عن الصادق (ع) انه وصف التيمم فضرب يديه على الارض ثم رفعهما فتفضهما ثم مسح على جبينه وكفيه مرة واحدة. (والجواب) ان هذه الروايات لبيان كيفية التيمم لا بيان العدد في الضرب ولذا ترى ان الامام اذا يبين بالقول لا يقول بالمرة والمرة الواحدة في بيانه الفعلى وهي

كافية لتعليم السائل كيفية التيمم على انه يحتمل كون المرة متعلقة بالمسح فقط لا الضرب وليس في عدد المسح كلام للاتفاق على وحدته.

وهو (قده) اجاب عن استدلال علم الهدى رضوان الله عليه انه (ع) بين كيف التيمم ومسحه وحد اعضائه وسياقه الحديث تدل عليه في قوله ولم يمسه الذراعين واذا سبق لهذا وجب بيانه خاصة واهمل عدد الضربات فيه وكل ما قال في جوابه رضوان الله عليهما يجيء في ما استدل به و سكوت الراوى عن عدم مسح الامام الذراعين لا يدل على الوحدة لانه من كلام الراوى في رواية علم الهدى.

والحاصل ان الروايات لادلالة فيها على الوحدة حتى يحمل على التيمم البدل من الوضوء وعلى التعدد في الغسل استدلال برواية اسماعيل بن همام الكندى عن الرضا (ع) في الحسن قال (ع) التيمم ضربة للوجه وضربة للمكفين وصحيحة محمد بن مسلم حيث قال سئلته عن التيمم فقال مرتين مرتين للوجه واليدين وانت ترى اطلاق الروايتين بلا ايهام انهما لاجل البدل عن الغسل و بينا ان الروايتين تدلان على كون التيمم على ضربتين سواء كان بدلا عن الوضوء او الغسل.

و حيث انه (قده) يرى اطلاق الطائفتين من الروايات وهو خص كل طائفة الى بدل واحد من الغسل والوضوء.

(قال) لا يقال هذه الاحاديث التي ذكرتموها في الموضوعين غير دالة على المطلوب اذ هي مطلقة لا اشعار فيها ببدلية الوضوء او الغسل.

(لانا نقول) يستحيل تناقض الاخبار ولا يمكن اهمالها ولا العمل بها على عمومها فلا بد وان تخصص كل واحد بصورة لا يتناولها الحكم الاخر وليس ذلك الاعلى ما قلناه اذ لا يمكن صرف الكثرة الى ما هو بدل من الوضوء فان وجوب الاستيعاب في الغسل يناسب كثرة الضربات وعدم استيعابها في الوضوء يناسب وحدتها ولانهما حدثان مختلفان في المبدل فيختلفان في البدل انتهى كلامه.

اما استدلاله بالروايتين على تعدد الضربات في الغسل فمطابق للمواقع وفي غاية الصحة الا ان حصر الدلالة على التعدد في الغسل ليس في محله لعدم شاهد

على هذا الحصر.

وقد عرفت ان الروايات المستدل بها على المرة لا تدل عليها لانها لاجل بيان كيفية التيمم من غير نظر الى تعدد الضرب ووحده و ليس فيها حصر بالمرة في كلام المعصوم وانما الراوى بين ان الامام بين الكيفية بضرب واحد ومن المعلوم ان بيان الكيفية يحصل من المرة فلا تعارض بين الطائفتين من الاخبار ولا يحتاج في رفعه الى الحمل المذكور الذى لا شاهد له واستيعاب جميع البدن في الغسل لا شاهد لتعدد الضرب في البدل منه كما ان عدم الاستيعاب في الوضوء لا يشهد على المرة في البدل ولا تناسب بين الاستيعاب والتعدد ولا بين عدمه والوحدة بل الامر بالعكس لان الغسل عمل واحد يناسب وحدة العمل الذى بدل منه والوضوء اعمال متعددة مناسبة لتعدد البدل وقد عرفت فيما سبق ان الملحوظ في الغسل هو غسل البدن من دون ملاحظة اعضائه وتعددتها ولذا لا يشترط في انتزاع الطهارة منه الى الموالاة لتحصل وحدة الغسل من وحدة المغسول واما الوضوء فالملاحظ فيه غسل الاعضاء ومسحها فهوافعال متعددة ولا جامع لهذه الاعضاء حتى تكون لها جهة وحدة فيحتاج في تحصيل وحدته الى الاتصال الزماني الذي هو الموالاة

والحاصل ان التناسب لا يد وان يلاحظ في وحدة البدل والمبدل منه وتعددتهما ومن الواضح ان الغسل فعل واحد هو غسل البدن والوضوء افعال متعددة من الغسلات و المسحات فيناسب الاول وحدة البدل والثاني تعدده فالاستيعاب حيث انه موجب لوحدة الغسل يناسب وحدة الضرب في البدل وعدم الاستيعاب في الوضوء حيث انه اوجب تعدد اعماله ناسب تعدد الضرب في البدل وهذا البيان مع فرض التعارض بين الطائفتين من الروايات لكننا بينا عدم التعارض وعدم الاحتياج الى الحمل المذكور لدفع التناقض المستحيل عن الروايات .

ومما يؤيد عدم الفرق بين بدل الوضوء وبين بدل الغسل موثقة عمار بن موسى الساباط عن ابي عبد الله لا قال سنئلته عن التيمم من الوضوء والجنابة ومن الحيض للنساء سواء فقال نعم .

ص: 278



وموثقة ابي بصير قال سئلته عن رجل كان في سفر وكان معه ماء فنسيه فتيمم وصلى ثم ذكر ان معه ماء قبل ان يخرج الوقت قال عليه ان يتوضأ ويعيد الصلوة قال وسئلته عن تيمم الحائض والجنب سواء اذا لم يجد ماء قال نعم وهذه الموثقة وان لم يكن فيها ذكر من تيمم الوضوء الا ان الظاهر عند دقة النظر ان السؤال عن التسوية بين تيمم الحائض والجنب مع تيمم الوضوء لا التسوية بينهما وليس بصريحة في المقصود كموثقة عمار .

فتلخص من التفاصيل ان ما ينبغي ان يستفاد من الروايات هو ما ذهب اليه على بن بابويه رضوان الله عليه من وجوب الضربتين في كل من بدل الوضوء والغسل وان الروايات ليست بمتعارضة وعلى فرض التعارض لا شاهد لما ذهب اليه الجمهور من الحمل المذكور بل العكس اولى لتعدد افعال الوضوء ووحدة فعل الغسل •

قال المحدث العاملي رحمه الله في الوسائل اقول وما تقدم من الاقتصار على الضربة الواحدة في الباب السابق بعضه يحتمل النسخ وكله يحتمل ان يكون المراد بيان الكيفية لا الكمية وتقرير الاعضاء الممسوحة لاعدد الضربات بقرينة الضرب على البساط و الاقتصار على الواحدة في قضية عمار مع ان تيممه بدل عن الغسل وغير ذلك والاحتياط يؤيد ما قلناه (انتهى) واحتمال النسخ بعيد غاية البعد واما بيان الكيفية ففي غاية الصحة وقوله والاحتياط يؤيد ما قلناه يصح ان كان التعدد والوحدة مما لم ينوع التيمم بل كان التعدد واجباً في الوضوء واما لو كانا منوعين له بان يكون بضرب واحد نوعاً و بضربتين نوعاً آخر فالاحتياط في تكرار التيمم تارة بضرب واحد واخرى بضربتين .

ثم قال رحمه الله وقد استدل العلامة في المنتهى ومعه الشهيدان على التفصيل بحديث محمد بن مسلم عن ابي عبد الله (ع) ان التيمم من الوضوء مرة واحدة و من الجنابة مرتان وهذا وهم عجيب لان الحديث المدعى لوجود له بل هو حديث ابن - اذينة عن محمد بن مسلم السابق لكن الشيخ اشار الى مضمونه على احد الاحتمالين في اثناء كلامه في التهذيب فحصل الوهم من تاديه معناه وظن العلامة وغيره انه

حديث آخر صريح وليس كذلك وقد حققه صاحب المنتقى ومن راجع كلام الشيخ (ره) يحقق ذلك انتهى.

واصل هذه القضية هو ان الشيخ رضوان الله عليه بعد ما اورد الاخبار وخصص ما فيه المرة بالبدل من الوضوء وما فيه المرتين بالبدل من الغسل .

احدهما

الم السلام

قال ( ان قال قائل ) ان الخبرين الاولين الذين احدهما عن أبي بصير ليث المرادي عن أبي عبدالله (ع) والثاني عن اسماعيل بن همام الكندي عن الرضا (ع) مع الخبر الذي رواه صفوان بن يحيى عن العلاء عن محمد بن مسلم عن احدهما (ع) ليس في ظاهرها ان الضريبتين او المرتين انما هي لغسل الجنابة دون الوضوء فمن اين لكم انه مقصود على حكم الجنابة وما لا قلتم بما ذهب اليه غيركم من ان الفرض في الوضوء ايضا مرتان.

(قيل له) اذا ثبت اخبار كثيرة تتضمن ان الفرض في التيمم مرة مرة ثم جاءت هذه الاخبار متضمنة للدفتين حملنا ما يتضمن الحكم مرة على الوضوء وما يتضمن الحكم مرتين على غسل الجنابة لئلا يتناقض الاخبار مع انا قد اوردنا خبرين مفسرين لهذه الاخبار احدهما عن حريز عن زرارة عن أبي جعفر (ع) والآخر عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع) وان التيمم من الوضوء مرة واحدة ومن الجنابة مرتان فلما رأى العلامة هذه العبارة عن الشيخ رضوان الله عليهما توهم ان حديث محمد بن مسلم الذي ذكر الشيخ حديث آخر سوى حديث ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن محمد بن مسلم عن أبي عبدالله (ع) فاستدل به على التفصيل وتظن صاحب المنتقى بهذا التوهم واقتبس منه المحدث العاملي رحمهما الله ولعل وجه توهم العلامة (قده) ان حديث ابن اذينة عن محمد بن مسلم لا يدل على مطلوب الشيخ بوجه من الوجوه .

والشاهد على كون الحديث هو ما ذكره رضوان الله عليه و عدم كونه غيره كلامه (قده) في الاستبصار بعد ايراد الطائفتين من الروايات و حمل ما فيه المرة على البدل من الوضوء وما فيه المرتين على البدل من الغسل.

ص: 280

فالوجه في الجمع بين هذه الروايات ان ما تضمنت من الضربة الواحدة يكون مخصوصة بالطهارة الصغرى وما تضمنت من الضربتين بالطهارة الكبرى لثلا يتناقض الاخبار والذى يدل على هذا لتفصيل ما رواه الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زرارة عن أبي جعفر (ع) قال قلت له كيف التيمم فقال هو ضرب واحد للوضوء والغسل من الجنابة تضرب يديك مرتين ثم نفضهما نفضة مرة للوجه ومرة لليدين و متى اصبت الماء فعليك الغسل ان كنت جنباً و الوضوء ان لم تكن جنباً الحسين بن سعيد عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن التيمم فضرب بكفيه الأرض ثم مسح بهما وجهه ثم ضرب شماله الأرض فمسح بها مرفقه الى اطراف الاصابع واحدة على ظهرها وواحدة على بطنها ثم ضرب يمينه الأرض ثم صنع بشماله كما صنع بيمينه ثم قال هذا التيمم على ما كان فيه الغسل وفي الوضوء الوجه واليدين الى المرفقين والقى ما كان عليه مسح الراس والقدمين فلا يؤمم بالصعيد (انتهى).

ولا يخفى على احد ان مقصود الشيخ في التهذيب هذه الرواية وليس لمحمد بن مسلم رواية غير ما ذكر فما نبه به العامل ان الرواية هي هذه المذكورة وتوهم العلامة ان في المقام رواية اخرى لمحمد بن مسلم .

واما استشهاد الشيخ بهاتين الروايتين على التفصيل مع صراحتهما على خلافه زاد في الحيرة و اوجب التعجب لان خبر زرارة يفيد ان التيمم على قسم واحد في الوضوء والغسل واتمام الكلام في كلمة للوضوء وجمل والغسل من الجنابة كلاماً مستأنفاً لا يليق بالامام وادخال اللام على الوضوء وعدم ادخاله على الغسل شاهد على العطف اذ مع الاستيناف يحتاج الى ادخال اللام كما يشهد به التأمل والشاهد الاخر هو قوله (ع) ضرب واحد فلولم يكن المقصود منه هو القسم القال (ع) ضربة مع تاء الوحدة كما يشهد به الممارسة في الاخبار.

وخبر محمد بن مسلم اصرح في التعداد لان الامام الا بعد ضرب الكفين والمسح بهما على الوجه و ضرب الشمال على الارض والمسح بها على اليمين من

المرفق الى اطراف الاصابع وضرب اليمين والمسح على الشمال كالمسح على اليمين قال هذا التيمم على ما كان فيه الغسل وفي الوضوء الوجه واليدين الى المرفقين والقى ما كان عليه الراس والقدمين فلا يؤمم بالصعيد ومعناه ان بالصعيد ومعناه ان في التيمم يمسخ ما يغسل فيه في الوضوء ويكون الممسوح من الوضوء اعنى الراس والقدمين متروكا فلا يؤمم بالصعيد ولا يكون اصرح من هذا الكلام في تادية معنى التعدد في الوضوء فلو فرض التعارض في الاخبار والتمسك في دفعة بهذا الخبر يجب القول بتعدد الضرب في الوضوء والواحدة في الغسل ولكنك عرفت عدم التعارض ودلالة الاخبار على التعدد في بدل الوضوء والغسل وان ما ذكر فيه المرة فهو لبيان كيفية التيمم وليس فيه لحاظ الوحدة والتعدد واما مسح المرفق فمحمول على النقية او الحكم كما حكم به الشيخ (قده) والحمل بالنقية اولى.

واما التفريق بين ضرب الشمال واليمين لا يوجب ان يكون الضربات ثلثا لان ضربة اليدين بالتعاقب لليمين والشمال تجب ضربة واحدة .

ثم ان الحائض والنفساء والمستحاضة يكتفين بالتيمم الواحد لانا بينا ان الغسل مجز عن الوضوء اى غسل كان فكذا التيمم البديل من الغسل واما على ما ذهب اليه الاكثر من عدم اجزاء غسل غير الجنابة عن الوضوء فلان التيمم منشأ للطهارة الاضطرارية عند فقد الماء من غير فرق بين الغسل والوضوء فحيث انه يقع بدلا عنهما ويذهب باثرهما ظاهرا ما دام فقد الماء فالوضوء والغسل كالغسلين بالنسبة الى التيمم وبعبارة اخرى انه لا يختلف الحال في الاحداث الصغرى والكبرى في ارتقاع حكمها اذا لم يوجد الماء وقام التيمم مقام الغسل او الوضوء موقتا فلا معنى للقول بتعدد التيمم فانه كالقول بتعدد الغسل او الوضوء.

وقد مر عليك حديث عمار الساباطي عن ابي عبد الله (ع) حين سئله عن التيمم من الوضوء والجنابة ومن الحيض سواء وجوابه (ع) نعم فمعنى هذا الحديث انه لا يفترق الاحداث من حيث الصغر والكبر في تأثير التيمم لكن يشكل الأمر على القول بالتفصيل بين التيمم البديل من الوضوء وبين البديل من الغسل مع كون الوحدة

والتعدد منوعاً للتيمم فالتقابل بالتفصيل والتنويع لابد وان يقول بوجود التيممين الحائض والنفساء والمستحاضة اما على القول باجزاء الغسل عن الوضوء لا يجب ازيد من التيمم الواحد.

واما مسح اليدين فالمستفاد من الاية وبعض الروايات ان الواجب مسح بعض اليدين والمستفاد من مرسله حماد بن عيسى ان مسح اليدين من اصول الاصابع فروى عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله (ع) انه سئل عن التيمم فتلا هذه الاية والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقال اغسلوا اوجوهكم وايديكم الى المرافق وقال وامسح على كفيك من حيث موضع القطع وقال ما كان ربك نسيا ومن المعلوم ان موضع القطع من اصول الاصابع عند الاصحاب .

ونقل ابن ادريس (قده) عن بعض الاصحاب ان المسح على اليدين من اصول الاصابع الى رؤسها .

وقال ابن بابويه والد الصدوق امسح يديك من المرفقين الى الاصابع .

وذهب الأكثر الى ان الواجب مسح الكفين من الزند الى اطراف الاصابع على ظاهرهما دون باطنهما واما مفاد المرسله فلا ينبغي الذهاب اليه لضعف مدركه بالارسال ومعارضة مع الروايات واحتمال كونه تعليما للمراوي اعنى السائل الاستدلال على العامة بما يوافق مذهبهم في السرقة ويبتل مذهبهم في التيمم فكانه قال لما اطلق الايدي في آيتى السرقة والتيمم وقيدت في الوضوء علم ان القطع والتيمم ليس من المرفقين تقطن بهذ الاحتمال المحدث العملي قدس سره .

واحتج ابن بابويه بان الله عز وجل بين في الغسل الوجه واليدين واحال في التيمم عليه وبما رواه سماعة قال سئلته كيف التيمم فوضع يديه على الارض فمسح بهما وجهه وذراعيه الى المرفقين ولان طهارة الماء اكمال وقد وجب فيها الاستيعاب فايجابه في الانقص اولى .

والجواب عن الاول ان بيانه عز وجل الوجه واليدين في الغسل والتيمم لا- ينافي تعليق الحكم في الغسل على وجه الاستيعاب وفي التيمم على وجه التبويض

فترى انه عزوجل علق الغسل على الوجه واليدين مجرداً عن الباء وعلق المسح في التيمم عليهما مع الباء التي لمطلق الربط المستفاد منه التبويض .

وعن الثاني ان رواية سماعة محمولة على التقيية لانها موافقة للعامة فلا يصح العمل بها وامثالها من الروايات التي فيها ذكر من مسح الذراع لما عرفت من بيانات مولانا الصادق (ع) في صحيحة زرارة حيث سئل عنه مدرك التبويض في الوضوء وعن الثالث انه استحسان واضح لا يتمسك به في مرحلة الاستنباط فلا مسرح للعقل في الاحكام الشرعية الموقوفة على صدورها من صاحب الشرع مع ان التيمم لا يرفع الحدث بل يكفى به عن الغسل والوضوء مادام فقد الماء ولذا يجب الوضوء او الغسل بعد وجدان الماء مع انه ليس يناقض فلا يعتبر فيه ما يعتبر فيهما.

واستدلوا للقول المشهور بقوله تعالى وامسحوا بوجوهكم و ايديكم منه ولا خفاء في عدم دلالة عليه سواء فسرت اليد بما يتصل احد طرفيه الى المنكب و طرقة الآخر هو رؤس الاصابع اوقيل بالاشترك اللفظي بينه وبين ابعاضه او فسرت بالكف و عدم تناولها ما فوق الرسغ لان وجود البعضية و البعض اعم من الكف اى الزند الى اطراف الاصابع لان البعض صادق على التفسير بما دون المنكب على العضد والذراع والكف من الزند الى اطراف الاصابع و على اصول الاصابع الى رؤسها بل على ابعاض هذه الاعضاء لان بعض البعض لبعض للشيء ولا تقدم على احد هذه الابعاض على الاخر وكذا من مع الاشتراك اللفظي .

ومع التفسير الآخر يصدق البعض على ظهر الكف الى اصول الاصابع والى اطرافها وعلى اصول الاصابع الى اطرافها وعلى بطن الكف كذلك فان الماسح على كل من هذه الابعاض له ان يقول مسحت بعض الكف وتخصيص ظهر الكف من الزند الى اطراف الاصابع بوجود المسح عليه مستدلا بالاية الكريمة تجاوز عن حد الاستفادة من الالفاظ اذ ما بين الزند وبين اصول الاصابع ايضا بعض اليد فمن اين يحكم بوجود اتصال المسح الى رؤس الاصابع مع عدم ذكر من الاصابع في الاية فالاية تدل على مسح بعض اليد لان الباء لايجاد مطلق الربط فهيصالحة لنفى

استيعاب اليد للمسح لمكان الباء واما تعيين ذلك البعض من الزند الى اطراف الاصابع فلا يستفاد من ظاهر اللفظ واما ظهر الكف من اليد فيفهم من كون المسح عليه موافقاً للطبع فيجهل الأمر عليه واما البدنة من الزند فيدل عليها ما دل على البدنة من المرافق في الوضوء اعنى كونها من المتعارف عند الناس ووافق بالطبع و يصار اليها في التيمم بعد ثبوت كون اليد من الزند الى رؤس الاصابع كما ذهب اليه صاحب المدارك قدس الله نفسه الزكية قال في المدارك الواجب الخامس مسح ظاهر الكفين وحدهما الزند بفتح الزاء وهو موصل الكف الى الذراع ويسمى الرسغ بضم الراء والسين المهملة والغين المعجمة قاله في الجمهرة ونقل ابن ادريس عن بعض الاصحاب ان المسح على اليدين من أصول الاصابع الى رؤسها وقال على بن بابويه (ره) الله تعالى امسح يديك من المرفقين الى الاصابع والمعتمد الأول لنا قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم و ايديكم والباء للمتبعيض كما بيناه وايضا فان اليد هي الكف الى الريخ يدل عليه قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والاجماع منا و من العامة منعقد على انهما لا تقطع من فوق الرسغ وما ذاك الا لعدم تناول اليد له حقيقة

ويدل عليه ايضا الاخبار المستفيضة كقول ابي جعفر في صحيحة زرارة ثم مسح وجهه وكفيه ولم يمسح الذراعين بشيء.

وقول الرضا (ع) في صحيحة اسماعيل بن همام التيمم ضربة للوجه وضربة للمكفين.

وقول الصادق في صحيحة داود بن النعمان فمسح وجهه و يديه فوق الكف قليلا و ادخال الرسغ في المسح من باب المقدمة يستلزم المسح من فوق الكف بقليل انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه "

اما استدلاله قدس سره بالآية على مدعاه فقد ظهر حاله فليس مفادها مسح الكف من الزند الى اطراف الاصابع قوله والباء للتبعيض عرفت استحالة كونها معناه الا ان يكون مقصوده ايجاد البعضية في مدخوله والتبعيض يستفاد منه لا يدل

على مدعاه لان البعض اعم من تمام الظهر ومن الزند الى اصول الاصابع ومن تمام الباطن كذلك وقوله (قده) وايضا فان اليد هي الكف الى الرسغ الى والاجماع لا دلالة لهذه الآية على مراده لان عدم قطع فوق الرسغ لا ينافي كون اليد الى المرفق او الى المنكب ضرورة كون قطع اصول الاصابع قطعاً للميد على جميع التفاسير.

وقوله والاجماع الى قوله حقيقة مما يزيد في الحيرة لان اجماع العامة لا كشف فيه للمجمع عليه و اجماع الخاصة لا اثر له في المقام لان عدم قطع فوق الرسغ يعرف من اخبار اهل بيت العصمة فلو فرض انعقاد الاجماع لا يؤثر بعد وضوح المدرك مع انك عرفت ان عدم قطع فوق الرسغ لا ينافي كونه من اليد .

و اما صحيحة زرارة فدلتها على عدم وجوب المسح من المرفقين واضحة لا اشكال فيها لكنها لا تدل على وجوب ايصال المسح الى اطراف الاصابع ضرورة ان مسح الكفين لا يستلزم ايصاله الى اطراف الأصابع سيما مع التبعض فصح ان يقال لمن مسح من الزند الى اصول الاصابع انه مسح بعض اليد وكذا صحيحة اسماعيل بن همام فان قوله ضربة للمكفين يفيد اختصاص احدي الضربتين بالكف من دون تعيين مقدار الممسوح بحسب الكل والبعض ولا بحسب الظهر والبطن و مثل هاتين الصحيحتين صحيحة داود بن النعمان في عدم الدلالة على وجوب مسح الاصابع و تزيد عنهما بدلتها على ان القطع بمسح الكف من طرف الاعلى يحصل بمسح فوق الكف قليلا واما بالنسبة الى الاصابع فلا دلالة لها ابدا.

وقال العلامة (قده) في المختلف مسئلة المشهور مسح اليدين من الذند الذي هو المفصل الى رؤس الاصابع وقال ابن ادريس عن بعض علمائنا ان المسح من اسفل الاصابع الى رؤسها .

وقال ابن بابويه اذا تيمم للوضوء ضرب على الأرض مرة واحدة ونفضهما و مسح جبينه وحاجبيه ومسح على ظهر كفيه واذا كان التيمم للجنازة ضرب يديه على الارض مرة اخرى ومسح على ظهر اليدين فوق الكفين قليلا"



(لنا) ما تقدم من الاحاديث الدالة على مسح كفيه احتج ابن بابويه بما رواه داود بن النعمان في الصحيح قبل سئلت ابا عبد الله (ع) عن التيمم الى ان قال ثم رفعهما فمسح وجهه ويديه فوق الكف قليلا.

(والجواب) يحتمل ان الراوى راى الامام (ع) ما سحا من اصل الكفين فتوهم المسح من بعض الذراعين مع انه يحتمل ان يكون قوله فمسح وجهه ويديه فوق الكفين اشارة الى ان المسح على الكفين وقوله قليلا يشير به الى انه لا يجب ايعمال الغبار الى جميع العضوان ووجب استيعابه بالمسح وبالجملة فلا دلالة فيه على ما اختاره انتهى .

وقد عرفت عدم دلالة الاحاديث المتقدمة على المشهور لعدم ذكر الاصابع فيها وعدم ما يدل على الاستيعاب فان ربط المسح الى الكف على سبيل الحكاية لا تدل على الاستيعاب فترى الامام الملا يقول ضربة للوجه وضربة لليدين او الكفين مع اليقين بكون المسح ببعض الوجه وبعض اليدين وحمل ما في الرواية من قوله قليلا الى عدم وجوب ايعال الغبار الى جميع العضو حمل بعيد في غاية البعد مع ان ادخال ما فوق اليد فيها لاجل احراز وصول المسح اعلى اليد كادخال شيء من فوق المرفق في الغسل لاجل احراز تمام الغسل على الذراع امر شايع في كلمات الاصحاب لذا بين صاحب المدارك ان مسح فوق الزند قليلا انما هو من باب المقدمة

والحاصل ان الاية الكريمة والاحاديث تدل على وجوب المسح بعد الضرب او الوضع بعض الوجه وبعض اليدين فالحكاية عن فعل الامام (ع) مسح الجبين او الجبهة او الكف عبارة اخرى عن ايعال المسح الى هذه المواضع الكلية والبعضية والاستيعاب وعدمه لا يستفاد من هذه الاخبار فالمسح في التيمم لا بد وان يكون بعض الوجه وبعض اليدين والبدنة بالاعلى يستفاد من كونها موافقة للطبع والمتعارف وكذا تخصيص ظهر الكف بالمسح واما استيعاب ظهر اليد و ايعال المسح الى رؤس الاصابع فلا يستفاد من حديث من الاحاديث ولا ينبغى القول بوجوبه كما انه لا ينبغى الشك في كفاية مسح ظهر اليد من الزند الى اصول الاصابع و اجراء

و اما الماسح فالمشهور وجوب كون المسح باليدين معاً وقال ابن الجنيد فاذا حصل الصعيد براحته مسح بيمينه وجهه نقل عنه العلامة في المختلف بعد نقل قول المشهور واستدل للمشهور بالاحاديث المتقدمة الدالة على المسح بكفيه.

(وفيه) ان الاحاديث لم تنف جواز المسح باليد الواحدة و ذكر اليدين في اكثر الروايات لاجل مسح الكفين وافراد اليد في بعض الروايات فيه اشعار بكفاية اليد الواحدة للوجه وقد عرفت سابقا عدم وجوب استيعاب العضو الممسوح ومسح البعض يتحقق باليد الواحدة.

واحتج ابن الجنيد ( قده ) بان الوضوء يغسل باليمنى فكذا التيمم يمسخ بها(وفيه) انه قياس لا يجوز الاعتماد عليه وبدلية التيمم عن الوضوء لا يقتضى ذلك.

### المقام الثالث فيما يتيه هم به

( المقام الثالث فيما يتيه هم به )

وصريح الاية انه الصعيد الطيب واختلف الاصحاب في معناه والمراد منه وكلمة صعيد مركبة من مادة هو الصعود وهيئة هي الفعيل ومفاده هيئة الفعيل الحاملية فمعنى الصعيد هو حامل الصعود فهو يلاحظ بالنسبة الى عمق الأرض فالصاعد من العمق هو وجه الأرض اعنى السطح الماس للهواء وان لوحظ السعود من الارض الى الهواء فهو ايضا وجه الارض الا انه ينحصر بالتراب ولا يطلق على الحجر بهذا المعنى لان صلابته يمنع ان يصعد الى السماء واما التراب فهولين يصعد الى السماء فيصير هباءً منثوراً والظاهر هو الوجه الاول ولذا فسر لوجه الارض الذى هو اعم من التراب والحجر والرمل وعلى الثانى فالمقصود هو التراب لكن فعلية الصعود لا يلاحظ في موضوعيته لحكم التيمم فيكفى في كونه صعيداً صلاحيته للمصعود بحسب اصل الخلقة ولا يمنعه التصلب والتحجر بملاقات الرطوبة والحرارة مع الاستعداد الذاتي فلا فرق بين جعل موضوع الحكم هو مطلق وجه الارض الشامل للتراب والحجر والمدر والرمل وبين جعله هو التراب الخالص الغير الممتزج بشيء آخر لان الحجر والرمل

والمدر من مصاديق التراب وليس احد منها خارجا عن حقيقته لان التغير في الاوصاف لا يوجب تبدل الحقيقة بحقيقة اخرى .

فلا- ينبغى وقوع الاختلاف فيما يتيمم به و ذهاب بعض الى جوازه على وجه الارض ترابا كان او حجرا اور ملا و ذهاب بعض اخر اختصاص التراب الخالص بجواز التيمم عليه.

وعلم الهدى رضوان الله عليه بعد ما حكم بجواز التيمم على وجه الارض في المصباح قيد في شرح الرسالة الجواز بكونه ترابا خالصا واحتج لهذا الاختصاص بان الصعيد هو التراب بالنقل عن اهل اللغة حكاه ابن دريد عن ابي عبيدة وبقوله جعلت لى الأرض مسجدا و ترابها طهورا فلو لم يكن للتراب اختصاص في جواز التيمم لكان ذكرها لغوا واجاب عنه فى المعبر بان لا يلزم من تسمية التراب صعيداً ان لا تسمى به الارض بل جعله اسما للارض اولى لانه يستعمل فيهما فيجعل حقيقة للمقدر المشترك بينهما وهو الارضية دفعا للاشتراك والمجاز فيكون التراب صعيدا باعتبار كونه ارضا لا باعتبار كونه ترابا وعن الرواية بان التمسك بها تمسك بدلالة الخطاب وهي متروكة في معرض النص.

وفي كلا الاستدلال والجواب نظر ) اما الاول ( فانك عرفت ان لفظ صعيد مركب من مادة و هيئة فالموضوع هو المادة اعنى الصعود والهيئة هي المفيدة للحاملية فليس له مركباً وضع على حده فمعرفة مفاده لا ترجع الى اللغوى على ان ابا عبيدة خالف غيره من اللغويين كالخليل و الزجاج و ابن الاعرابي على ما نقل عنهم .

مع ان اللغوى انما يبين موارد الاستعمال فمثل هذه الالفاظ اذا ورد في القرآن فالمرجع فى فهم المراد هو التفسير الوارد عن النبي (ص) واهل بيته (ع) وورد عن النبي (ص) انه قال جعلت لى الارض مسجدا و طهورا من دون

ذكر التراب.

فمع صحة صدور الحديث الذى احتج رضوان الله عليه به لا ينبغى المبادرة الى

ص: 289

تخصيص التراب الخالص واهمال غيره من الحجر والرمل والمدر لان هذه الاشياء من مصاديق التراب بل لا بد من بيان وجه وجيه لذكر التراب بعد ذكر الارض لخروجه عن اللغوية.

يهم

ولو تصدى احد لاخراج ذكر التراب عن اللغوية بانه لدفع توهم المخاطب ان المقصود من الارض هو ما يشمل الاشجار والنبات الخارجة من الارض وجواز التيمم بها كما يجوز السجود عليها وقد قال (ع) جعلت لى الارض مسجدا وان موضوعية الارض للمتيمم ليست بمثابة موضوعيتها للسجود في التعميم بل الارض جعلت طهورا مادام بقاء اسم الارض عليها فلا يشمل الاشجار والنبات الخارجة منها بخلاف كونها مسجدا لجواز السجود عليها مع انها لا تسمى تسمى ارضا فقله (ص) ترابها طهوراً يعم جميع اقسامه من الحجر والرمل وغيرهما لا يسمى هذا التصدى مجازفا .

(و اما الثانى) فلان الارض و التراب ليسا مما وضع له الصعيد لما عرفت ان لفظه مركب من مادة وهىة وليس له مركبا وضع بل الارض والتراب من مصاديق الصعيد لانهما واجد ان لمعنى حاملية الصود بالمعنى الذى عرفت والاستدلال بالرواية ليس تمسكاً بدلالة الخطاب لانه رضوان الله عليه في مسألة حجية مفهوم الوصف المنكرين وقد قال المحقق فى بيان دليل العقل وتقسيمه في المعتمد .

(الثالث) دليل الخطاب وهو تعليق الحكم على احد وصفى الحقيقة كقوله (ص) فى سائمة الغنم الزكوة فالشيخ (قده) يقول هو حجة وعلم الهدى ينكره وهو الحق بل تمسكه بالرواية لاجل ان الارض مذكورة فى متن الرواية وهى شاملة للتراب وغيرها فذكر التراب بعد ذكر الارض يلغوا اذا لم يكن له اختصاص في الجواز فالمهم فى الجواب هو بيان ما ترتفع به اللغوية عن الكلام .

وقد عرفت ان ذكر التراب لدفع توهم كون كل ما يجوز عليه السجود يجوز عليه التيمم .

واما الروايات الواردة فى هذا المقام فمنها مرسله ابان بن عثمان عن ابي عبد الله (ع) قال ان الله تبارك وتعالى اعطى محمدا (ص) شرايع نوح وابراهيم وموسى وعيسى

وجعل له الأرض مسجداً وطهوراً.

وروى ابن بابويه عن النبي (ص) قال قال النبي (ص) اعطيت خمساً لم يعطها احد قبلي جعلت لى الارض مسجداً وطهوراً (الحديث) وعن ابي امامة قال قال رسول الله (ص) فضلت باربع جعلت لى الارض مسجداً وطهوراً وايما رجل من امتى اراد الصلوة ولم يجد ماءً و وجد الارض فقد جعلت له مسجداً و طهوراً ونصرت بالرعب مسيرة شهر واحلت لامتى الغنائم وارسلت الى الناس كافة وعن ابن عباس قال قال رسول الله اعطيت خمساً لم يعطها احد قبلي جعلت لى الارض مسجداً و طهوراً ونصرت بالرعب واحل لى المغنم و اعطيت جوامع الكلم و اعطيت الشفاعة ولا يخفى على المتتبع في اخبار الباب كثرة ذكر الارض فيها كقول المعصوم لان رب الماء هو رب الأرض وقوله (ع) تضرب يكفيك على الارض وقوله (ع) فان فاته الماء فلن تقوته الارض وقوله لم تقته الارض وقول الراوى فوضع كفيه على الارض وقوله وضع يديه على الارض وقوله وضرب بيده على الارض .

ولا منافات بينها وبين ما ذكر فيه التراب لان التراب من الارض ايضاً بل الاجزاء الارضية جميعاً من التراب الا ان الحكمة الالهية اقتضت توديع خواص و و استعدادات فى بعض الاجزاء فيستبدل بعض بالحجر والآخر بالرمل وبعض آخر بالجص وغيرها فاصل جميع اجزاء الارض هو التراب و اختلاف الاسامي باختلاف الخصوصيات لا- يوجب اختلاف الاحكام ما لم يخرج عن حقيقة التراب بالاستحالة كما ان اختلاف الالوان لا يغير الحكم فكل ما يوجد في الارض يصح التيمم عليه قبل الاستحالة وتبدل الحقيقة ويظهر من رواية السكونى ان الجص والنورة لم يخرجوا عن الارضية حيث روى عن جعفر عن أبيه عن على (ع) أنه سئل عن التيمم بالجص فقال نعم فليل بالنورة فقال نعم فليل بالرماد فقال لا انه ليس يخرج من الارض انما يخرج من الشجر ويظهر من هذه الرواية ان المناطق في صحة التيمم كون الشيء من اجزاء الارض وان صحة التيمم من التراب لاجل كونه من الارض لان الامام (ع) علل جواز التيمم يكون الشيء خارجاً من الارض وعدم الجواز على

الرماد بعدم خروجه من الأرض فلولم تكن موضوعاً للتميم لما علل عدم الجواز بعدم الخروج من الأرض .

والحاصل ان موضوع التيمم هو الارض والتراب من الأرض بل ليست الارض بحسب اصل الخلقة سوى التراب وهو يتبدل باشيء آخر كالحجر والرمل والجص والنورة وغيرها فالمعيار في صحة التيمم عليه كون الشيء من الأرض خارجاً عنها مع عدم تبدله بشيء آخر بالاستحالة فكلما يبحث في جواز التيمم عليه يبحث في تمييز الموضوع وكونه من الأرض فما شك في كونه من الأرض لم يصح التيمم عليه للشك في تحقق الموضوع وما ثبت كونه من اجزاء الارض وشك في خروجه وصيرورته شيئاً آخر لاجل تغير وصف او حال منه يصح التيمم عليه لاستصحاب ارضيته فالمناطق في صحة التيمم صدق الارض على ما يتيمم وعدم خروجه من الارض .

فتجوز ابن ابي عقيل قدس الله نفسه الزكية التيمم على الكحل والزرنين يمكن ان يكون لأجل بقائهما في الارضية وعدم خروجهما عنها كما ان عدم تجويز ابن الجنيد (قده) التيمم بالسبخة لاعتقاده بخروجها عن الارضية لانه احتج على عدم الجواز بانها استحالت فاشتبهت المعادن فهذا لنحو من الاختلاف اختلاف في الموضوع .

قال صاحب الجواهر (قده) عند شرح قول المحقق ولا يجوز التيمم بالمعادن اجماعاً محكياً في الغنية وصريح المنتهى وظاهره وعن الخلاف ان لم يكن محصلاً للخروج عن اسم الارض قطعاً فيدخل (ح) فيما سمعته سابقاً من الادلة على عدم جواز التيمم بغيرها فما عن ابن ابي عقيل من جوازه بالارض وبكل ما كان من جنسها كالكحل والزرنين ضعيف والعرف اعدل شاهد عليه ان كان ذلك منه لعدم الخروج و فاسد محجوج بما عرفت ان كان مراده الجواز وان خرج عن مسمى الارض (انتهى).

فنسبة الضعف الى قول هذا المحقق بالدوران والترديد ليس على ما ينبغي لظهور كلامه (قده) في الشق الأول حيث عدتهما من جنس الارض والاستشهاد بالعرف على الخروج ليس في محله لاختلاف العرف في هذا الموضوع كما انه من اعقل اهل

العرف ولا يشهد على الخروج واما الاجماع المحكى فلا يكشف عن الواقع لعدم الملازمة بينهما فالاجماع مع انعقاده ان كان على الخروج من الارض فهو اجماع في الموضوعات وان كان على عدم الجواز مع عدم الخروج فهو تخصيص لعموم جواز التيمم على الارض وهو كما ترى ومع الخروج فينقطع الاحتياج الى الدليل بل الاثبات على مدعى الجواز (ح).

ثم قال (قده) ومفهوم التعليل في خبر السكوني ومروى الراوندي المتقدمين لا جابر له في المقام بل معرض عنه بالنسبة الى ذلك بين الاصحاب لما سمعت من الاجماع لكن قد ظهر لك ان مبنى المنع في المعادن عند الاصحاب الخروج عن اسم الارض كما يظهر من استدلالهم عليه بل جعل بعضهم الحكم فيها دائرا مداره فغير الخارج عن ذلك فيها لو كان يتجه فيه (ح) الجواز واحتمال مانعية نفس المعدنية وان لم يخرج تمسكا باطلاق معقد الاجماع المحكى في غاية الضعف كالقول بلزوم الخروج عن الارض للمعدنية لما ستعرفه في تحقيق معنى المعدن في باب السجود انشاء الله تعالى .

وهذا الكلام منه قدس سره لدفع توهم المتوهم عدم جواز التيمم على المعدن (مط) وان لم يخرج من اسم الارض لان صرف المعدنية لا يمنع من الجواز ما يطلق عليه اسم الارض و التمسك بمعقد الاجماع ضعيف كضعف القول باستلزام المعدنية الخروج من الارض ولا يصح التمسك بمفهوم تعليل خبري السكوني و الراوندي حيث علل عدم جواز التيمم على الرمد بعدم خروجه من الارض وخروجه عن الشجر لعدم الجابر لضعف التعليل لعدم عمل الاصحاب واعراضهم عنه.

فالمنع من التيمم على الكحل والزرنين لخروجهما عن اسم الارض فغير الخارج من اسم الأرض من المعادن يتجه فيه الجواز .

وهذا الكلام في غاية الصحة والمتانة لكنك عرفت ان الكحل والزرنين ايضا لم يخرج من اطلاق اسم الأرض عليهما بحسب الحقيقة لعدم صحة سلب الارض عنهما وان كان اطلاق اسم الأرض منصرفا الى غيرهما وحكم جواز التيمم ثابت

لحقيقة الأرض لا لما ينصرف إليه الاطلاق.

فلا فرق بين اجزاء الارض في هذا الحكم ولذا ترى الامام (ع) يرشد السائل الى التيمم من غبار الثوب وليد السرج وغبار عرف الدابة .

روى رفاعة في الصحيح عن أبي عبدالله (ع) قال اذا كان الارض مبتلة ليس فيها تراب ولا ماء فانظر اجف موضع تجده فتيمم منه قال ذلك توسيع من الله عز وجل قال فإن كان في ثلج فلينظر لبد سرجه فليتيمم من غباره ارشيه مغبر و ان كان في حال لا يجد الا الطين فلا باس ان يتيمم منه وسئل زرارة عن أبي جعفر (ع) ارأيت المواقف ان لم يكن على وضوء كيف يصنع ولا يقدر على النزول قال يتيمم من البده او سرجه او معرفة دابته فان فيها غباراً ويصلى .

وفي موثقة زرارة عن أبي جعفر (ع) قال ان كان اصابه الثلج فلينظر لبد سرجه فليتيمم من غباره او من شيء و ان كان في حال لا يجد الا الطين فلا باس ان يتيمم منه وفي رواية اخرى لزراعة عن احدهما (ع) قال قلت رجل دخل الاجمة ليس فيها ماء وفيها طين ما يصنع قال يتيمم فانه الصعيد قلت فانه راكب ولا يمكنه النزول من خوف وليس هو على وضوء قال ان خاف على نفسه من سبع او غيره وخاف فوات الوقت فليتيمم ضرب بيده على اللبد او البروعة و يتيمم ويصلى فارشاده المعصوم الى الغبار انما هو لكونه ترابا بحسب الحقيقة فهو من الأرض فلولم يكن الغبار من الارض يكون المكلف فاقداً للطهورين.

و ظهر من هذه الروايات جواز التيمم على الطين ايضا وليس الا لاجل كونه من الارض .

واما تقييد الجواز على فقد التراب لعدم الاحتياج اليه مع وجوده مع كون التيمم على التراب اسهل منه على الغبار لا لعدم صحة التيمم على الغبار مع وجود التراب لانه هو والا لم يجز التيمم عليه ورواية زرارة تدل على تقدم الطين ايضاً على العبار حيث قال ان خاف على نفسه من سبع او غيره وخاف فوات الوقت فهو كالتراب في التقدم على الغبار.

ص: 294



فالقول بوجوب التيمم على التراب اذا لم يفقده اشعارا بعدم صحته على الغبار مع وجود التراب تمسكا بالاجماع بعيد عن التحقيق لما عرفت من كون الغبار من الأرض التي هي الصعيد فلا فرق بين التراب والغبار في صحة اطلاق الصعيد عليهما مع ان الاجماع المحكى مدركه الاخبار المذكورة والاخبار لادلالة فيها على الترتب وعدم صحة التيمم على الغبار مع وجود التراب لان مع وجوده لا يحتاج المكلف الى غيره فقله (ع) فان كان في ثلج بيان لوقت احتياج المكلف الى لبد السرج او البروعة او عرف الدابة لا للمترتب بين التراب والطين والغبار ضرورة انها من مصاديق الصعيد ولا تقدم لواحد منها على الاخير بل الطين والغبار ليسا غير التراب الا ان التراب له تقدم طبعى عليهما.

ثم ليعلم ان مورد النزاع في غير ما اذ انفض اجتمع ترابا لان هذا النحو من الغبار لا اشكال في مساواته مع التراب بل القول بالمساوات لا يخلو عن مسامحة لعدم الاختلاف فيهما وذهاب بعض الاصحاب الى عدم كون الغبار من الصعيد شاهد قوى على ان مورد البحث هو غير ما يجتمع ترابا بالنفص لاستحالة نفى الصعيد عن ذلك الغبار لان سلب الشيء عن نفسه مستحيل وبعد ما عرفت ان الغبار والطين والتراب من مصاديق الصعيد وليس بينها ترتب وتقدم و تاخر عرفت عدم الفرق بين القليل منها وبين الكثير في التقدم والتاخر بعد ما تحقق مسمى التيمم فلو كانت القلة بحد لا يتحقق التيمم بالقليل فهو كعدم من غير فرق بين التراب الساكن وبين الغبار والطين كما ان مع تحقق المسمى كذلك اى لافرق بين التراب الساكن وبين الغبار والطين.

و يظهر من بعض الكلمات تقدم الغبار على الطين ورواية زرارة ظاهرة في العكس لان بعد قول الراوى رجل دخل الاجمة ليس منها ماء وفيها طين ما يصنع قال الامام يتيمم فانه الصعيد ثم قال (؟) اوى فانه راكب ولا يمكنه النزول من خوف وليس هو على وضوء قال ان خاف على نفسه من سيع او غيره وخاف فوات الوقت فليتيمم ضرب يده على اللبد و البروعة و يتيمم و يصلى ولا يخفى ظهورها في تقدم

الطين على الغبار لكن الامر بينهما كالامر بين التراب وبين الغبار فبعد وجود الطين لا يحتاج المكلف الى الغبار.

ولا بد لواجد الطين تجفيفه تسهيلاً للتيمم به ودفعاً للمتدرن لا لعدم صحة التيمم على الطين قبل التجفيف لانه صعيد كما حكم به الامام في رواية زرارة حيث قال يتيمم به فانه الصعيد فبعد صدق الصعيد عليه لا معنى لبطلان التيمم عليه ووجوب التجفيف وتصيرها تراباً يابساً وقوله (ع) في رواية رفاعه فانظر اجف موضع تجده فتييمم منه تعليم للسائل حفظ النظافة والصون عن الدرن و ليس التجفيف مقدمة للموجب بعد صحة التيمم على المبتل .

ولا يخفى على عاقل ان تجفيف الطين ثم التيمم بياسه اولى لانه انظف ولكن ليست الاولوية بمثابة الوجوب الموجب لبطلان التيمم على المبتل .

وكيفية التيمم على الطين ككفيته على التراب والمجرد غيرهما لعدم ورود كيفية خاصة للتيمم به الا ان الضرب او الوضع عليه يختلف مع الضرب او الوضع على التراب قهراً لان التراب يزول عن اليدين بالنقض سريعاً ولا تتلطح اليد بالتراب كتلطحها بالطين ولا يزول الطين عن اليد بالنقض فيلاحظ التيمم على الطين ويسعى في تقليل التلطح والتدرن طبعاً فيكتفى بالوضع من الضرب ويفرك اليد عوض النقض ومع عدم المراعات يصح التيمم ايضاً فمقتضى الأمر بالتيمم على الطين على الاطلاق من دون اعتبار كيفية خاصة صحته كيف ما اتفق واما ضرب اليد على الطين والصبر الى جفافه و مسح الوجه والكفين بعد الجفاف مناف للموالاة المعتبرة في التيمم فيوجب البطلان الا ان يجدد الضرب والمسح بعد الجفاف والنقض من اليد فيصح يقينا الا انه ليس من التيمم بالطين بل هو من مصاديق التيمم بالتراب ولواخل الفرق بالموالاة يبطل لاعتبارها في حقيقة التيمم حقيقة التيمم كما سبق.

و اما الثلج والجمد فلا يصح التيمم عليهما لانهما ليسا من مصاديق الصعيد فمع امكان الذوب و التطهير بالماء يجب لا مكان التطهير به و مع عدم الامكان ولو بمقدار ما يحصل منه التدهين مع فقد ما يتيمم به فيحسب المكلف (ح) ممن يفقد

الطهورين ومع امكان التدهين يجب عليه الطهارة المائية لعدم صدق فاقد الماء عليه وقد عرفت كيفية التدهين في مبحث الوضوء فيعتبر في الغسل امرار الماء من جزء من البشرة الى جزء آخر.

واما السبخة المفسرة بالارض المالحة الناشئة فذهب ابن الجنيد قدس الله سره الى عدم جواز التيمم عليها وباقي الاصحاب الى جوازه مع الكرامة والاخبار لا تدل على الكراهة ولا على عدم الجواز فان كانت من الارض و يصح اطلاق و الصعيد عليها بلا كراهة وان لم تكن من الارض ولا يطلق عليها الصعيد فلا يجوز التيمم عليها ولا ينتزع الطهارة من ذلك التيمم لان الاية والروايات دلت على حصر موضوع التيمم أى ما يصح عليه على الصعيد الطيب فالخارج عن الصعيد لا يتيمم عليه .

فالقول بالكراهة لا دليل يدل عليه كما ان القول بعدم الجواز قول لا مدرك له قال صاحب المدارك عند شرح قول المحقق و يكره بالسبخة و الرمل المراد بالسبخة الارض المالحة الناشئة والحكم بجواز التيمم بالارض السبخة والرمل على كراهة فيهما مذهب فقهاءنا اجمع عدا ابن الجنيد فانه منع السبخ حكي ذلك المصنف (ره) في المعتمد واما الجواز فلان اسم الارض يقع عليهما حقيقة فان الرمل اجزاء ارضية اكتسبت حرارة اوجب لها التشتت و السبخة ارض اكتسبت حرارة اوجب لها تغير اما في الكيفية لا تخرج به عن الحقيقة الارضية ومتى ثبت كونهما ارضا جاز التيمم بهما تمسكاً بظاهر الاية والنصوص التي تلونها سابقاً واما الكراهة فلم اقف فيها على اثر وربما كان الوجه فيها التفصي من احتمال خروجها بتلك الحرارة المكتسبة عن الحقيقة الارضية او الخروج من خلاف ابن الجنيد في السبخ وخلاف بعض العامة في الرمل (انتهى) وهو في غاية الصحة والمثانة ولكن ما ذكر في الوجه من التفصي ليس بوجيه لان الاحتمال لا يوجب الكراهة وكذلك الخروج

من الخلاف سيما خلاف بعض العامة.

واما المطر فهو ماء اذا اصاب شخصا فغسله فلا يحتاج الى التيمم لاجزاء غسل

المطروان لم يكن بمثابة يتحقق به الغسل يجب التيمم فانه ايضاً فاقد للماء وكذلك في الموضوع .

روى على بن جعفر عن اخيه (ع) قال سئلته عن رجل يصيبه الجنابة فلا يقدر على الماء ويصبه المطر هل يجزيه ذلك ام يتيمم قال ان غسله اجزاه والاعليه التيمم قال قلت ايهما افضل اتيمم ام يمسح بثلج وجهه وجسده وراسه قال الثلج ان بل راسه وجسده افضل وان لم يقدر على ان يغتسل يتيمم وقد بينا حكم الثلج والجمد بما يتحد بمفاد الرواية .

واما رواية محمد بن مسلم قال سئل ابا عبدالله (ع) عن الرجل يجنب في السفر لا يجد الا الثلج قال يغتسل بالثلج او ماء النهر فمفادها التسوية بين الثلج و ماء النهر في الاثر لا التخيير لان فرض الراوى عدم وجود شيء من الماء وانحصار الثلج في الوجود و (ح) فلا يصح الجواب بالتخيير بين الثلج وماء النهر فلا بد ان يحمل على التسوية بينهما ولا يتحقق التسوية الا بذوب الثلج اذ لا يمكن الاغتسال بالثلج الا بعد الذوب فمفاد هذه الجملة انه لافرق بين الاغتسال بماء النهر او الماء الحاصل من ذوب الثلج واما الجمد فحكمه حكم الثلج لانه هو بحسب الواقع ولا فرق بينهما الاكون انجماد الثلج قبل اتصال القطرات و انجماد الجمد بعده .

ولا- مانع من التيمم بتراب القبر لصدق الصعيد عليه من دون فرق بين المنوش وغيره ولا بد ان يكون خاليا من النجاسة ولوشك في نجاسته فالاصل عدم التنجس .

ولا- يجوز التيمم على الرماد المتخذ من النبات لانه نبات فرقت اجزائه بالاحراق ولا يطلق عليه اسم الصعيد واما الرماد المتخذ من التراب فلا مانع من التيمم لانه تراب محترق ولم يخرج من الارضية بل اطلاق الرماد عليه ناش عن المسامحة.

وكذا لا يجوز على المنسحق من النبات كالاشنان وامثاله من النباتات.

(واما التراب) المستعمل في التيمم فلا معنى للبحث عنه لان استعماله في التيمم

بعده قابليته والتيمم عليه لا يخرج من القابلية ومخالفة بعض العامة مخالفة للحق والقياس على الماء المستعمل في الطهارة ليس من مذهب الامامية مع ان القياس مع الفارق ليس بحجة عند احد من اهل القياس

والحاصل من هذه التفاصيل ان ما يصح به التيمم هو الصعيد الطيب فكل ما شك في كونه من الصعيد لا يصح عليه التيمم لعدم احراز الموضوع و كل ما شك في خروجه عن الارضية بعد احراز كونه منها يستصحب عدم الخروج ولا يعتبر فيه شيء سوى اباحة التصرف لما عرفت كراراً من عدم عود فوائد الشيء الشرعية الى غير المالك و اما مانعية النجاسة فيعرف من الطيب مع ان النجس لا يليق ان يكون مطهراً.

وحيث ان الصعيد لا بد ان يكون طيباً فكل ما هو اقرب لهذا الوصف احرى ان يتيمم به و اولى و يعبر عن هذه الاولوية بالاستحباب فيستحب أن يكون التيمم من عوالى الارض وربوها لانها اقرب الى الطيب و ابعد من ملاقات النجاسة من المهابط

وروى غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله (ع) قال نهى امير المؤمنين (ع) ان يتيمم الرجل بتراب من اثر الطريق وفي رواية الكليني باسناده عن النوفلي عن غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله (ع) قال قال امير المؤمنين (ع) لا وضوء من موطأ قال النوفلي يعنى ما تطأ عليه برجلك وهاتان الروايتان لاجنح ان يعمل بهما لعدم ما يعارضهما ويحكم بكرامة التيمم بتراب من اثر الطريق ومن الموطأ ولاحتمال النجاسة فيهما .

ومن كان بعض اعضائه مريضاً بالمرض المانع من الغسل او المسح يجب عليه التيمم لانه فى حكم فاقد الماء و مشمول لقوله تبارك وتعالى و ان كنتم مرضى لان المقصود من المرض هو المرض المانع من الغسل او الوضوء والمراد من المسح هو ما يعم المسح على الجبيرة فبعد ما منع من الغسل او المسح ولو على الجبيرة تيمم ولا يعرض طهارته بامر الماء عليه للغسل او مسحه مع الصحة واعمال التراب على

العضو المريض ضرورة انتزاع الطهارة من مجموع افعال الوضوء من الغسل والمسح وغسل جميع البدن في الغسل و من مجموع افعال التيمم وهو مرتب على الوضوء او الغسل و مشروع عند التعذر عنهما وتلفيق التطهير من الماء والتراب لم يرد في الشريعة والقول به بدعة والبدعة ضلالة وتقسيم الطهارة الى الوضوء والغسل والتيمم وجعل الأولين بالماء والثالث بالتراب شاهد قوى على عدم جواز التلفيق واشترائك الماء و التراب فى طهارة واحدة لانه ابداع تقسيم رابع للطهارة وادخال لما ليس من الدين فيه وهو عبارة أخرى عن البدعة وللشافعى في المقام قولان احدهما عدم التبويض كما قلنا والاخر التبويض استنادا الى ما اسندوا الى جابر قال خرجنا سفر فاصاب رجلا منا حجر فشحجه فى راسه ثم احتلم فسأل أصحابه هل تجدون لى رخصة فى التيمم قالوا ما نجد لك رخصة وانت تقدر على الماء فاعتسل فمات فلما قدمنا على النبي معه الا الله أخبر بذلك فقال قتلوه قتلهم الله الاستئلو اذا لم يعلموا فان شفاء الغى السؤال انما كان يكفيه ان يتيمم ويعصب على جرحه ثم يمسخ عليه ويغسل ساير جسده وهذا الاسناد مع انه غير معلوم لا يدل على مرامهم لان قوله يكفيه ان يتيمم كلام تام وقوله ويعصب على جرحه ثم يمسخ عليه ويغسل ساير جسده كلام آخر معناه يمسخ بالماء ويغسل ساير جسده بعد التيمم اذا اراد الغسل لان التيمم لا يرفع الحدث فيحتاج الى الغسل وفي قول الراوى فشحجه فى راسه دلالة على ان المسح بالماء لعدم كون الراس موضعا للتيمم ولكن الناقد البصير يعرف ان هذا الكلام لا يشبه كلام النبي صلى الله عليه وآله ومنتهى كلامه دواء الغى السؤال والباقي الحاق بكلامه

فمن كان فى اعضائه ما يمنع من الوضوء التام او الغسل التام فعليه الاتيان بالبدل وليس له تبويض الطهارة بالماء والتراب.

و يستحب نفض اليدين بعد ضربهما على الارض لقول ابى جعفر (ع) فى صحيحة زرارة تضرب بيدك مرتين ثم تنفضهما مرة للوجه ومرة لليدين ورواية ابى المقدم عن مولانا الصادق انه وصف التيمم فضرب بيديه على الارض ثم

رفعهما فتنفضهما ثم مسح على جبينه.

و اطلاق النفض يشمل ما لم يبق شيء من اجزاء الصعيد على اليد فلا يجب على هذا ابقاء شيء على اليد عند المسح على الوجه واليدين وقد نقل عن ابن الجنيد وجوب المسح بالمرتفع على اليدين لقوله تعالى شانه فامسحوا بوجوهكم و ايديكم منه .

وقال الكاشاني ان النفض لتقليل ما التصق على اليد لئلا يشوه الوجه وبعض الاصحاب جعل الامر بالنفض دليلا على عدم وجوب المسح باجزاء الصعيد لار الصعيد اعم من التراب ومن الحجر الرخوة منه والصلب المغبر وغيره ومعنى صحة التيمم على الحجر الصلب الصلد عدم وجوب نقل شيء مما يتيمم به الى الوجه والكفين وضمير منه راجعا الى التيمم لا الصعيد لان مولانا الصادق (ع) قال اى من ذلك التيمم واستظهر الكاشاني من تعليله ان المراد بالتيمم الذي بين الامام هو ما يتيمم به .

حيث قال مولانا الباقر في آخر حديث زرارة فلما وضع الوضوء ان لم يجدوا الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه قال بوجوهكم ثم وصل بها وايديكم ثم قال منه اى من ذلك التيمم لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها قال الكاشاني بعد نقل آخر الرواية (قوله) من ذلك التيمم الظاهران المراد به المتيمم به بدليل قوله ان ذلك يعنى الصعيد اجمع لم يجر على الوجه ويستفاد منه ان لفظة من فى منه المتبعيض وانه يشترط علوق التراب بالكف وانه لا يجوز التيمم بالحجر الغير المغبر كما مضى تحقيقه (انتهى).

والاقوى فى النظر صحة ما ذهب اليه الاكثر لان الامر بالنفض المستلزم لذهاب اجزاء الصعيد من اليد ولو فى بعض الاحيان ترخيص المسح مجردا عن ذلك الاجزاء الملصقة ولا يمكن ارادة ما يتيمم به عن التيمم لعدم العلاقة المصححة بينهما فذيل هذه الرواية مجمل لا بيان له ولا يجوز التمسك به لاثبات عدم جواز التيمم بالحجر الغير المغبر.

ولو كان المراد هو ما يتيمم به فالمقصود من الجريان هو اتصال الصعيد باليد واتصال اليد بالوجه كتقبيل الحجر الأسود بمسح اليد عليه وتقبيل اليد عند الزحام وكمسح الضرايح المقدسة باليد ثم تقليل اليد ومعنى يعلق أى يتصل ومعنى لا يعلق أى لا يتصل فليس معنى الجريان انتقال الاجزاء بتوسط اليد الى الوجه.

ولقائل ان يقول ان الأمر بالنقض ليس خبيريص للمسح مجردا عن اجزاء الصعيد ضرورة بقاء شيء من الاجزاء بعد النقض لان النقص وارد في روايات الامرة بضرب اليد على الارض وليس فى الروايات المذكور فيه الوضع ذكر من النقص وليس هذا الا لاجل ان الضرب انفذ لليد فى الأرض ويصوق اجزاء الارض باليد اكثر وحيث ان الوضع يقل فيه اللصوق لم يرد فيه نقض فصدق قول من قال ان الامر بالنقض لتقليل الاجزاء الملصقة دفعا لتشوية الوجوه وتفسير الجريان بما فسر خروج عن طريق المحاورات وفهم المعانى من الالفاظ لان ارادة هذا المعنى بعيد غاية البعد لكونها اشبه شيء بالمعمى والعلاقة المصححة علاقة التمحض هى لان ما عين المكلف التيمم به من الصعيد تمحض للمتيمم بعد اليقين فيصح اطلاق التيمم على الصعيد و (ح) فلا مانع من تخصيص التراب او الصعيد الذي فيه رخاء يمكن انتقال بعض اجزائه بتوسط اليد الى الوجه وظهر الكفين وعد التراب او الصعيد احد الطهورين مؤيد لما بيناه وذهب الاكثر الى شيء لا يمنع من الذهاب الى غيره مع مساعدة الدليل وصحيفة زرارة لا اجمال فيها بعد وجود العلاقة وليس ما بينا رجوعاً عما ذهبنا اليه من جواز التيمم على غير التراب من الارض بل تقييد له بما يمكن انتقال بعض اجزائه الى الوجه واليدين والحق التحقيق بالاتباع هو ما بينا فى شرح الحديث فمعناه انه علم بمجعله فاتي في البيان بالباء الموضوع لا يجاد المعنى في غيره .

و اذا امتزج التراب بما لا يصيح التيمم عليه فمناط الصحة استهلاك التراب الخليط بحيث لا يميز ويصدق على الممتزج اسم التراب لصدق الصعيد عليه

•

قال فى المدارك قال فى المنتهى لو اختلط بما لا يتعلق باليد كالشعر جاز التيمم



منه لان التراب موجود فيه والحائل لا يمنع من التصاق اليد به و هو مشكل اذ المعتبر مماسة باطن الكفين باسرها للضعيد وما اصاب الخليط من اليد لما يماس التراب.

وما استشكله متين اذا ثبت اعتبار ما حكم باعتباره والاخبار خالية عن هذا التصيق ووضع اليد على الارض لا يستلزم مماسة جميع باطن اليد والأمر به ليس امرا بها فيكفى مماسة ما يماس بالوضع.

ولا يخفى على المتامل ان هذا النحو من الاعتبارات والتصيقات موجب للتصيق المنفى في الدين الحنيف والشريعة السهلة السمحة .

واذا اجتمع ميت وجنب ومحدث بالمحدث الأصغر ومعهم من الماء ما يكفي احدهم فان كان ملكا لاحدهم اختص به ضرورة اولوية المالك من غيره وليس للمحدث والجنب بذله المغير لوجوب الطهارة عليهما واما الميت فليس من اهل البذل فيجب صرف الماء في غسله ولو لم يكن ملكا لاحدهم فان كان من المباحات فلكل من الجنب والمحدث حيازته فكل من سبق في الحيازة فهو له ولو كان بالغلبة على الاخر لان الغلبة موجبة للاثم ولا يمنع الحيازة عن التأثير في الملكية ولو كان لغيرهم فهو مختار في بذله وعدم بذله و تخصيص من اراد منهم بالبذل ولو اراد الغير بذل الماء لمن هو اولى واحوج بالبذل.

فمقتضى صحيحة عبدالرحمن ابي نجران اولوية الجنب بهذا الماء وبذل الغير له لانه سئل ابا الحسن موسى بن جعفر (ع) عن ثلاثة نفر كانوا في سفر احدهم جنب والثاني ميت والثالث على غير وضوء، وحضرت الصلوة ومعهم من الماء قدر ما يكفي احدهم من يأخذ الماء وكيف يصنعون فقال يغتسل الجنب و يدفن الميت و يتيمم الذي هو على غير وضوء لان الغسل من الجنابة فريضة وغسل الميت سنة والتيمم للاخر جازي والمقصود من الفريضة اعنى الثابت بالقرآن ومن السنة الثابت بالاخبار ويمكن ان يكون المراد من الفريضة هو الواجب المؤكد ومن السنة الواجب ليصح تقدم الجنب على المحدث فان على المعنى الاول الوضوء ايضا فريضة وحيث

ان الغسل من الجنابة اوجب من الوضوء يقدم الجنب فى اخذ الماء اذا اتفق الجنب والمحدث وهذه الصحيحة كافية لاثبات هذا الحكم مع ان لعبد الرحمن رواية مرسله عن ابي الحسن (ع) مثل هذه الصحيحة.

ويمكن ان يكون المرسله عين الصحيحة المسندة لان الصحيحة مروية فى الفقيه ومرسله فى التهذيب .

ويؤيد هذه الصحيحة رواية الحسن التفليسى قال سئلت ابا الحسن (ع) عن ميت و جنب اجتماعا ومعهما ماء يكفى احدهما ايهما يغتسل قال اذا اجتمعت سنة وفريضة بدى بالفريضة.

ومثل هذه الرواية رواية الحسين بن نصر الارمنى قال سئلت ابا الحسن الرضا (ع) عن القوم يكونون فى السفر فيموت منهم ميت و معهم جنب ومعهم ماء قليل قدر ما يكفى احدهما ايهما يبدء به قال يغتسل الجنب ويدفن الميت لان هذا فريضة وهذا سنة .

فلا مجال لمعارضة مرسله محمد بن على عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله (ع) قال قلت له الميت والجنب يتفقان فى مكان لا يكون فيه الماء الا بقدر ما يكفى بة احدهما ايهما اولى ان يجعل الماء له قال يتيهم الجنب و يغتسل الميت بالماء لان فى الروايات الدالة لتقديم الجنب على الميت تعليل للتقديم و فى المعارض مفادا ارسال يوجب الضعف فلا بد من طرح ما يعارض والعمل بالصحيحة وما يؤيدها.

وقد يستدل لتقديم الميت على الجنب بان الجنب يستدرك طهارته و الميت لا استدارك لطهارته ولا دلالة فيهذا النحو من الاعتبارات بعد ورود النص الصحيح الصريح المعلن لتقديم الجنب على الميت مع ان الجنب يستبيح بالطهارة العبادات من الواجبات والمندوبات وليس للميت عبادة بعد الموت فالمتبع النص الوارد عن المعصوم الصحيح المؤيد بالروايات لا الاعتبارات المذكورة فى الطرفين.

وكذا لا يعارض الصحيحة رواية ابي بصير عن مولانا الصادق (ع) حيث سئله عن قوم كانوا فى سفر فاصاب بعضهم جنابة وليس معهم من الماء الا ما يكفى الجنب

لغسله يتوضؤون هم هو افضل او يعطون الجنب فيغتسل وهم لا يتوضؤون فقال يتوضؤون هم ويتيمم الجنب لان الظاهر من هذه الرواية ان الماء الذي معهم كان ملكاً لا جمعهم وقول الراوي او يعطون الجنب يؤكد هذا الظهور وقد عرفت ان كل مالك احق بملكه بل لايجوز بذله مع احتياجه اليه في تحصيل الطهارة الواجبة عليه على ان الرواية تكشف عن تعدد المحدثين ووحدة الجنب والصحيحة مفادها وحدة كل من الجنب والمحدث والميت فلا معنى للمتعارض بينهما.

مميثلة و يعلم من اعطاء الامام الضابط في رواية التفليسي بقوله (ع) اذ اجتمعت سنة وفريضة بدء بالفريضة والتعليل الوارد في صحيحة ابن ابي نجران و ابن نضر تقدم الجنب على ماس الميت و الحائض والنفساء لكون غسل الجنب فريضة ثابتا بالكتاب وغسل الماس والنفساء من السنة يقيناً وغسل الحيض على قراءة التخفيف كما ان الوضوء ايضا ثابت بالكتاب الكريم فالمحدث بالحدث الاصغر ايضاً مقدم على غير الجنب ممن يجب عليه الغسل على هذا الضابط و اما غيرهما فليس واحد منهم اولى من الآخر فمن يرجع اليه امر الماء مخير في تقديم واحد منهم في البذل اذا لم يكن هو ممن يجب عليه الغسل او الوضوء واما اذا كان الماء مملوكا لمجموع من يجب التطهير فلا يتعين احدهم الا بالقرعة ان قلنا بجريانها في المقام ولو كان لاحد ممن يجب عليه التطهير مزية على الاخرين فيتعين بالاخذ من دون قرعة كالناذر للغسل في ذلك الوقت اى وقت حضور الصلوة مع وجوب الغسل عليه باحد الاسباب فان الغسل الواجب بالناذر لا يقبل البديل فلا يخرج بالتيمم عن العهدة.

ولو جامعهم مزيل طيب للاحرام يمكن القول باولويته لان التراب لا يؤثر اثر الماء في ازالة الطيب فلو اوصى احد بالماء للاولى او التمس يعطى الجنب ثم من يجب عليه الوضوء ثم الناذر للتطهير ثم المزيل للطيب ثم من عينه القرعة و يمكن تقديم الحائض على غير الجنب والمحدث بالحدث الاصغر كما يمكن القرعة بين الناذر والمزيل و يحتمل تقديم المزيل على الناذر لان ازالة الطيب واجب من الله والناذر من فعل الناذر ولو كان الماء بقدر ما يتوضا ولا يكفى للغسل يعطى المحدث

للتوضأ وان كان هناك جنب لعدم كفايته للغسل ولو امكن له التوصل الى ما يتم به الغسل اذ انضم بالماء الموجود ولو بعد ساعة يعطى الموجود له لعدم الموات في الغسل واما العطشان فمقدم على جميع من يجب عليه التطهير لاولوية حفظ النفس.

واما وجوب التيمم على الجنب والحائض للخروج من المسجدين فقد ثبت فيما سلف وينا تقييده بكثرة مدة المرور بحيث يقل مدة التيمم عن مدة المرور وان كانت الرواية الدالة على هذا الحكم مطلقة لان ابا جعفر (ع) قال ان كان الرجل نائماً في المسجد الحرام او مسجد الرسول (ص) فاحتلم فاصابته جنابة فليتييم ولا يمر في المسجد الا تيمماً حتى يخرج منه ثم يغتسل وكذلك الحائض اذا اصاب الحيض تفعل ذلك (الحديث).

قال الشيخ رحمه الله في المبسوط يجوز ان يتيمم لصلوة الجنابة مع وجود الماء ويجوز ان يصلى عليها وان لم يتيمم ايضاً.

اما تجويزه الصلوة على الجنابة من دون تيمم فلاجل ان الصلوة على الجنابة دعاء وترحم ولا يجب الطهارة لهما واما تجويزه (قده) التيمم مع وجود الماء فلا اعلم له وجهها والتيمم شرع لمن لم يجد الماء فمن وجده لاثرتيممه فلو فقد الماء قبل انتقاض التيمم لا يجوز الصلوة بذلك التيمم فكما ان وجود الماء بعد التيمم يرفع اثره فكذلك التيمم عند وجوده لا اثر له بل لفائل ان يقول بعدم جوازه لانه غير مشروع ولم ينعقد اجماع على مشروعيته مع وجود الماء ان استدل به على ما قبل ورواية زرعة عن سماعة قال سئلته عن رجل مرت به جنازة وهو على غير طهر قال يضرب يديه على حائط لبن فيتيمم مع الاغماض عن ضعفه لاضمارها وانحراف راويها لا دلالة منها على جواز التيمم مع وجود الماء بل يجب تقييد اطلاقها بفقد الماء لعدم مشروعيتها مع وجود الماء والقدرة على استعماله ففي صورة فقد الماء اوفوات الصلوة اذا اراد التوضأ يصح القول بجوازه بل استحبابه وتدل على الاستحباب حسنة الحلبي قال سئل ابو عبدالله عن الرجل تدركه الجنابة وهو على غير وضوء فان ذهب فيتوضأ فاتته الصلوة عليها قال يتيمم ويصلى.

ولا ينتقض التيمم الا بالحدث واما وجود الماء فليس يناقض له الا ان الطهارة المنتزعة منه لا اثر له لانه بدل عن الوضوء والغسل ومع الاقتدار على المبدل منه لا اثر للبدل وبعبارة اخرى الطهارة المنتزعة من التيمم طهارة اضطرارية وبعد ارتفاع الاضطرارية لا يكتفى بها واما الارتداد فلا ينقض التيمم لعدم ما يدل على النقض فيصلى بذلك التيمم بعد التوبة.

والكافر لا يصح منه التيمم كساير العبادات لعدم وجود شرط الصحة اعنى قصد القرية وعدم الاعتقاد باحكام الاسلام فلا يقدر على نية كون الافعال منشأ لانتزاع الطهارة.

والعاصى بسفوره يصح منه التيمم اذا لم يجد الماء فهو مشمول لعموم الاية والروايات ولم يرد في الشرع ما يدل على ما نعية العصيان بالسفر لصحة العبادة .  
هذه جملة القول في الطهارة عن الحدث ونواقضها.

## وأما الطهارة عن الخبث

(وأما الطهارة عن الخبث )

فهي عبارة عن خلو الشيء عن الخبث المعبر عنه بالنجاسة والقذارة والذناسة فهي امر عديم موافق لاصل لانها ليست بشيء موجود في الخارج يحتاج في اثباته الى دليل من الادلة فان العدم لا يعلل وليس بعلة لشيء لانه لا اثر له فلا يكون شرطاً ولا سبباً لتحقق مفهوم من المفاهيم كما انه لا يكون مانعاً لشيء ولا يمنع من اقتضاء مقتض فكل ما ينسب اليه من الشرطية مرجعه الى مانعية تقيضه وكل ما قرع سمعك من مانعية يرجع امره الى شرطية تقيضه وعدم كون العدم من ما يؤثر في الوجود من البديهيات وما يقال من ان عدم العلة علة لعدم المعلول مسامحة في التعبير لان العدم لا يعلل كي يحتاج الى العملة بل وجود المعلول يحتاج الى وجود العلة.

والحاصل ان الطهارة من الخبث ليس كالطهارة من الحدث امراً وجودياً له اثر من الآثار بل الأمر الوجودي هو الخبث المجمعول في الشرع وقد يقال عليه

النجاسة او القذارة او الدناسة فما اشتهر من كون الطهارة من الخبث شرطاً لصحة الصلوة معناه ان النجاسة مانعة للصحة لان الطهارة ليست بشيء موجود حتى يؤثر في الصحة بل النجاسة لكونها وجوديا يمنع من الصحة وتوجب الفساد وهذا لمعنى لاغبار عليه بل من الواضحات عند العقلاء.

فموضوع الاحكام هو الخبث اى النجاسة لانه امر وجودى مجعول في الشرع فالشارع المقنن احدث في بعض الاشياء صفة القذارة أى النجاسة اولا ثم رتب على هذه الصفة الاحكام ولذا يعنونون الاصحاب هذالباب باب النجاسات فالمطلوب في هذا المقام بيان حقيقة النجاسة وبيان الاشياء المتصف بهذه الصفة وبيان اثارها واحكامها اما الحقيقة فهي كما عرفت سابقا صفة قذارة معنوية مجعولة في الشرع فوصف بها موضوعات عديدة سيجيء بيانها ولا تحس هذه الصفة بالحس الظاهري كالدردن لما عرفت من انها من المعانى ولا طريق الى معرفتها سوى الشرع الانور وقد يقال على بعض الاشياء انه نجس تشبيها لخبثته الذاتية او العرضية بالنجاسة فان موضوعات النجاسة هي الاجسام فتوصيف فعل من الافعال او هيئة من الهيآت تشبيه لخبثتهما بالنجاسة كتوصيف الميسر بالرجس.

وموضوع النجاسة الكلى من الكليات والمصاديق الخارجية نجاستها لاتحادها مع الكلى و الكلى قد يكون حقيقة من الحقايق فسريان النجاسة في المصاديق لاجل سريان الطبيعة الكلية فيها وقد يكون مفهوما عرضيا فاتصاف المصاديق بها لكون المفهوم واسطة في العروض.

(فالاول) كالبول والميت والدم لانها حقايق كلية صارت موضوعات للنجاسة ومصاديقها تتصف بها لانطباقها عليها.

(والثاني) كالمسكر والكافر بناء على نجاسته فانهما واسطنان في عروض النجاسة على مصاديقهما فكل ماصدق عليه المسكر او الكافر تتصف بالنجاسة لعروض احد المفهومين عليه ويكون المبدء من هذين المفهومين واسطة في ثبوت النجاسة فالاسكار واسطة في ثبوت النجاسة كالكفر لجعل المقنن اياهما علتين للنجاسة والكافر

والمسكر واسطتان في عروض النجاسة على الشيء النجس فتقول هذا المايح مسكر وكل مسكر نجس فهذا لمايح نجس او هذا الشخص كافر وكل كافر نجس فهذا الشخص نجس او تقول هذا لمايح نجس لاسكاره او هذا لشخص نجس للكفره .

اما قولك هذا الحيوان خنزير وكل خنزير نجس فهذا لحيوان نجس و ان كان كترتيب القياس لكنه ليس بقياس بحسب الحقيقة بل تطبيق للمكلى على الفرد وكذلك قولك هذا المايح خمر وكل خمر نجس فهذا لمايح نجس لانه تطبيق للكلى على الفرد فليس فيه استدلال بالعلة على المعلول ولا انتقال منها اليه .

والاشياء المتصفة بصفة النجاسة أمور :

(منها) البول مما لا يؤكل لحمه من غير فرق بين الانسان وغيره من الحيوانات وهذا الحكم اجماعى لا ينكره احد من العلماء والنصوص الواردة عن الائمة (ع) بغسل البول عن المحل الذى اصابه كثيرة وهى ظاهرة فى نجاسة البول الا ان الاكثر آمرة بغسل بول الانسان و يدل على نجاسة بول ساير الحيوانات حسنة عبد الله بن سنان حيث قال قال ابو عبدالله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وهى شاملة لغير الانسان .

وفي موثقة سماعة عن أبي عبد الله (ع) قال اذا اصاب الثوب شيء من بول السنور فلا تصح الصلوة فيه حتى تغسله وفي موثقة اخرى له قال سئلته عن ابوال الكلب والسنور والحمار فقال كابوال الانسان واشتمالها على الحمار لا ينافي الحكم بنجاسة بول السنور لانه محمول على التقية وفي الروايات النافية للمباس عن ابوال ما يؤكل لحمه اشعار بان فى ابوال ما لا يؤكل لحمه باس والباس هو النجاسة في المقام ولعبد الله بن سنان رواية اخرى عن ابي عبد الله (ع) قال اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه .

والحاصل ان الروايات الدالة على نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه وان كان اكثرها في بول الانسان الا انها لا يخلو عن الدلالة على نجاسة بول جميع ما لا يؤكل لحمه ولا فرق في اصل النجاسة بين بول الصبى و الصبية والرجل والمرثة الا ان

بول الصبى اسهل تطهيراً واسرع ازالة.

ويشترط في نجاسة البول كون الحيوان مما له نفس سائلة والمراد من النفس السائلة كون دمه بحيث لو قطع العرق المجتمع فيه الدم خرج بالدفع والشدة فلو خرج رشحا لا يحكم بنجاسة بوله لضعف حيوانية ذى الدم الغير السيلال وكونه ملحقا بالحشار ولا دليل على هذا لوصف الا الاختبار ولا يدل عليه عظم الجثة لان القوة في الحيوانية امر وراء عظم الجثة فتري ان السمك ليس له هذا الوصف ولو كان عظيما في الجنة و الفارة واجدة له مع صغر الجثة و الشك فى هذا الوصف مستتبع الشك في نجاسة بوله والاصل عدم وجود هذا لوصف في الحيوان المشكوك وصفه لان هذه الخصوصية امر زائد على الحيوانية لا يثبت بغير دليل وليس المراد من هذا الاصل هو الاستصحاب بمعنى الاخذ بالحالة السابقة كى يقال ان هذا الوصف مشكوك فى اول وجود الحيوان وليس له حالة سابقة معلومة شك في زوالها وطرو حاله غيرها.

بل المراد الاستصحاب بمعنى الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع المسمى بالقاعدة الشريفة فيينا فى موارد عديدة ان الاستصحاب بهذا المعنى هو الحجة وتحققه وحجيته لا يتوقف على الحالة السابقة.

و ذهب ابن الجنيد قدس الله نفسه الزكية الى عدم نجاسة بول الصبى قبل ان ياكل اللحم على ما حكى عنه العلامة ( قدہ ) فى المختلف حيث قال مسئلة المشهور ان بول الرضيع قبل ان ياكل الطعام نجس لكن يكفى الماء عليه من غير عصر حتى ان السيد المرتضى رضوان الله عليه ادعى اجماع العلماء على نجاسته<sup>١</sup>

وقال ابن الجنيد (قدہ) بول البالغ وغير البالغ من الناس نجس الان ان يكون

غير البالغ صبياً ذكراً فان بوله ولبنه ما لم ياكل اللحم ليس بنجس.

(لنا) انه بول آدمى فكان نجسا كالبالغ و ما رواه الشيخ في الحسن عن الحلبي قال سئلت ابا عبد الله الله عن بول الصبى قال يصب عليه الماء فان كان



قد اكل فاعسله غسلًا.

وفي هذا الاستدلال نظر لان المستفاد من الاخبار الفرق بين بول الصبي وغيره فصرف كونه بول الادمى لا يدل على نجاسته فليس فى الاخبار عموم مبرم يدل على نجاسة كل فرد من افراد الادمى فالاستدلال بكونه بولاً لادمى ليس على ما ينبغى .

واما الامر يصب الماء عليه فهواعم من النجاسة لجواز ان يكون الاستحباب كغسل الثوب من ابوال الدواب والبغال والحمير والنضح منها مع الشك احتج ابن الجنيد (قده) بما رواه السكوني عن جعفر عن أبيه (ع) ان عليا (ع) قال لبن الجارية وبولها يغسل من الثوب قبل ان يطعم لان لبنها يخرج من مثانة امها ولبن الغلام لا- يغسل منه الثوب ولا من بوله قبل ان يطعم لان لبن الغلام يخرج من العضدين والمنكبين ولانه لو كان نجسا لوجب غسله كبول البالغ ولم يكتف بالصب كغيره من الأبوال اما الرواية فضعيفة ويزيد فى ضعفها اشتمالها على نجاسة لبن الجارية.

و اما الاكتفاء بالصب فلما بينا من كونه اسرع في الازالة لعدم غلظة جسمه قبل الاطعام و اما بعده فيستغلظ ويجب غسله وفى تعيينه (قده) اللحم عوض الطعام خروج عن طريق الاستنباط لان الطعام اعم من اللحم .

واما ابوال الدواب والبغال والحمير فظاهرة لكونها مأكولة اللحم وكراهة اكل لحمها لا يوجب نجاسة ابوالها بل توجب استحباب غسلها والتنزه عنها فكل ما ورد من الأمر بغسل ابوالها محمول على هذا المعنى روى زرارة في الحسن عنهما انهما قالالا لا تغسل ثوبك من كل شيء يؤكل لحمه وهو شامل بهذه الاصناف وروى ايضا عن احدهما (ع) في ابوال الدواب تصب الثوب فكرهه فقلت اليس لحومهما حلالا قال بلى ولكن ليس مما جعله الله تعالى للاكل .

قال الشيخ (قده) في التهذيب بعد نقل هذا الخبر يقضى على ساير الاخبار التي تضمنت الأمر بغسل الثوب من بول هذه الاشياء وروثها فان المراد بها ضرب من الكراهة

ص: 311

وفي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال لا بأس برون الحمير و اغسل ابوالها فنفى البأس عن الروس يدل على ان الامر بغسل ابوال لأجل التنزه كما ان الحكم بحلية اللحم يستلزم الحكم بطهارة ابوال.

واما بول الخشاف ففيه روايتان مفاد احديهما الطهارة ومفاد الاخرى النجاسة اما الثانية فرواية داود الرقي قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن بول الخشاشيف يصب ثوبي فاطليه فلا اجده قال اغسل ثوبك واما ما يدل على الطهارة فهو ما رواه غياث عن جعفر عن ابيه (ع) قال لا بأس بدم البراغيث والبق وبول الخشاشيف والطهارة مطابقة للاصل وكتلتا الروايتين ضعيفتان.

قال الشيخ (قده) في التهذيب بعد ذكر هذين الخبرين ولا ينافي ذلك يشير الى خبر داود الرقي ما رواه احمد بن محمد بن محمد عن محمد بن يحيى عن غياث ثم ذكر خبر غياث وقال بعد ذكر خبر غياث لان هذه الرواية شاذة و يجوز ان يكون وردت للمتقية و نظره قدس سره الى قول ابي عبد الله عليه السلام اغسل ثوبك من ابوال ما لا تؤكل لحمه

قال العلامة (قده) في المختلف (مسئلة) قال الشيخ في المبسوط بول الطيور وزرقها كلها طاهر الا الخشاف فانه نجس وقال ابن ابي عقيل كل ما استقل بالطيران فلا بأس بذرقه وبالصلوة فيه وقال ابن بابويه لا بأس بخمر ماطر وبوله ولا بأس ببول كل شيء اكلت لحمه والمشهور نجاسة رجيع ما لا يؤكل لحمه من الطيور وغيرها وهو المعتمد.

(لنا) ما رواه الشيخ في الحسن عن عبدالله بن سنان قال قال ابو عبد الله (ع) اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وهو عام في صورة النزاع ولان الذمة مشغولة بالصلوة قطعاً ولا تبرء بادنائها قطعاً مع ملاقات الثوب او البدن لهذه ابوال فتبقى في عهدة التكليف.

اما احتجاجة (قده) برواية ابن سنان ففيه ان ما لا يؤكل لحمه منصرف الى الحيوان غير الطيور لان للطير عنواناً خاصاً لا يتمسك لحكم من احكامه على ما ينصرف

الى غيره واما احتجاجة باصل الاشتغال فليس فى محله لان اصالة الطهارة حاكمة على اصل الاشتغال فبعد التمسك بها يرتفع موضوع اصل الاشتغال .

والحقيق بالتمسك فى المقام هو حسنة أبى بصير عن أبى عبد الله (ع) قال كل شىء يطير فلا باس بخرئه و بوله و هذا الكلام صريح فى ان للطير عنواناً خاصاً لا يشمله قوله (ع) ما لا يؤكل لحمه ولذا قال ابن ابى عقيل رضوان الله عليه كل ما استقل بالطيران فلا بأس بذرقه وبالصلوة فيه وقال ابن بابويه لاباس بخرء ما طار و بوله فمفاد الاخبار وكلمات الاخير هو ان نجاسة جميع غير ماكول اللحم لا تعم الطيور بل لها عنوان خاص فى النجاسة ، الطهارة ولذا ترى الامام ينفى الباس عن خرء و بول كل شىء يطير من دون استثناء طير من الطيور فعدم اكل اللحم مناط للنجاسة فى غير الطير والحشار.

ثم قال (قده) احتج الشيخ بما رواه ابو بصير فى الحسن عن أبى عبد الله (ع) قال كل شىء يطير فلا باس بخرئه و بوله ولان الاصل الطهارة.

والجواب عن (الاول) انه مخصوص بالخشاف اجماعاً فيختص مما يشاركه فى العلة وهو عدم كونه ماكولاً.

وعن (الثانى) بالمعارضة بالاحتياط (وفيه) ان اسراء حكم الخشاف الى غيره من الطيور قياس مردود لا يعتمد عليه ضرورة امكان ان تكون فى الخشاف خصوصية اخرى لها دخل فى نجاسة بوله سوى كونه مما لا يؤكل لحمه مع ان الاجماع على تخصيص الخشاف المدعى فى كلامه ليس فيه كشف عن الواقع وكلام ابني ابى عقيل و بابويه مطلق ليس فيه استثناء للخشاف.

و اما الجواب عن (الثانى) اعنى معارضة اصل الطهارة بالاحتياط ففى غاية البعد عن التحقيق بحيث لا يشبه بكلامه اعلى الله فى الفردوس مقامه لان اصل الطهارة مقدم على اصل الاحتياط فمعنى اجراء اصل الطهارة ان الموضوع خال عن النجاسة ومع خلوه عنهما لا يبقى مورد للاحتياط.

والحاصل ان حسنة أبى بصير صريحة فى طهارة خرء جميع الطيور و بولها

وليس فيها استثناء لبول الخشاف ورواية داود الرقى معارضة برواية غياث ولا ترجيح في البين مع ضعف الروایتين فالمرجع هو العموم واصل الطهارة لا مورد لجريانه لارتفاع الشك بالعموم .

ولا فرق في عدم جريان الأصل بعد ورود الدليل بين موافقة المفادين وبين المخالفة لاعتبار الشك في جريانه المرتفع بالدليل .

منها الغائط و الخراء من الادمى و من كل ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات دون ما يؤكل لحمه ودون الطيور ويشترط في النجاسة كون الحيوان ذا نفس سائلة ويدل على نجاسة عذرة الادمى المعبر عنها بالغائط الاخبار في موارد متعددة كباب الاستنجاء وكيفية التطهير والفرق بين اليابس والرطب في التنجيس ووجوب نفض ما يصيب الثوب والراس اذا هبت الرياح و اصاب للصلوة والامر باعادة الصلوة لمن نسي الاستنجاء و صلى و امر النبي (ص) بعض نسائه ان تامر نساء المؤمنين ان يستنجين بالماء و ايجاب غسل الظاهر من الجسد من الغائط دون باطمه و التخيير الماء بين والاحجار في الاستنجاء والغائط والاقتصار على الماء في الاستنجاء من البول الى غير ما ذكر من الموارد مع ان نجاسة الغائط وخرء ما لا يؤكل من الحيوانات من بديهيات الفقه بل من ضروريات الدين بل لا يليق للفقهاء البحث عن نجاسة البول والغائط سواء كان من الانسان او من الحيوانات الاخرى بل الالىق بالبحث هو تأثير النجاسة وحكمها وكيفية الازالة والتطهير فلاء عنى لاتعاب النفس في تحصيل الاجماع على نجاسة البول والغائط مما لا يؤكل لحمه من الانسان وغيره لان ضرورى الدين ما لا يحتاج الى الاثبات.

واما الطيور فنجاسة ذرق ما لا يؤكل منها ليست من البديهيات ولا من المجمع عليها فعلى المدعى الاثبات و اما ذرق الدجاج فقد قيل بنجاسته لرواية فارس قال كتب اليه رجل يسأله عن ذرق الدجاج يجوز الصلوة فيه فكتب لا والرواية ضعيفة لان فارس لا يعتمد عليه ولم يسم المسؤل عنه في الرواية ويحتمل كونه غير المعصوم فمثل هذه الرواية لا يخصص العمومات ولا تقيد المطلقات وقد ذكرنا حسنة أبي بصير

عن ابي عبد الله (ع) قال كل شيء يطير فلا باس بخثرته وبوله.

وان رام الخصم دعوى صحة سلب اسم الطير عن الدجاج او عدم صحة حملته عليه او انصراف الطير الى غير الدجاج يقرء عليه رواية زرارة في الحسن احدى عن السلام انهما قالوا لا تغسل ثوبك من بول كل شيء يؤكل لحمه مع ان الطهارة عن الخبث مطابق للاصل فما لم يدل دليل على خبثه شيء يحكم بطهارته وليس في المقام غير رواية فارس وقد عرفت عدم دلالتها على النجاسة ورواية وهب بن وهب عن جعفر عن ابيه الا انه قال لا باس بخثر الدجاج والحمام يصيب الثوب مؤيدة للقول بالطهارة والشيخ اعلى الله مقامه مع انه استدل في التهذيب برواية فارس على نجاسة ذرق الدجاج احتج في الاستبصار على الطهارة برواية وهب المذكورة وقل بعد ذكر رواية فارس فلوجه في هذه الرواية انه لا يجوز الصلوة فيه اذا كان الدجاج جلالا ويجوز ان يكون ايضاً محمولاً على ضرب من الاستحباب او محمولاً على النقية لان ذلك مذهب كثير من العامة.

كما عن

قال في الجواهر ورواية فارس قال كتب اليه رجل يسئله عن ذرق الدجاج يجوز الصلوة فيه فكتب لا مع انها مكاتبه ومضمرة ولا ملازمة بين عدم جواز الصلوة والنجاسة بل كثير من الطاهر منع من الصلوة فيه وموافقة المحكى عن ابي حنيفة ضعيفة جداً بفارس لانه على ما قيل المراد به هنا ابن حاتم القزويني وهو كما عن الشيخ غال ملعون بل في الخلاصة انه فسد مذهبه وقتله بعض اصحاب ابي محمد العسكري وله كتب كلها تخليط وعن الفضل بن شاذان ان من الكذابين المشهورين الفاجر فارس بن حاتم القزويني الى غير ذلك مما ورد من القدح فيه محتملة للكراهة او المنقية او الجلال او ارادة رفع الايجاب الكلى المفهوم من السائل او غير ذلك فلا وجه للخروج عن قاعدة الماكول الثابتة بما عرفت بمثلها انتهى والعجب من الشيخ (ره) ان مع اعتقاده بانه غال ملعون لم يتمسك لرد روايته بفساد الراوى .

والحاصل ان ذرق الدجاج لا دليل على نجاسته فهو باق على اصل الطهارة وروى عمار عن ابي عبد الله (ع) قال كل ما اكل لحمه فلا باس بما يخرج منه وهذه

ص: 315

و اما خرة الطيور التي لا- يوكل لحمها فمقتضى قوله (ع) كل شيء يطير فلا باس بخثره وبوله طهارته لعدم دليل على تخصيص هذه الكلية بمفهوم من المفاهيم فان الامام (ع) جعل العنوان الطيران وقد عرفت ان للطيور عنواناً خاصاً وان رواية ابن سنان منصرفة الى غير الطيور من الحيوانات مع عدم ذكر الخرة فيها ولا يصح التمسك بمفهوم رواية عمار بن موسى عن ابي عبدالله (ع) قال خرة الخطاب لا باس به وهو مما يحل اكله ولكن كره اكله لانه استجار بك و آوى في منزلك وكل طير يستجير بك فاجره لانه (ع) لم يسند عدم الباس بخثره على حلية اكله كى يكون مفهومه الباس عن خرة ما يحرم اكله فليس في الاخبار ما يدل على الفرق بين الصنفين من الطيور في نجاسة الطيور في نجاسة خثرها وطهره و اشتراط سيلان الدم لما قلنا من ضعف حيوانية ما ليس له الدم السائل ولحوقها بالحشار.

قال في المعبر البول والغائط مما لا يوكل لحمه نجس وهو اجماع علماء اهل الاسلام سواء كان ذلك من الانسان اذا كان ذا نفس مسائلة في قول الشافعي الا البول من الرسول (ص) فان ام ايمن شربته فلم ينكر واما رجيع ما لانفس له كالذباب والخنفس ففيه تردد الاشبه انه طاهر لان منيه و دمه و لعابه طاهر فصارت فضلاته كعصارة النبات.

وفي رجيع الطير قولان احدهما هو طاهر و به قال ابو حنيفة ولعل الشيخ استند الى رواية ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) قال كل شيء يطير فلا بأس بخثره و بوله والاخر فما اكل فذرقه طاهر وما لا يؤكل فذرقه نجس و به قال اكثر الاصحاب و محمد بن الحسن الشيباني.

(لنا) ما دل على نجاسة العذرة مما لا يؤكل لحمه يتناول موضع النزاع لان الخرة والعذرة مترادفتان ورواية ابي بصير وان كانت حسنة لكن العامل بها من الاصحاب قليل ولان الوجه المقتضى لنجاسة خرة ما لا يؤكل من الحيوان مقتضى لنجاسته ما لا يؤكل لحمه من الطير انتهى النقل .

(قوله) وهو اجماع علماء الاسلام مؤيد لما بينا من كون نجاسة ما لا يؤكل لحمه من بديهيّات الفقه.

واما طهارة رجيع ما لانفس له فلعدم الدليل على نجاسته فهو باق على اصل الطهارة لعدم شمول ما دل على نجاسة شيء من النجاسات له لان الحشار لا يطلق عليها الحيوان.

(قوله) (قده) لنا الى قوله مترادفان بعيد عن التحقيق لاختصاص العذرة على الغائط اى مدفوع الانسان بحسب الوضع او الانصراف او مطلق البهيمة ويكفى احتمال الاختصاص لابطال هذ الاستدلال.

(وقوله) ورواية ابي بصير وان كان حسنة (الخ) ابعد لان الاعتراف بكونها من الحسان و الاعراض عنها لقلّة العامل خروج عن طريق الاستنباط لان قلة العامل لا يضعف الرواية لان القوة والضعف فى الرواية مستند ان الى حال روايتها لا الى قلة العامل بها وكثرتة .

(وقوله) (قده) ولان الوجه المقتضى النجاسة الى آخره يصح اذا عرف ان الوجه المقتضى للنجاسة هو صرف كون الشيء النجس من الحيوان غير مأكول اللحم ولا ينكر فى العقول كون الطيران عنواناً خاصاً له حكم مخالف لغير الطير ولو كان مشاركا للغير فى صفة من الصفات فبعد ورود الفرق من اهل بيت العصمة والطهارة ليس لاحد تشريكهما فى حكم من الاحكام لانه قياس ممنوع فى مذهب الامامية .

واما نجاسة خرد الحيوان الغير المأكول لحمه فقد عرفت انها من بديهيّات

الفقه ولذا اجمع علماء الاسلام كافة من العامة والخاصة عليها وقوله (ع) فى موثقة عمار كل ما اكل لحمه فلا باس مما يخرج منه بمفهومه يدل على نجاسة ما لم ياكل لحمه لان بناء هذا الكلام فى المقام لبيان الضابط والمعيار كما صرح به شيخنا الانصاري اعلى الله مقامه وليس هذا تمسكا بصرف مفهوم الوصف كي يناقش فى حجيته لظهور الكلام فى اعطاء الضابط .

وفى موثقة اخرى لعمار عن ابي عبد الله (ع) انه سئل عن الدقيق يصيب فيه

خروج الفار هل يجوز اكله قال اذا بقي منه شيء فلا بأس يؤخذ اعلاه ومن المعلوم ان اخذ الاعلى ليس الا لنجاسة ما اصابه .

قال شيخنا الانصارى اعلى الله مقامه في الفردوس عند شرح قول العلامة في بيان النجاسات البول و الغائط من الحيوان ذى النفس السائلة غير المأكول لحمه اجماعاً محققاً في الجملة ومستفيضاً كالاخبار ففي حسنة ابن سنان بابن هاشم اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه ومفهوم حسنة زرارة لا تغسل ثوبك من بول شيء من ما يؤكل لحمد والنبوى المحكى عن قرب الاسناد لا بأس ببول ما يؤكل لحمه وموثقة عمار كل ما اكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه دلت على المطلوب بمفهوم الوصف الوارد في مقام بيان الضابط والمعيار كالقييد الماخوذ في الحدود انتهى وهذه المقالة كافية لاثبات نجاسة خروج غير مأكول اللحم لان الامام في مقام بيان الضابط للنجاسة والطهارة وقوله الا مما يخرج منه يعم الخراء والبول فهذا الكلام حاصر للباس على الخارج مما لا يؤكل لحمه فدلالته على نجاسة خراء غير المأكول لحمه وان كان بالمفهوم الا ان كونه في مقام بيان الضابط يوجب توجهه الى المفهوم اعنى نجاسة غير ما يؤكل لحمه وهذا المعنى دقيق في الغاية يدرك بالتأمل التام .

وقلة السؤال عنه في الاخبار لقلة الابتلاء به اولان نجاسته كان من الواضحات المفروغة عنها و الشبهة في خراء ما يؤكل لحمه ولذا ورد الاخبار لبيان طهارته.

ولا فرق بين الذاتى من غير المأكول لحمه وبين العرضى منه في النجاسة بالنسبة الى بوله وخرئه لان موضوع النجاسة هو بول ما لا يؤكل لحمه وخرئه وهو اعم من الذاتى والعرضى قبول حيوان الجلال وخرئه و بول الموطوء وخرئه نجس لشمول العمومات اياها لعدم ما يميز الذاتى من العرضى كما انه لا فرق في هذا الحكم بين ذرق الدجاج الجلال وبين خراء الحيوان الاخر اذا كان جلالاً كالابل والغنم والبقر سواء قيل بنجاسة الجلال نفسه اولاً وان كان الحكم بنجاسة البول والخراء على الاول اولى وواضح ضرورة استحالة طهارة الخراء والبول مع نجاسة الحيوان نفسه وكذا ان قلنا بنجاسة عرقه لان العرق يستحدث من رطوبات بدن الحيوان



ولا- معارضة بين ما دل على طهارة البول والخرف من الحيوان المأكول لحمه وما دل على نجاسة الجلال من ذلك الحيوان لان الجلال من الحيوان المأكول اللحم اخص من ذلك الحيوان مطلقا ولا منافات بين طهارته و نجاسته بل الامراض يظهر من ذلك لان الجلل يخرج الجلال من عنوان مأكول اللحم فحلية اللحم الذاتية يتبدل بالحرمة العرضية فحين الجلل ليس مما يؤكل لحمه فليس يطهر بوله ولا خرثه ولا يتحقق التعارض الا بعد وحدة الموضوع والجلل غير العنوان الذي هو موضوع الطهر الى تقيضه.

قال في المعبر وبول الجلال وذرقه نجس لان لحمه حرام حتى تزول الجلل فيكون رجيعة نجسا اما تحريم لحمه فسياتي واما اذا كان حراما كان رجيعة نجسا فقد سلف قال الشيخان عرق الابل الجلالة نجس يغسل منه الثوب وقال سلار غسله ندب وهو مذهب من خالفنا وربما يحتج الشيخ برواية هشام بن سالم عن ابي عبد الله اقال لا يؤكل لحوم الابل الجلالة وان اصابك من عرقها فاغسله و استناد سلار الى الاصل وانه يجري مجرى عرق الحيوانات الطاهرة وان لم يؤكل لحمها كعرق السنور والنمر والفهد وتحمل الرواية على الاستحباب انتهى .

وقول سلار اوفق بالموازين لان حرمة اللحم لا تستلزم نجاسة العرق لاجتماع طهارة العرق وحرمة اللحم في اكثر الحيوانات كالسنور و النمر والفهد و الذئب وغيرها واما طهارة البول والخرف فلا تجتمع في حيوان من الحيوانات مع حرمة اللحم وفي متن الرواية اشعار بالفرق بين اكل اللحم وغسل العرق فانه (ع) نفى اكل اللحم بصيغة المضارع وأمر بغسل ما اصاب العرق .

لكن الأمر بالغسل لبيان نجاسة ما يصيب المغسول امر شائع في الاخبار فترى ان اكثر بيانات المعصومين (ع)في نجاسة النجس بالأمر بغسل ما اصابه فالامر كناية عن تنجس المغسول باصابة النجس وليس الأمر في هذا الباب للوجوب كي يحمل على الاستحباب في بعض الموارد بل مفاد الامر بالغسل هو النجاسة .

وبينا في الاصول ان مفاد الأمر هو البعث و يختلف المقصود من البعث في

المقامات غاية الاختلاف و اما اجتماع طهارة العرق و حرمة اللحم في كثير من الحيوانات فلا ينافي نجاسة عرق الجلال لا مكان ان يؤثر الجلل سوى حرمة اللحم اثرا آخر و هو نجاسة العرق لكنها ينافي طهارة بدن الجلال فمن يحكم بنجاسة العرق لا بد له الا ان يحكم بنجاسة البدن لان العرق من رطوبات البدن فقول سلال اقوى لموافقته للاصل و عدم صراحة الأمر بال غسل هنا على النجاسة و ان شاع في بيان النجاسة.

قال (ره) في المختلف مسئلة قال الشيخان يجب ازالة عرق الجنب من الحرام و عرق الابل الجلالة عن الثوب و البدن و هو اختيار ابن البراج و قال ابو جعفر بن بابويه تحرم الصلوة في ثوب عرق الجنب من الحرام و المشهور الطهارة و هو اختيار سلال و ابن ادريس رحمهما الله و هو المعتمد لنا الاصل الطهارة و لان الجنب من حرام و الابل الجلالة ليسا بنجسين فلا ينجس عرقهما كغيرهما من الحيوانات الطاهرة و كغير الابل من الجلالات و ما رواه ابواسامة في الحسن قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن الجنب يعرق في ثوبه او يغتسل فعانق امرئته و يضاجعها و هي حائض او جنب فتصب من عرقها قال هذا كله ليس بشيء و لم يفصل بين الحرام و الحلال و عن حمزة بن حمران عن ابي عبد الله (ع) يجنب الثوب الرجل و لا يجنب الرجل الثوب فاستدل بالرواية الاولى للمرام لترك الاستفصال و هو استدلال صحيح ان لم يناقش بظهورها في الجنب من الحلال و اما الرواية الثانية فهي اجنبية عما نحن فيه لان عدم سراية الجنابة من الرجل الى الثوب و بالعكس لا ربط لها بنجاسة عرق الجنب لان الجنابة من الاحداث و النجاسة من الاخبار و من المعلوم ان الحدث لا يحدث من الثوب كما انه ليس موردا للحدث و اما النجاسة فتؤثر التنجيس في صورة الملاقات فاستناده (ره) بالاصل فيه كفاية لاثبات المرام بعد الجواب عن دليل الخصم

ثم قال (قده) احتج الشيخان بما رواه محمد الحلبي في الحسن قال قلت لابي عبد الله (ع) رجل اجنب في ثوبه و ليس معه ثوب غيره قال يصلى و اذا وجد الماء غسله.

قال الشيخ (ره) لا يجوز ان يكون المراد بهذا الخبر الا عن عرق في الثوب من جنابة اذا كانت من حرام لانا قد بينا ان نفس الجنابة لا تتعدى الى الثوب وذكرنا ايضا ان عرق الجنب لا ينجس الثوب فلم يبق معنى يحمل عليه الخبر الا عرق الجنابة من حرام فحملناه عليه على انه يحتمل ان يكون المعنى فيه ان يكون اصاب الثوب فحينئذ يصلى فيه ويعيد.

وبما رواه حفص بن البختري في الحسن عن ابي عبد الله (ع) قال لا تشرب من البان ابل الجلالة وان اصابك شيء من عرقها فاغسله وفي الصحيح عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله (ع) قال لا تاكلوا لحوم الجلالة وان اصابك شيء من عرقها فاغسله.

(والجواب) عن (الاول) ان المراد بالحديث اذا اصابت الجنابة الثوب فانه يصلى لعدم وجدان غيره على ما ساله السائل ثم يغسله اذا وجد الماء لوجود النجاسة فان السائل سئل عن رجل اجنب في ثوبه وانما يفهم منه اصابة الجنابة الثوب وعن الحديثين حمل الحديثين على الاستحباب مع عدم المعارض لا يخلو من الحال منه الاخرين انهما محمولان على الاستحباب انتهى .

وجواب العلامة (قده) في غاية الصحة والتمانة والعجب من الشيخ رضوان الله عليه كيف ذهب وهمه الى هذا المعنى مع ظهور السؤال في اصابة الجنابة الثوب وليس من العرق ولا من كون الجنابة من الحرام اسم في الرواية فهذا التوهم من الشيخ اعلى الله مقامه بعيد غاية البعد.

(منها) المنى من كل حيوان ذى نفس سائلة.

والاخبار الدالة على نجاسة المنى وان كانت مطلقة لكنها منصرفة الى منى الانسان فلا يمكن التمسك باطلاقها على نجاسة المنى من كل حيوان له نفس سائلة حتى غير الماكول لحمه لعدم استلزام نجاسة منى الانسان منى حيوان مع قلة ابتلاء الانسان بمنى الحيوان الاخر سيما الماكول لحمه وقد سبق قوله (ع) في موثقة عمار وكل ما يوكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه وقوله (ع) في موثقة زرارة

الواردة في لباس المصلى وكل شيء منه مما أحل الله اكله فالصلوة في شعره ووبره و بوله وروثه وكل شيء منه جائز و ما يخرج منه شامل للمنى وكذا كل شيء منه ولاجل الانصراف .

قال شيخنا الانصارى عند شرح قول الماتن الثالث المنى من كل حيوان ذى نفس سائلة بالاجماع المحقق والمستفيض وهو المعتمد في اطلاق الحكم دون اطلاقات الاخبار لانصرافها الى منى الانسان وليس كذلك اطلاق معاقد الاجماع للقطع بارادة المطلق عنها مع ان المحكى عن التذكرة وكشف اللثام التصريح بالعموم انتهى.

الا ان خبر محمد بن مسلم عن ابي عبد الله (ع) قال ذكر المنى وشده وجعله اشد من البول ثم قال ان رايت المنى قبل او بعد ما تدخل في الصلوة فعليك اعادة الصلوة وان انت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رايتته بعد فلا اعادة عليك وكذلك البول يمكن ان يتمسك به على نجاسة منى الحيوان الذي لا- يوكل لحمه لان كون المنى اشد من البول لا يختص بمنى الانسان فان منى كل حيوان اشد من بوله وابوال ما لا يؤكل لحمه ثبت نجاستها فيما سلف فمنيها ايضا كذلك بل مقتضى كونه اشد من البول كونه انجس منه وهذا المعنى لا ينافي الانصراف المذكور لان بيان كون المنى اشد من البول امر وراء بيان نجاسة المنى فكانه جملة معترضة والظاهر من هذا البيان ان جنس المنى اشد خبائة من البول لا المنى الخارج من الانسان فلا غبار في دلالة هذا الخبر على نجاسة منى حيوان غير الماكول لحمه واما الحيوان الذى يؤكل لحمه فلا دليل نجاسة منيه سوى اطلاق معاقد الاجماع للقطع بارادة المطلق منها كما صرح به الشيخ الانصاري (قده).

وقال فى التذكرة المنى من كل حيوان ذى نفس سائلة ادمياً كان او غيره نجس عند علمائنا اجمع ولم يستثن الماكول لحمه فمن يرى حجية الاجماع عليه ان يحكم بنجاسته واما من لا يرى حجية الاجماع فيشكل الأمر عليه لان مقتضى الاصل الطهارة وليس في الاخبار ما يدل على النجاسة ولا يتجرء مخالفة الاجماع

ففى مقام العمل يمكن له الاحتياط واما فى مقام الافتاء بالنجاسة فلا يقدر عليه ضرورة أن من لم يعتقد بشيء لا يجوز ان يفتى به فضلا عن الاعتقاد بخلافه واما منى ما ليس له نفس سائلة فلم يذهب الى نجاسته من لا يعتد به بل ادعى بعضهم الاجماع على وفاق الأصل اعنى الطهارة وحيث قلنا بعدم دلالة الاخبار على نجاسة منى ما لا يؤكل لحمه فعلىنا ذكر الاخبار الواردة فى الباب لا مكان خفاء ما يدل عليها علينا فمنها حسنة الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال اذا احتلم الرجل فاصاب ثوبه منى فليغسل الذى اصابه فان ظن انه اصابه منى ولم يستيقن ولم ير مكانه فلينضح به بالماء.

ومنها صحيحة محمد بن مسلم التي مر ذكرها ومنها رواية ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله (ع) قال سئلته عن المنى يصيب الثوب قال ان عرفت مكانه فاغسله فان خفى عليك مكانه فاغسله كله.

ومنها رواية سماعة قال سئلته عن المنى يصيب الثوب قال اغسل الثوب كله اذا خفى عليك مكانه قليلا كان او كثيرا وغيرها من الاخبار الواردة بهذه المضامين كرواية عنبة بن مصعب ورواية زيد الشحام فترى صراحة بعضها في منى الانسان وتبادره عن البعض وانصرافها اليه.

واما الودى بالدال المهملة الذى يخرج عقيب البول والمذى بالذال المعجمة الذى يخرج عقيب الملاعبة والملاسة فيكفى فى اثبات طهارتهما حسنة زرارة عن ابي عبد الله (ع) قال ان سال من ذكرك شيء من مذى او وني وانت في الصلوة فلا تغسله ولا تقطع له الصلوة ولا تنقض له الوضوء وان بلغ عقيبك فانما ذلك بمنزلة النخامة وكل شيء يخرج منك بعد الوضوء من الجبائل او من البواسير وليس بشيء فلا تغسله من ثوبك الا ان تقدره.

وروى عمر بن حنظلة قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن المذى فقال ما هو والنخامة الا بسواء .

وروى بريد بن معاوية في الحسن قال سئلت احدهما (ع) عن المذى فقال لا ينقض الوضوء ولا يغسل منه ثوب ولا جسد انما هو بمنزلة المخاط والبزاق و روى

محمد بن مسلم في الحسن قال سئلت ابا جعفر (ع) عن المذى يسيل حتى يصيب الفخذ فقال لا يقطع صلوته ولا يغسله من فخره انه لم يخرج من مخرج المنى انما هو بمنزلة النخامة فطهارة المذى والودي من البديهيات كما ان نجاسة منى ما لا يؤكل لحمه كذلك ولكن المحكى عن الشافعى طهارة منى الانسان مستدلا بانه مبدء نشو الادمى الشريف ولا يناسب نجاسته مع انه قائل بنجاسه العلقه التي هو اقرب ببدن الانسان من المنى وبما روى عن عايشة كنت افرك المنى من ثوب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيصلى فيه وليس فيها تصريح بعدم الغسل والاكتفاء بالتفريك مع ان اصابة المنى ثوبه (ص) الله في غاية البعد مع ان رواية عايشة مما لا تطمئن النفس لصحتها

وقال في المعبر في جواب الشافعى ولانه مستحيل عن الدم والاستحالة عند الشافعى لا تطهر (انتهى) ومعناه ان من لم ير بتطهير الاستحالة فعليه ان يقول ببقاء نجاسته وهذا الاستدلال اثبات حق بقول ولو ثبت كون اصل المنى هو الدم فيمكن ان يتفطن احد بان الدم لم يستحل بالمنى بل المنى هو الدم في حال المنوية فلم يتغير ذاته بذات آخر بل تغير صفة الذات فاستغلظ وابيض وصار مسمى باسم آخر وهو المنى فحقيقة المنى الدم المستغلظ المبيض الخارج من المثانة فهو نجس لانه دم (وح) فليس المحتكم بنجاسة منى حيوان ذى النفس الماكول لحمه حكماً بلادليل لنجاسة دم هذا الحيوان.

وذهب ابن الجنيد من اصحابنا الى نجاسة المذى الناقض وجعل المذى الناقض ما خرج عقيب شهوة لا ما كان من الخلقة حكى عنه في المختلف واحتج بما رواه الحسين بن ابى العلا قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن المذى يصيب الثوب قال ان عرفت مكانه فاغسله وان خفى مكانه عليك فاغسل الثوب كله وهذه الرواية ضعيفة لا تقاوم ما اسلفناه من الروايات الدالة على الطهارة فلا بد من احد الامرين الطرح او الحمل على الاستحباب .

وبرواية اخرى عنه قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن المذى يصيب الثوب فليترق

به تغسله ولا يتوضأ وهي كسابقتها مع ان هذا الراوى روى عن ابي عبدالله (ع) ما ينا في هاتين الروايتين حيث قال سنلت ابا عبد الله (ع) عن المذى يصيب الثوب قال لابس به فلما رددنا عليه قال ينضح بالماء ويحتمل صدورهما لاجل التقية لذهاب الشافعي و ابي حنيفة و احمد في رواية ان المذى والودى نجسان ولانه خارج من السبيلين (وفيه) انه ليس فى الباب ما يدل على ان كل ما يخرج من السبيلين فهو نجس وان كان بقياسه الى البول والمنى فليس من مذهب الامامية.

و الحاصل ان الرطوبات الخارجة عن المخرجين باسرها طاهرة سوى المنى والغائط والبول والدم سواء كان مديا او وديا او وديا والوذى بالذال المعجمة ما يخرج من الأدوية.

قال مولانا الصادق (ع) ليس فى المذى من الشهوة ولا من الانعاط ولا من القبلة ولا من مس الفرج ولا من المضاجعة وضوء ولا يغسل منه الثوب ولا الجسد وقد عرفت فى صدر البحث ان الطهارة من الخبث امر عدمى مطابق للاصل فلا تحتاج فى اثباتها الى الاخبار والروايات فيكفى فى القول بطهارة شيء من الاشياء عدم وجود الدلالة على نجاسة ذلك الشيء وكذا الرطوبات الخارجة من المنافذ الاخر لعدم دليل على نجاستها سواء كان من الراس او من المعدة فلوسئل سائل عن طهارة القيء ونجاسته يجب ان يجاب بانه طاهر لعدم دليل على نجاسته قال فى التذكرة (الثالث) القى طاهر على الاشهر عملا بالاصل ونقل الشيخ عن بعض علمائنا النجاسة و له قال الشافعي لانه غذاء متغير الى الفساد و يمنع صلاحيته للعلية فلو لم يتغير فهو طاهر اجماعاً ولو تغير غائطا فهو نجس اجماعاً (انتهى) فصرف التغير الى الفساد لم يجعله نجسا.

ثم قال (الرابع) كلما يخرج من المعدة او ينزل من الراس من الرطوبات كا البلغم والمرارة الصفراء فهو طاهر بالاصل وقال الشافعي البلغم طاهر والمرارة نجسة وكذا الرطوبة الخارجة من المعدة لانه المعدة لانه المعدة نجسة وما يخرج منها نجس و هو ممنوع ( انتهى ) لعدم الفرق بين البلغم والمرارة ولم يبين الفرق بينهما و التمسك

بنجاسة المعدة لنجاسة الخارج منها ليس على ما ينبغى لان الباطن ليس له حكم النجاسة قال وقال المزنى البلغم نجس لتغيره وفيه ان صرف التغير لا يوجب النجاسة.

## منها المينة من الحيوان ذى النفس العائلة

( منها المينة من الحيوان ذى النفس العائلة )

وهي منقسمة على القسمين ميتة الانسان وميتة غيره من الحيوانات.

ويستدل على نجاسة مينة الانسان بصحيفة الحلبي عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت قال يغسل ما اصاب الثوب منه وصحيفة ابراهيم بن ميمون قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل يقع ثوبه على جسد الميت قال ان كان غسل فلا يغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل فاغسل ما اصاب ثوبك منه يعنى بعد البرد .

وما روى فى الاحتجاج عن مولانا القائم عجل الله فرجه واروا حنا فداه كتب اليه (ع) الحميرى انه روى لنا عن العالم (ع) انه سئل عن امام قوم صلى بهم بعض صلواته وحدثت عليه حادثة فكيف يعمل من خلفه قال يؤخر بعضهم ويقدم بعضهم ويتم صلواتهم ويغتسل من مسه فكتب عجل الله فرجه ليس على من نحاه الا غسل اليد وعنه ايضا انه كتب اليه انه روى عن العالم (ع) ان من مس مينا بحرارة غسل يده ومن مسه ببرد فعليه الغسل وهذه الميت في هذه الحالة لا يكون الابحارته فالعمل في ذلك على ما هو ولعله ينحيه بثيابه ولا يمسه فكيف عليه الغسل التوقيع اذا مسه على هذه الحالة لم يكن عليه الاغسل يده.

وقوله (ع) في ذيل رواية ابن ميمون يعنى بعد البرد يقيد اطلاق رواية الحلبي لان السؤال فيهما عن موضوع واحد واما اطلاقهما بالنسبة الى الرطب واليابس فلم يقيد بشيء فيبقى على حاله والامر بالغسل مع الاطلاق لا يستفاد منه النجاسة بل الأظهر فى النظر ان الامر لاجل ازالة بعض الذرات من جسد الميت المنتقلة الى الثوب دفعا لسراية آفات الميت بتوسط ثوب المصيب الى ذى الثوب كما انه اذا مس بدن الحى بعد البرد يجب عليه الغسل لدفع سراية الآفات و اما



قبل البرد فيستحب غسل الماس لضعف احتمال السراية فقوله روى فداء في التوقيع اذا مسه على هذه الحالة لم يكن عليه الاغسل يده يستفاد منه استحباب الغسل لان المس في تلك الحالة على الحرارة .

ويمكن دلالة على الوجوب لان اليد خلاف الثوب فتأثير المس باليد في صورة بقاء الحرارة يقابل تاثر اصابة الثوب بعد البرد لقوة السراية مع اليد وضعفها مع الثوب واما النجاسة فلا تستفاد من هذه الروايات ضرورة عدم تأثير النجس في نجاسة ملاقيه مع اليبوسة و اشتراط تأثيره بملاقاته في حال الرطوبة وقوله (ع) كل يابس زكى عام لم يتخصص بمخصص واما تقييد الاطلاق بما هو مركز في اذهان المتشعبة من اعتبار الرطوبة كما صرح به شيخنا الانصاري (قده) فضعيف في الغاية ودعاه قدس سره الى هذا التقييد زعمه ان الامر بالغسل كناية عن النجاسة ولم يتفطن بان لمية الادمى اختصاصا موجبا للمغسل تارة والغسل اخرى وان الامر بالغسل لا ينحصر في ازالة النجاسة فما في المنتهى من وجوب غسل ما لاقاه يابساً في غاية الصحة اذا لم يكن لاجل تنجسه بصرف الملاقات ولو يابساً .

واما ما ورد في وقوع الانسان في البئر فستعرف في مبحث منزوحات البئر ان النزح ليس لاجل النجاسة .

ورواية فضل بن شاذان عن مولانا الرضا (ع) تكشف عن ان الامر بالغسل ليس لاجل نجاسة الميت بل له علل اخرى قال انما امر بغسل الميت لانه اذا مات كان الغالب عليه النجاسة والافه والاذى فاحب ان يكون طاهراً اذا باشر اهل الطهارة من الملائكة الذين يلونه ويماسونه فيما ساهم نظيفا موجهها به الى الله عزوجل وفي جواب مسائل ابن سنان ما يقرب رواية ابن شاذان وفي هاتين الروايتين تصريح بان الامر بالغسل ليس لاجل نجاسة الميت بل لاجل درنه وعلمه و آفته واذاه.

وقد بينا في مبحث غسل الميت ان الاظهر في النظر عدم نجاسة الميت الا ان مخالفة الاساطين من المتقدمين والمتأخرين لا يخلوا من الجرئة سيما مع كون ما ذهبوا اليه موافقاً للاحتياط لكن الناظر الى الروايتين لا يبقى له ريب في عدم

نجاسته فلا معنى للبحث عن اختصاص نجاسته بما بعد البرد او انه نجس بمجرد الموت.

و اما رفع الافة و الاذى فيحسن بمجرد الموت و بعد البرد اولى و يختص الغسل بمس البدن .

واما نجاسة ميتة غير الادمى من الحيوانات التى لها نفس سائلة فمن بديهيات الفقه و ضروريات المذهب ولا ينبغي لاحد الارتياب في هذه المسئلة.

ويدل عليها من الكتاب قوله الكتاب قوله عز من قائل الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس بماء على رجوع الضمير الى ما تقدم ذكره فالتعليل يناسب رجوع الضمير الى ما تقدم ذكره فيشمل الميتة والدم والرجس و ان كان اعم من النجس لاطلاقه عليه وعلى اللعنة والعذاب الا ان المقام لا يناسب غير النجس ومن الاخبار قوله الا الله الميتة نجسة ولو د بغت .

و ما ورد فى نجاسة الماء المتغير بالجيفة وما روى ابن بابويه رحمه الله عن ابي عبد الله (ع) قال قال الصادق (ع) عشرة اشياء من الميتة ذكية القرن والحافر والعظم والسن و الانفحة واللبن والشعر والصوف والريش والبيض و تخصيص هذه الاشياء من الميتة بالطهارة يكشف عن نجاسة غيرها.

ومرفوعة محمد بن يحيى عن ابي عبد الله الله قال لا يفسد الماء الا ما كانت له نفس سائلة وما ورد من غسل الاناء الذي تصيب الجرذ ميتاً سبع مرات.

ورواية القمطاط فانه سئل ابا عبد الله (ع) عن الرجل يمر بالماء البقيع فيه المينة و الجيفة فقال الله اذا كان الماء قد تغير ريحه او طعمه فلا تشرب منه ولا تنوضاً.

ورواية قاسم الصيقل قال كتبت الى الرضا (ع) انى اعمل اعمال السيوف من جلود الحمر الميتة فتصب ثيابي فاصلى فيها فكتب الى اتخذ ثوباً لصلواتك فكتبت الى ابي جعفر الثاني (ع) كنت كتبت الى ابيك (ع) بكذا وكذا فصعب على ذلك فصرت اعملها من جلود الحمر الوحشية الذكية فكتب الى كل اعمال البر بالصبر يرحمك الله فان كان ما تعمل وحشياً زكياً فلا باس.

وروى حريز بن عبد الله عن ابي عبد الله (ع) انه قال كلما غلب على ريح الله الجيفة فتوضأ الماء واشرب فاذا تغير الماء وتغير الطعم فلا تتوضأ منه ولا تشرب من عن ابي عبدالله (ع) قال سئلته وروى سماعة عن الرجل يمر بالماء وفيه دابة ميتة قد انتنت قبل اذا كان التنت الغالب على الماء فلا تتوضأ ولا تشرب .

وروى عبدالله بن سنان في الحسن عن أبي عبد الله (ع) قال سئل رجل ابا عبدالله (ع) وانا حاضر عن غدير اتوه وفيه جيفة فقال ان كان الماء قاهراً ولا يوجد منه الريح فتوضأ الى غيرها من الاخبار الواردة في الموارد المختلفة ففيها دلالة على نجاسة الميتة مفهوماً و منطوقاً صريحاً كناية فالنهي عن التوضأ والشرب كناية عن النجاسة كما ان الامر بالتوضأ مع قاهرية الماء كناية عن الطهارة فمفهوم كون الماء قاهراً وعدم وجود الريح هو كون الماء مقهوراً ووجود الريح فمع الوصفين يكون الماء نجساً وصاحب المدارك قدس الله نفسه الزكية لما يمر في الاخبار لفظ النجاسة تخيل عدم دلالتها على النجاسة قال بعد ذكر بعض الروايات ونفى دلالتها على النجاسة .

وبالجمله فالروايات متظافرة بتحريم الصلوة في جلد الميتة بل الانتفاع به مطلقاً واما نجاسته فلم اقف فيها على نص يعتد به مع ان ابن بابويه رحمه الله تعالى روى في اوائل كتابه من لا يحضره الفقيه رسلاً عن الصادق (ع) انه سئل عن جلود الميتة يجعل فيها اللبن والسمن والماء ما ترى فيه فقال لا بأس بان يجعل فيها ما شئت من ماء اولبن اوسمن وتوضأ منه وتشرب ولاكن لا تصل فيها و ذكر قبل ذلك من غير فصل يعتد به انه لم يقصد في كتابه قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه بل انما قصدت الى ايراد ما افتى به و احكم بصحته واعتقد فيه انه حجة مما بينى وبين ربي تقديس ذكره وتعالته قدرته والمسئلة قوية الاشكال انتهى .

(وفيه) ان جعل الماء واللبن والسمن في الجلود لا يستلزم مماسستها لها لانها يصب في ظروف و تجعل معها في الجلود فلا تتصل بالجلود ولذا عبر (ع) بلفظ ان تجعل موافقاً للسؤال فجعل الاشياء المذكورة في الجلود غير صبتها فيه كما عبر

الصدوق الله رحمه تعالى بعد سطر ونصف من هذا المرسل ما تصب حيث قال وكل أنية يصب فيها ذلك الماء فمنشأ الاشتباه توحيد معنى الجعل مع معنى الصب مع ان بين المعنيين فرق واضح.

وقد يجاب عن هذا الاستدلال بان الصدوق رحمه الله رجح عما التزم به في اول كتابه لكن هذ الجواب بمعزل عن الصواب لعدم فصل معتد به بين الالتزام و بين نقل المرسل ولو فرض رجوعه عنه فلا يكون بهذه الفاصلة القليلة و لذا بين السيد رحمه الله ان الالتزام قبل المرسل من غير فصل معتد به وبعد الاهتداء بما بينا لا يبق حاجة الى التثبت برجوعه فليس فى المسئلة اشكال فضلا عن قوته فالجلود التي يجعل فيها المايعات كالمحفظة وليست مصبا للمايعات كي تكتسب النجاسة مع انه قدس سره قد روى ما يدل على نجاسة الميتة حيث قال و سئل عمار بن موسى الساباطى ابا عبد الله (ع) عن الرجل يجد فى انائه فارة وقد توضا من ذلك الاناء مرارا او اغتسل منه او غسل ثيابه وقد كانت الفارة متسلخة فقال ان كان رآها في الاناء قبل ان يغتسل او يتوضا او يغسل ثيابه ثم فعل ذلك بعد ما رآها في الاناء فعليه ان يغسل ثيابه ويغسل كل ما اصابه ذلك الماء ويعيد الوضوء والصلوة وان كان انما رآها بعد ما فرغ من ذلك وفعله فلا بمس من الماء شيئاً وليس عليه شيء لانه لا يعلم متى سقطت فيه ثم قال لعله ان يكون انما سقطت فيه تلك الساعة التي رآها.

وقال رحمه الله وسئل الصادق (ع) عن غدير فيه جيفة فقال ان كان الماء قاهراً لها لا يوجد الريح منه فتوضأ و اغتسل ولا يخفى على الفقيه ان قاهرية الماء لأجل منع سراية نجاسة الجيفة فى الماء فان مفهوم المرفوعة ان مع عدم قاهرية الماء لا تتوضا ولا يغتسل وليس النهي عن المتوضا والاغتسال الا لاكتساب النجاسة عن الجيفة كما ان غسل الثياب و غسل كل ما اصابه ماء الاناء واعادة الوضوء والصلوة لا منشأ له سوى نجاسة ماء الاناء ولو ابي الاذهان عن قبول ما بينا من الفرق بين الجمل والصب فعلى اولى الاذهان الايبه علاج آخر لذلك المرسل فعل بعض الاصحاب وحمل الجلود على جلود ما ليس له نفس سائلة لاحمل الروايات الدالة

على النجاسة على غير ما يظهر منها لصراحة بعضها في النجاسة وظهور بعض آخر.

والحاصل ان نجاسة الميتة لوضوحها في الشرع لا ينبغي تطويل البحث فيه .

واما اجزائها فحكمها حكمها سواء كانت متصلة او منفصلة وعلى الثاني سواء كان الانفصال بعد موت الجزء او كان الموت مستندا الى الانفصال فالموضوع للنجاسة هو الميتة والمناطق صدق الميتة ولا اثر للانفصال والاتصال في هذه المرحلة فالاجزاء عين الكل كما ان الكل نفس الاجزاء وبعض الاجزاء بعض للكل والحيوة والموت صفتان للحيوان والحي والميت مصداقان له وكون الحيوة و الموت في الاجزاء بالتبع لا يمنع من اتصافها بصفة الكل .

وما رواه ابو بصير عن ابي عبد الله (ع) انه قال في اليات الضان تقطع وهي احياء انها ميتة معناه ان حكم الميتة جاء على المقطوعة من الاحياء لا بيان كونها ميتة بالقطع فليس من شان الامام اظهار الواضحات كما ان قول مولانا الصادق الا في مرسله ايوب بن نوح اذا قطع من الرجل قطعة ميتة بيان لترتب اثر الميتة عليه لان كون المقطوع ميتة من البديهيات .

قال المحقق (ره) في الشرايع وكل ما ينجس بالموت فما قطع من جسده نجس حياً كان او ميتاً اي حيا كان المقطوع منه او ميتاً فالمقطوع نجس لانه بعد القطع ميتة.

وقال صاحب المدارك في شرحه هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب واحتج عليه في المنتهى بان المقتضى لنجاسة الجملة الموت وهذا المعنى موجود في الاجزاء فيتعلق بها الحكم وضعفه ظاهر اذ غاية ما يستفاد من الاخبار نجاسة جسد الميت وهو لا يصدق على الاجزاء قطعاً (نعم) يمكن القول بنجاسة القطعة المبانة من الميت استصحاباً لحكمها حالة الاتصال.

(وفيه) ان اجزاء جسد الميت لا يباين الكل وعنوان النجس هو الميتة وهو متحقق في كل من الاجزاء والجسد فلذا حكم المحقق بانه بعد القطع ميتة فان معنى الميتة ما كان فيه الروح فزهق عنه وهذا المعنى شامل على الكل والاجزاء

ولولم يكن الاجزاء ميتة لا يمكن استصحاب ما ثبت لها والحكم بنجاسة الاجزاء ضرورة ان الاستصحاب لا يجرى الا مع بقاء الموضوع على ان استصحاب النجاسة يصح اذا كان المقطوع ميتاً قبل القطع وكلام المحقق (ره) اعم من هذا لانه (ره) قال حيا كان او ميتا واحتجاج العلامة في نهاية الصحة والتمانة لانه استدلال بالعلة على المعلول على ان ما ذهب اليه من تخصيص الموضوع بجسد الميت وعدم صدقه على الاجزاء يستتبع فروعا لا يقول بها احد حتى شخصه (قده) فلو قطعت الميتة من اول الامر قطعاً متعددة يكون طاهرة لا تتنجس بالموت على ما ذهب اليه لعدم صدق الجسد عليه على قوله.

بل يلزم كون تقطيع الميتة بعد الموت قطعاً متعددة من المطهرات لعدم صدق الجسد على القطع وعدم جريان الاستصحاب لعدم بقاء الموضوع.

قال وحيد عصره مولانا البهبهاني في حاشيته على المدارك قوله ما يستفاد من الاخبار لو تم ما ذكره يلزم طهارة الميت الثابت نجاسته بمجرد تقريقه وتقطيعه بل وبصيرورته نصفين بل وبانفصال جزء منه بحيث لا يصدق على الباقي جسد الميت بل و مطلقا ايضا لان المتبادر من جسد الميت على الاطلاق هو التام الكامل فيلزم مما ذكره كون التقطيع من جملة المطهرات مع ان ميتة ماكول اللحم اذا صارت طاهرة بمجرد التقطيع يمكن الحكم بحلية الاكل ايضا لان الاصل في الاشياء الاباحة والمانع كان نجاسة الميتة وقد ارتفع (فت).

وهذا الكلام لهذا المحقق يرشدك الى ما بينا من استتباع ما ذهب اليه فروعا لم يقل بها احد حتى شخصه (قده) وقول هذا المحقق يمكن الحكم بحلية الاكل ايضا ليس على ما ينبغي لان موضوع الميتة محرم مما يؤكل لحمه ولو فرض انفكاكها من النجاسة بان الميتة و النجس موضوعان لحرمة الاكل تصادقا على شيء واحدا وتفارقا .

ثم قال (قده) و من ذلك يظهر قوة القول بطهارة ما ينفصل من البدن من الاجزاء الصغيرة حول الثبور والثالول لاصالة الطهارة السالمة من المعارض ويشهد

له صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال سئلته عن الرجل يكون به الثالوث والجراح هل يصلح له ان يقطع الثالوث وهو في صلوته او ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح ويطرحه قال ان لم يتخوف ان يسيل الدم فلا بأس وان تخوف الدم فلا يفعل وترك الاستفصال بعد السؤال يفيد العموم (انتهى).

ودلالة هذه الصحيحة على طهارة ما ينفصل من البدن واضحة لا ريب فيها وفيها تاييد لما بينا من عدم نجاسة الميت الادمى فطهارة الاجزاء المنفصل من بدن الادمى لاجل عدم نجاسة الكل ولا تدل على الفرق بين الكل وبين الاجزاء كما انه لا تدل عدم نجاسة الميتة من غير الادمى لاختلاف الحكم بين الادمى وغيره .

قوله (قده) ومن ذلك يظهر قوة القول (الح) (فيه) ان طهارة الاجزاء المنفصلة من الحي الادمى ليس لعدم صدق جسد الميت على الاجزاء لان موضوع النجاسة ليس جسد الميت من حيث انه جسد الميت بل موضوعها هو الميتة وهي تصدق على الاجزاء من دون فرق بين انفصالها من الحي او الميت ولا احتياج الى الاستصحاب.

و مقتضى كون الموضوع هو الميتة عدم نجاسة الاجزاء التي لا تحله الحيوة لعدم صدق الميتة على تلك الاجزاء والاصل في الاشياء الطهارة فالاصل كاف في الحكم على الطهارة لان الحكم بالنجاسة يحتاج الى دليل مفقود في المقام.

ووردت روايات دالة على طهارة تلك الاجزاء كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال لا بأس بالصلوة فيما كان من صوف الميتة ان الصوف ليس فيه روح وهذه الصحيحة مشتملة على التنصيص بعلة الحكم وهذا التعليل معناه عدم العلة للنجاسة وكون الطهارة مقتضى الاصل لا ان عدم الروح علة والطهارة معلول لما عرفت مراراً ان الطهارة من الخبث عبارة عن عدم الخبث والعدم لا يعلل كما ان عدم الروح لا يمكن ان يكون علة لاستحالة علية العدم فمفاد الصحيحة ان النجاسة معلولة عن الموت وموضوعها الميتة فما ليس له روح لا يتحقق فيه الموت الذي هو العلة ولا الميتة التي هي الموضوع.

ولذا قال الامام ابو عبدالله (ع) في رواية صحيحة لزرارة ومحمد بن مسلم على ما روى حريز الملبن واللبن والبيضة والشعر والصوف والقرن والنانب والحافر وكل شيء ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكي وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسل وصل فيه وقد مر عليك فيما سبق ما روى ابن بابويه رحمه الله عن ابي عبد الله (ع) قال قال الصادق (ع) عشرة اشياء من الميتة ذكية القرن والحافر والعظم والسن والانفحة واللبن والشعر والصوف والريش والبيض.

وروى زرارة في الصحيح عن ابي عبد الله (ع) قال سئلت عن الانفحة يخرج من الجدى الميت قال لا باس به قلت اللبن يكون في صرع الشاة وقد ماتت قال لا باس به قلت فالصوف والشعر وعظام الفيل والبيضة يخرج من الدجاجة فقال كل هذا لا باس به.

وروى حسين بن زرارة في الموثق قال كنت عند ابي عبدالله (ع) وابي يسأله عن اللبن من الميتة والبيضة من الميتة وانفحة الميتة قال كل هذا ذكي وقال وزاد فيه على بن عقبة وعلى الحسن بن رباط قال والشعر والصوف كله ذكي قال الكليني رضوان الله عليه وفي رواية صفوان عن الحسين بن زرارة عن ابي عبد الله (ع) قال الشعر والصوف والريش وكل نابت لا يكون مينا قال وسئلته عن البيضة تخرج من بطن الدجاجة الميتة قال تاكلها .

ويظهر من قوله (ع) كل نابت ان المناطق للنجاسة هو كون الشيء ميتاً وهذه الرواية كالتفسير لصحيحة الحلبي المذكورة فترى ان الامام (ع) قد اكتفى لبيان الطهارة بعدم كون الشيء ميتاً وليس الا لاجل ان الطهارة ليست بمعللة عن شيء بل المعلل هو النجاسة ومن العلل الموت وكون الشيء ميتاً وحيث لم يتحقق الموت لم يتحقق النجاسة فيكفى في بيان الطهارة بيان عدم كون الشيء ميتاً والروايات في هذا المعنى كثيرة حد التظافر بالنسبة الى المجموع.

الا ان في المقام خلافا بين الاصحاب بالنسبة الى بعض الاشياء المذكورة كالبيض واللبن اما البيض فمقتضى اطلاق الروايات طهارة البيض المستخرج من



المينة مطلقا ولكن قيدت الطهارة في كلمات الاصحاب بما اذا كان قد اكتسب القشر الاعلى لرواية رواها غياث بن ابراهيم عن ابي عبدالله (ع) في بيضة خرجت من الست دجاجة ميتة فقال (ع) ان كانت قد اكتسبت الجلد الغليظ فلا بأس بها وضعفها غير خفى على احد ومع الضعف لا ينبغي تقييد الاخبار الصحيحة بها لكن المقيد رأى ضعفها مجبورة بعمل الاصحاب.

ويقتضى اطلاق الروايات الحاكمة بطهارة البيض التسوية بين ما كان من مأكول اللحم وغيره وخص العلامة (قده) على ما حكى عنه في النهاية والمنتهى بما كان من مأكول اللحم وحكم بنجاسة غيره ولم يبين دليل الفرق ولعله (قده) ناظر الى ان الروايات الدالة على الطهارة لها ظهور في بيض مأكول اللحم .

ولكنك خبير بان التعليل الواقع في صحيحة الحلبي يعم كل ما ليس له روح مع ان الطهارة موافق للاصل لا حوج لها الى دليل يدل عليها .

واما اللبن فقد عرفت من الروايات طهارتها لكن وقع الاختلاف فيها فذهب ابن ادريس والمحقق والعلامة رضوان الله عليهم الى نجاسته على ما حكى عنهم صاحب المدارك لملاقاته الميتة ولرواية وهب بن وهب عن ابي عبد الله (ع) ان عليا (ع) سئل عن شاة ماتت فحلب منها لبن فقال علي (ع) ذلك الحرام محضاً.

قال صاحب المدارك رضوان الله عليه بعد ذكر الدليلين والدليل الاول لا يخلوا عن مصادرة الرواية ضعيف السند جداً فان وهب الراوى قال النجاشي (ره) انه كان كذاباً وله احاديث مع الرشيد عليه اللعنة والعذاب في الكذب فلا تعويل عليها انتهى قوله (قده).

والدليل الاول لا يخلوا عن مصادرة لان الكلام في طهارة لبن المينة ونجاستها فجعل الملاقات للمنجنس اعنى الميتة دليلاً على نجاسته مصادرة صرفة لان مدعى الطهارة يدعى طهارته مع ملاقات الميتة ويستدل عليها بالروايات سيما الصحيحتين ولا ينكر في العقول الحكم بطهارة اللبن ونجاسة الميتة وكون الملاقات للمنجنس مع الرطوبة منجسا للملاقى لا ينافي تخصيص اللبن و اخراجه عن هذا الحكم فلم

لا يجوز ان يرد في الشريعة قاعدة لتنجيس الملاقات مع الرطوبة و تخصيص لتلك القاعدة ضرورة ان النجاسة وموضوعاتها واسبابها امور شرعية لا يحكم بها الا بعد الورود في الشرع .

فاللزم على الفقيه اثبات ورود ما يدعى من احد هذه الامور ورواية وهب بن وهب لايركن اليها في اثبات نجاسة اللبن من المينة مع ورود الروايات الصحيحة والموثقة على طهارته وكونها على طبق الاصل فان هذه الروايات مخصصة لما ورد من تنجيس النجس مع الملاقات بالرطوبة فبعد ما صرح الامام (ع) بعدم الباس في جواب سؤال السائل اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت و يكون المنفصل الشاة ذكيا من يعد اشياء متعددة منها اللبن بقوله كل شيء ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكي لم يبق لمن له ادنى تدبر ريب في عدم جريان قاعدة التنجيس بالملاقات رطبا في اللبن الملاقي .

ورواية وهب بن وهب لا تقاوم الاخبار الصحيحة والموثقة الحاكمة لعدم الباس مع الاغماض عن قول النجاشي (ره) انه كان كذابا وحديثه مع الرشيد لعنه الله وان لم يكن دليلا على كونه كذاباً ولكن كونه عاميه يكفي في ضعفه وروايته سيما مع توحيده في الرواية ومعارضتها مع الروايات الصحيحة والموثقة واما قول الرشيد في حقه اشهد ان قفاه قفا كذاب على رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا حدثه ان الرسول صل الله قال لا سبق الا في خوف او حافر او ريش لا يدل على كذبه لان الحديث بهذا المضمون وارد في كتب الامامية واحاديثهم .

روى محمد بن علي بن الحسين رضوان الله عليهم عن ابي عبد الله (ع) قال قال الصادق (ع) ان الملائكة لتتفر عند الرهان وتلعن صاحبه ما خلا الحافر والخف والريش والنصل .

وروى محمد بن الحسن شيخ الطائفة باسناده عن احمد بن حمد بن عيسى عن محمد بن موسى عن احمد بن الحسن عن ابيه عن علي بن عقبة عن موسى بن النميري عن العلاء بن سيابة عن ابي عبد الله (ع) قال سمعته يقول لا باس بشهادة الذي يلعب

بالحمام ولا باس بشهادة المراهن عليه فإن رسول الله (ص) الله قد اجزى الخيل و سابق وكان يقول ان الملكة تحضر الرهان فى الخف و الحافر والریش و ما سوى ذلك فهو قمار حرام .

و اشار الى هذا الوحيد (قده) فى تعليقاته على المدارك حيث قال بعد حكاية وهب مع الرشيد لكن لا يخفى ان الحديث بهذا المضمون ورد فى كتبنا المعتمدة على وجه يظهر ان الحاق المذكور ليس كذباً بل فى الحقيقة صحيح لكن لما لم يكن ذلك فى احاديث العامة لنسبوه الى الكذب واشتهر به مع انه قال بعض الماهرين ان الحديث والحكاية كان من غياث بن ابراهيم وقيل كان عن حفص بن غياث ولم يظهر بعد انه كان عن وهب وقد حقق فى الرجال ان الحديث الضعيف يصير حجة بانجباره من جواهر والجابر هنا قول ابن ادریس رحمه الله فى السرائر هذا اللبن نجس بغير خلاف عند المحققين لانه مايع فى ميتة انتهى النقل.

و انجبار الضعيف بعمل بعض الاصحاب لا يوجب مقاومته مع الاحاديث الصحيحة والموثقة مع كثرتها وقوله لانه مايع فى ميتة اشارة الى تنجيس النجس الملاقي مع الرطوبة وهو صحيح ما لم يدل دليل على خلافه واما بعد دلالة الاخبار الصحيحة لا مورد لهذا التعليل لعدم استحالة كون ملاقات النجس منجسا الا فى موارد مخصوصة.

و وقع الخلاف فى معنى الانفحة فقيل ان كرش السخلة قبل الاكل يسمى بالانفحة كما انها بعد الاكل يقال لها الكرش وقيل انها شيء اصفر يستخرج من بطن الجدى .

و يظهر من رواية ابى حمزة الثمالى ان الانفحة هى طرف اللبا وليس لها عروق ولا دم فلا يكون لها روح تصدق عليها الميتة بذهاب الروح فروى ابو حمزة رواية طويلة الى ان قال قال قتادة فاخبرني عن الجبن فتسم ابو جعفر (ع) ثم قال رجعت مسائلك الى هذا قال ضلت على فقال لا باس به فقال انه ربما جعلت فيه انفحة الميت قال ليس لها باس ان الانفحة ليس لها عرق ولا فيها دم ولا لها عظم

انها تخرج من بين فون ودم ثم قال وان الانفحة بمنزلة دجاجة ميتة خرجت منها بيضة فهل تاكل تلك البيضة فقال قتاده لا ولا أمر باكلها فقال له ابو جعفر (ع) ولم فقال لانها من الميتة قال (ع) فان حضنت تلك البيضة فخرجت منها دجاجة اتاكلها قال نعم قال فما حرم عليك البيضة وحلل لك الدجاجة ثم قال (ع) فذلك الانفحة مثل البيضة فاشتر الجبن من اسواق المسلمين من ايدى المضلين ولا تسئل عنه الا ان ياتيك من يخبرك عنه.

قول السائل انه ربما جعلت فيه انفحة الميت معناه ان اللباء التي تستعمل في صنع الجبن قد تستعمل مع ظرفه وهي مية فاجاب الامام ان الانفحة لا تكون مية لانها ليس لها عرق ولا فيها دم ولا لها عظم و اذا لم يكن فيها احد من هذه الاشياء لم تكن مما لها الروح كي تصر مية بذها به وقوله الا يخرج من بين فرث ودم اشارة الى ان تحلقها وتكونها من اللبن التفاتا الى قوله عز من قائل نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين .

والمنقول عن ابن عباس ان العلف المستقر في جوف الحيوان يصير اعلاه دما و اسفله ثغلا و ما بينهما لبنا فجرى الدم الى العروق و اللبن الى الصرع و يبقى الثقل كما هو.

وفي مجمع البيان روى الكليني عن ابن عباس قال اذا استقر العلف في الكرش صار اسفله فرثا و اعلاه دماً و وسطه لبناً فجرى الدم في العروق و اللبن في الصرع و يبقى الفرث كما هو و حكى عن القاموس بانها شيء يستخرج من بطن الجدى الرضيع اصفر يعصر في صوفة مبتلة فيغلظ كالجبن و اذا اكل الجدى فهي كرش و تفسير الجوهري الانفحة بالكرش سهو وعن الفيوحى انه حكى عن بعض بانه لا يكون الانفحة الا لكل ذى كرش وهو شيء يستخرج من بطنه اصفر يعصر في خرقة مبتلة فيغلظ كالجبن ولا يسمى انفحة الا وهو رضيع و اذا رعى قبل استكرس اى صارت انفحته كرشا .

و الظاهر ان جميع هذا الاختلافات يرجع الى امر واحد فلا منافات بين

التفسير بالشيء الاصفر المستخرج من بطن الجدى وبين التفسير بما قبل الرعى والاكل وصيرورتها كرشا بالرعى والأكل بالشيء الاصفر هو الذي يصير كرشا بالرعى وقال في مجمع البحرين والانفحة بكسر الهمزة وفتح الفاء مخففة وهى كرشى الحمل والجدى ما لم ياكل واذا اكل فهو كرش حكاة الجوهرى عن ابي زيد فنسبه السهو الى الجوهرى في غير محله.

ثم قال وفي المغرب انفحة الجدى بكسر الهمزة وفتح الفاء وتخفيف الحاء وتشديدها وقد يقال منفحة ايضا وهو شيء يخرج من بطن الجدى اصفر يعصر في صوفه مبتلية فى اللبن فيغلب كالجبن ولا يكون الا بكل ذى كرش ويقال هي كرشة الا انه وضعا سمي ذلك الشيء انفحة واذا فطم ورعى العشب قبل استكرش .

ويستفاد من بيانات اهل اللغة ان معنى الانفحة هو ما يستقر فيه اللبأ التي يستعمل فى صنع الجبن واما طهارتها فاستفيدت من الاخبار مع كونها الاصل في الاشياء واما اكتسابها النجاسة من المماساة بالميتة فليس فى الاخبار ما يشير اليه نفيًا واثباتًا والقاعدة تقتضى التنجيس ولا يقاس باللبن لانه مايع يتعذر تطهيره او يتعسر واما الانفحة فليس من المايعات ويمكن تطهيره بالغسل فذهاب العلامة (قده) وجوب غسل ظاهرها راجع الى ما بينا. وفي حكم الانفحة البيض المستخرج من الدجاجة الميتة فى وجوب غسل الظاهر ومن تردد في التنجيس حكم يكون الغسل احوط .

ولا يختص هذا لحكم بانفحة ما يؤكل لحمه لان الاصل والتعليل بعدم كون الدم والعرق والعظم فيها يعمان ما لا يؤكل لحمه فلا دليل على نجاستها لانها ليست بميتة من اى حيوان كانت.

واما المسك فلا شك في طهارته لان النبى (ص) كان يتطيب به وروى عبدالله بن سنان عن ابي عبد الله (ع) في الصحيح قال كانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ممسكة اذا توضا اخذها بيده وهى رطبة وكان اذا خرج عرفوا انه رسول الله صلى الله عليه وسلم برائحته والمنقول من التحفة ان المسك اقساما اربعة :

( احدها ) المسك التركى و هو دم يقذفه الظبي بطريق الحيض والبواسير

(الثاني) الهندي ولونه اخضر دم زبح الظبي المعجون مع روثة وكبده ولونه اشقر ومقتضى القواعد نجاسة هذين القسمين لانهما من اقسام الدم النجس.

(الثالث) دم يجتمع في سرّة الظبي بعد صيده يحصل من شق موضع الفارة وتعميز اطراف السرّة حتى يجتمع الدم فيجمد ولونه اسود وهو طاهر مع التذكية نجس لامعها .

(الرابع) مسك الفارة وهو دم يجتمع في اطراف سرته ثم يعرض الموضع كله تسقط بسببها الدم مع جلدة هي وعاء له.

وهذا هو الذي اجمع العلماء على طهارته وهو الذي كان يتطيب به النبي (ص) ويتعاطى المسلمون فطهارته اما لاستحالاته وخروجه عن حقيقة الدم (فح) يكون له خروج موضوعي واما لتخصيص النجاسة بغير هذا الدم .

فيكون خارجا من حكم الدم ويمكن ان يقال ان المسك ليس من اقسام الدم من اول الامر وان اشبه به بحسب اللون بل شيء يحدث في سرّة الظبي مع فارة المسماة بالنافحة معرب نافه ثم يسقط بعد مرور ازمنة طويلة وينفك من السرّة فليس من جسد الظبي حتى يكون ميتة بموته ولا من دمه المستحيل ولا من دمه الفعلي الخارج من الموضوع او الحكم فتبين وجه طهارة الفارة ايضا لانها باقية في اصالة الطهارة لعدم ما يخرجها عن الاصل قال العلامة رضوان الله عليه في التذكرة المسك طاهر اجماعاً لان رسول الله (ص) كان يتطيب به وكذا فارته عندنا سواء اخذ من حية او ميتة وللشافعي فيهما وجهان .

والحكم بطهارتهما لا يجمع كونهما جزئين من الحيوان الذين لهما الحيوية مع نجاسة المقطوع من الحيوان فلا ينطبق طهارتهما الاعلى ما بيناه سيما الفارة لعدم استحالاته من شيء على قول من الاقوال .

واما ميتة ما لانفس له فظاهرة لعدم ما يدل على نجاستها واصالة الطهارة كافية لاثبات طهارتها ويدل عليها روايات كموتقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله (ع) قال

سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنملة وما اشبه ذلك يموت في البئر والزيت والسمن وشبهه قال كل ما ليس له دم فلا باس ورواية غيان عن جعفر عن ابيه (ع) قال لا يفسد الماء الا ما كانت له نفس سائلة.

ومثلها مرفوعة محمد بن يحيى عن أبي عبد الله (ع) وصحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر العالم حيث سئله عن العقرب والخنفساء واشباههما يموت في الجرة او الدن يتوضأ منه للصلوة قال لا باس.

وموثقة سماعة قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن جرة وجد فيها خنفساء قد مات قال القه وتوضأ منه.

منها دم ما له نفس سائلة فالدم بالنسبة الى النجاسة و الطهارة ينقسم على قسمين قسم منهما وهو دم ما له نفس سائلة نجس والآخر طاهر (والاول) مقيد بكونه من غير المتخلف في الذبيحة اى بقيد كونه من عرق ولاخراج المتخلف قيد بعض الاصحاب الدم النجس بكونه مسفوحاً لأن المتخلف ليس بمسفوح كما ان دم ما لا نفس له كذلك.

وان شئت قلت الدم على قسمين (الاول) دم ما ليس له نفس (والثاني) دم ما له نفس (والثاني) على قسمين دم مسفوح يخرج من العرق ودم غير مسفوح فالقسم (الاول) (والثاني) (من القسم (الثاني) طاهر ان (والاول) من القسم (الثاني) نجس وطهارة الطاهر يكفي في الحكم بها الاصل وعدم دليل على النجاسة لما عرفت من انها عبارة عن عدم الخبث والعدم لا يعلل واما نجاسة الدم المسفوح فيدل عليها قوله عز من قائل الا ان يكون ميتة او دمماً مسفوحاً اولحم خنزير فانه رجس بناء على ارجاع الضمير الى ما تكون من ميتة او دمماً مسفوح او لحم خنزير لان ظاهر التعليل رجوعه الى جميع ما ذكر وقول النبي (ص) يغسل الثوب من المنى والدم ول الله عليه والبول وقول مولانا الصادق (ع) في موثقة عمار كل شيء من الطير يتوضا مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دمماً فان رايت في منقاره دمماً فلا تشرب ولا تتوضأ.

وقوله (ع) في جواب سعيد الاعرج اذا سئله عن الجرة تسعمائة رطل من

ماء يقع فيها اوقية من دم اشرب منه واتوضا لا .

وقول مولانا الكاظم (ع) في جواب اخيه على بن جعفر (ع) اذا سئله عن رجل رعف فالتحظ فصار ذلك الدم قطعاً صغاراً فاصاب اناه ولم يستين ذلك في الماء هل يصلح له الوضوء منه ان لم يكن شيئاً يستين في الماء فلا باس و ان كان شيئاً بينا فلا تتوضا منه واذا سئله عن رجل رعف و هو يتوضأ فتقطر قطرة في اناؤه هل يصلح الوضوء منه لا .

والاخبار في هذا المعنى كثيرة في موارد مختلفة لا يخفى على المتتبع دلالتها على نجاسة الدم.

( ان قلت ) ليس في الاخبار الدالة على نجاسة الدم تقييد بالمفسوح فانها مطلقة فالواجب تعميم الحكم بغير المسفوح و اخراج ما دل الدليل على طهارته و استثنائه من عموم الحكم .

(قلت) معنى المسفوح هو ما ينصب من العرق وله اقتضاء الانصباب اعنى ما من شأنه ان ينصب فهو شامل لجميع افراد الدم سوى دم ما لانفس له ودم المتخلف في الذبيحة ولذا استدل العلامة في المنتهى والمحكى في السرائر على ما حكى عنهما على طهارة دم السمك بانه ليس بمفسوح واستدل المحقق الثاني وكاشف اللثام على المحكى عنهما على طهارة المتخلف في الذبيحة بذلك.

وقال العلامة في المختلف في مبحث الدم بعد نقل كلمات عن الشيخ وبعض قدس الله اسرارهم وقال السيد المرتضى رحمه الله السمك طاهر وكذلك ما لادم دم له سائل نحو البراغيث والبق وهو المعتمد لنا الاجماع على ذلك وعبارات اصحابنا لا يعول فيها على خلاف ما قلناه فانهم ينصون في كتبهم على ان دم ما لانفس له سائلة ومينته طاهران وقوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه وهو يدل على اباحة تناول كل اجتزائه وقوله تعالى قل لا احد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الى قوله اودماً مسفوحاً وهو يدل على اباحة الجميع غير ما دلت الاية عليه ترك العمل به في بعض الاشياء للاجماع فيبقى الباقي ولانه لا يجوز اكله بدمه من غير ان



يسفح منه اجماعاً ولو كان نجساً لحرم اكله ولان اكل الدم المتخلف في عروق الحيوان الماكول اللحم سائغ و هو طاهر لا يجب غسل اللحم منه اجماعاً لانقضاء المقتضى للتنجيس وهو السفح فيكون في السمك كذلك لوجود العملة (انتهى).

فترى ان المقتضى لتنجيس الدم عنده هو السفح وعلى انتفائه في السمك رتب الحكم بالطهارة فموضوع النجاسة في الدماء هو الدم المسفوح اعنى ما له اقتضاء الانصباب فطهارة غير المسفوح منه من باب خروجه من الموضوع و يدل على عدم نجاسة دم السمك مضافاً على الاصل رواية السكونى عن ابي عبدالله (ع) قال ان عليا كان لا يرى باسا بدم ما لم يذكى يكون في الثوب فيصلى فيه الرجل يعني دم السمك وعلى عدم نجاسة دم البراغيث رواية ابي يعفور الصحيحة عن ابي عبدالله (ع) قال ليس به باس قلت انه يكثر وينقاص قال وان كثر وتقدم رواية غياث عن جعفر عن ابيه قال لا باس بدم البراغيث والبقر وبول الخشاشيف ونفى الباس عن هذا الدماء لاجل خروجها عن موضوع النجس اعنى الدم المسفوح لانه تخصيص للمعام فليس في الباب عموم يركن اليه وتعميم الحكم في الدماء كي يخصص ما حكم بطهارته والتتبع التام يرشد المتتبع الى ان كل ما ورد في نجاسة الدماء ناظر الي دم مخصوص لا عموم له وقوله الا-الا- ان ترى في منقاره دماً وان لم يكن ظاهراً في دم مخصوص الا ان التامل التام يذهب بالشك عن المتامل ان ما لانفس له لا يتلطح بدمه منقار الطير بل ليس من افراد الدم على قول ابن الجنيد حيث قال على ما في المختلف الدماء كلها ينجس الثوب بحلولها فيه واغلظها نجاسة دم الحيض فاما ما يظهر من السمك بعد موته فليس ذلك عندى دماً وكذلك دم البراغيث و هو الى ان يكون نجواً لها اولى من ان يكون دماً وكذلك المتخلف في الذبيحة ليس مما يتلطح به منقار الطير لان المقصود من الطير هو ما ياكل الجيفة .

والذبيحة ليست مما ياكله الطير في الاغلب وقوله تعالى شأنه حرمت عليكم الميتة والدم لا يشمل الدماء جميعاً فان الظاهر انه الدم المسفوح فان القرآن يفسر بعضه بعضاً ولا اقل من الاحتمال والامر

في دم الرعاف والدماء الثلاثة ودم القروح والجروح ودم حكة الجلد ودم الاسنان في غاية الوضوح.

و الحاصل ان الادلة الدالة على نجاسة الدماء ليس فيها عموم محكم مبرم كاشف عن سريان النجاسة على جميع افراد الدم فلا ينبغي القول بان كل دم نجس الا ما خرج بالدليل بل كل فرد من افراد الدم يتوقف الحكم بنجاسته على الدليل المخرج عن اصالة الطهارة و الخارج منها قطعاً هو الدم المسفوح و لذا ترى بعض الاصحاب يستدل على طهارة المتخلف في الذبيحة وبعض آخر يستدل على طهارة دم السمك وما لانفس له بكونها غير المسفوح مع ان طهارة غير المسفوح من الدم مطابقة الاصل و القاعدة و لا حرج في اثباتها الى الدليل كما انه لا فرق في طهارة المتخلف في الذبيحة بين الذبيحة الماكول لحمها وبين غير الماكول اللحم مما يذكرى لفقد ما هو المناطق في النجاسة اعنى السفح و حرمة اكل اللحم لا ينافي طهارة الدم لان الحرمة اعم من نجاسة الدم و طهارته فلا ملازمة بين حرمة اكل اللحم و نجاسة الدم و من حكم بنجاسة الدم من غير الماكول من المذكى يرى ان كل دم الا ما اخرجته الدليل وقد عرفت عدم ما يدل على الكلية .

و من هنا يظهر ان الحكم بنجاسة العلقة معللاً بعموم نجاسة الدم بعيد عن الصواب لعدم ثبوت الاصل حتى يصح التفريع كما ان الاستناد الى الاجماع كما حكى عن الخلاف لا يذهب بالارتباب لان نجاستها متفرعة على كونها دمماً مسفوحاً مما له نفس سائلة فان ثبت كونها منه ثبت نجاستها والا فلا لكن الظاهر كونها منه فالنجاسة ثابتة لها لانا بينا ان اعتبار السفح في الدم انما هو بالاقتضاء و هي مشتملة باقتضاء السفح قال شيخنا الانصاري اعلى الله مقامه و استدل عليه في محكى الخلاف اولا باجماع الفرقة على نجاسته و ثانياً بان ما دل على نجاسة الدم يدل على نجاستها انتهى النقل.

اما الاجماع فقد عرفت مرة بعد اخرى انه لا ملازمة بينه وبين الواقع واما الدليل الثاني فيتم بكونها من الدم المسفوح لعدم نجاسة غير المسفوح فليس في

نجاسة العلقه تايبد لعموم نجاسة الدم لانها دم مسفوح اقتضاء ولو انكر احدكونها دما مسفوحا ينتج انكاره عدم نجاستها لاعموم نجاسة الدم .

والحاصل ان اعتبار السفح فى الآيه فى كون الدم رجساً يقتضى اختصاص الدم المسفوح بالرجس فكل ما حكم بنجاسته يعلم بكونه من افراد المسفوح كما ان العلم بكونه مسفوحاً يستلزم العلم بكونه نجساً فالعلقه بعد ما ثبت اقتضاء السفح فيه يحكم بنجاسته وكذا العكس لان كون الدم مسفوحا اعتبر فى كونه رجساً . ولا فرق بين العلقه التى توجد فى البيضة وبين ما يستحيل اليها النطفة لان علقه الموجوده فى البيض أيضاً مستحيله من نطفة الحيوان فنجاستها منوطه بوجود اقتضاء السفح فيها .

ومن ابي كون العلقتين مشتملتين على السفح ولو اقتضاء ليس له الحكم بنجاستهما لعدم دليل يدل على نجاستهما سوى كونهما دما مسفوحا فتقييد الدم بالمسفوح فى الكتاب العزيز والحكم بحرمة من ادل الدلائل على ان ما ليس مسفوحا ليس بحرام وما ليس بحرام ليس بنجس ضرورة استلزام النجاسة الحرمة كما يظهر من تعليله تعالى الحرمة بكونه رجساً وحرمة دم الحيوان الغير المأكول لحمه لاجل كونه جزءاً لذلك الحيوان لا بصدق الدم عليه فلا منافات بين حرمة و طهارته .

والحاصل ان العلقه ان دل دليل انها من الدم المسفوح لاريب فى نجاستها والا فلا دليل على نجاستها وكونها من مصاديق الدم لا يدل على نجاستها لعدم ثبوت نجاسة غير المسفوح منه لما بينا من فقد ما يدل على العموم واما ما يتكون من غير الحيوان كالدّم المخلوق آية لموسى بن عمران على نبينا وآله و(ص) والمتكون المصيبة سيد شباب اهل الجنان عليه صلوات الله الملك المنان فلا دليل على نجاسته على القولين لعدم كونه مسفوحا وعدم كونه من دماء الحيوان .

واما الخارج من الاشجار فهوليس من مصاديق الدم واطلاقه عليه لشباهته به لا لكونه دما حقيقه.

ولو اشتبه الطاهر من الدم مع النجس منه فمقتضى كون الطهارة على طبق الاصل و النجاسة على خلافه وجوب الحكم بطهارة المشتبه ضرورة توقف ثبوت النجاسة على قيام دليل على خلاف الاصل و صرف كونه من افراد الدم لا يدل على نجاسته لان الدم اعم من النجس والطاهر كما ان النجس اعم من الدم وغيره .

وقد عرفت اعتبار السفح في موضوع النجاسة فلا يحكم بنجاسة الدم ما لم يحرز كونه مسفوحاً فالحاكم بطهارة المشتبه من الدم ناظر الى هذا المعنى

قال شيخنا الانصاري ( قدّه ) ولو اشتبه الفرد المحكوم بطهارته من الدم بالمحكوم بنجاسته كالدّم المرثى في بدن الانسان او ثوبه المررد بين دم البراغيث ودم الجلد فالاقوى الحكم بطهارته وفاقا للمحكي عن النهاية، والذكرى، والدروس والموجز وشرحه، والمدارك، وكشف الغطاء، والحدائق بل في الاخير انه لاختلاف في ذلك بين الاصحاب لاصالة الطهارة المتفق عليها في مثل المقام من الشبهة الموضوعية (انتهى) فذهاب هؤلاء الاعلام الى الحكم بطهارة المشتبه ليس الا لاجل ان الدم على نوعين طاهر و نجس والطهارة من الخبث امر عدمى موافق للاصل واما النجاسة فلا يحكم بها الا بعد احراز كونه من الدم المخصوص اعنى المسفوح على ما ذهبنا اليه او كونه من دم ماله نفس سائلة فحقيقة الدم لا اثر لها في النجاسة ثم قال لكن المصرح به في شرح المفاتيح نسبة وجوب الاجتناب الى الشيخ وغيره بل يظهر منه ميله اليه ولا اعرف له وجهاً عدى الموثقة الاتية و ما يتوهم لهم من اطلاق ادلة نجاسة الدم و وجوب الاقتصار على ما علم خروجه من ذلك فيقال ان عمومات النجاسة كما انها تشتمل كل قسم من الدم الا ما خرج بالدليل كذلك يشمل الدم المشتبه (انتهى).

( وفيه ) ما عرفت من عدم عموم في الباب فليس في الاخبار ما يدل على نجاسة عموم الدم و اخراج بعض الدم من ذلك العموم مع ان المسئلة المفروضة لا ربط لها بالشك الناشى عن الالفاظ ودلالاتها على العموم و عدم دلالتها عليه لان المسئلة بعد الفراغ عن دلالة الادله وتمييز النجس من الدماء عن الطاهر منها فالشك

نشأ من الامور الخارجية فان بدن الانسان محل لدم البراغيث المتيقن طهارته ودم الجلد المتيقن نجاسته و حيث انه مورد للدم الطاهر و النجس قد يشتهبه احدهما على الآخر ولا ربط لها الى العموم ولا يمكن شمول العام مع فرض تحققه على هذا المشتبه ضرورة عدم دلالة الدليل الدال على ثبوت الحكم للكل على ثبوته لما لا يعلم كونه من افراد ذلك الكلى لاستحالة تشخيص الصغرى بما دل على ثبوت الحكم في الكبرى .

والحاصل انه لا يجوز التمسك بالعموم في الشبهات المصادقية اذا دار امر شيء بين كونه مما خرج وكونه من غير ما خرج وانما يجوز التمسك بعموم العام حيث يكون عنوان المخصص رافعا كما اذا قيل اكرم العلماء الا- الفساق وعلمنا ان الفسق مانع والعلم مقتضى للاكرام فلا يمنع احتمال فسق عالم من العلماء عن وجوب اكرامه و ما نحن فيه ليس من هذا القبيل لان للدم عنوانين احدهما عنوان ما له نفس سائلة والاخر عنوان ما لا نفس له والدليل دل على نجاسة الأول بل المفسوح منه فاذا اشتبه دم امره ولم يعلم كونه من الاول فلا معنى لشمول الدليل الدال على الأول هذا المشتبه.

واما الموثقة فالمراد منها هو موثقة عمار وفيها كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دماً وقد عرفت عدم دلالتها على العموم فإن المراد من الدم النجس منه و هذا القول في قوة قوله ان كان في منقاره قدر لم يتوضأ ولم يشرب وان لم يعلم ان منقاره قدراً فتوضأ منه واشرب .

والحاصل ان في اخبار الباب ليس ما يدل على العموم و مع فرض وجوده لا يدل على نجاسة المشتبه بين الطاهر والنجس لان نجاسة المسفوح من الدم اودم ذى النفس وطهارة غيره فقد دل الدليل عليهما ووقع الاشتباه بعد الفراغ عنهما و مع فرض وجود العموم لا يشمل المشتبه من المصاديق.

و نجاسته مما اجمع عليه الامامية والاصل في هذا لحكم الاخبار المستفيضة بل المتواترة .

قال النبي (ص) طهور اء احدكم اذا ولغ الكلب فيه ان يغسله سبع مرات. وقال مولانا الصادق (ع) اذا سئله محمد بن مسلم عن الكلب يصيب شيئاً من جسد الرجل يغسل المكان الذي اصابه وقال ابوسهل القرشي سئلت ابا عبد الله (ع) عن لحم الكلب فقال هو مسخ قلت اهو حرام قال هو نجس اعيدده عليه ثلاث مرات كل ذلك يقول هو نجس .

وروى ابن بابويه في الخصال باسناده عن علي (ع) على ما حكى عنه المحدث العاملي قال تنزهوا عن قرب الكلاب فمن اصاب الكلب وهو رطب فليغسله وان كان جافا ينضح ثوبه بالماء.

وقال مولانا الصادق (ع) في رواية الفضل ابي العباس ان اصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وان اصابه جافا فاصب عليه الماء قال قلت ولم صار بهذه المنزلة قال لان النبي (ص) امر بقتلها وسئل الفضل ابو العباس ابا عبد الله (ع) عن الكلب فقال (ع) رجس نجس لا يتوضا بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء وسئل معوية بن شريح عن ابي عبد الله (ع) عن سؤر الكلب يشرب منه او يتوضا قال لا قال اليس هو سبع قال لا والله انه قال لا والله انه نجس لا والله انه نجس وفي موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) في حديث قال لا يشرب سؤر الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستقى منه .

وروى محمد بن مسلم في الصحيح عن ابي عبد الله (ع) قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن الكلب السلوقي فقال او امسته فاغسل يدك.

وفي مرسله حريز عن ابي عبد الله (ع) قال اذا ولغ الكلب في الاناء فصبه.

وقال مولانا الصادق (ع) في رواية عبد الله ابي يعفور ان الله لم يخلق خلقا نجس من الكلب والاستقصى في الاخبار لا يبقى له ريب في نجاسة هذا الحيوان ولا يرتاب في عدم اختصاص صنف خاص من هذا النوع لاطلاق اخبار الباب وعدم تقييده بقيد مخصوص فلا فرق بين السلوقي وغيره ولا بين كلب الصيد وبين غيره .

واما البحرى منه فليس موردا لهذا الحكم لانصراف الاطلاقات الى البرى منه لا لان اطلاق الكلب عليه من باب المجاز فكلم الماء ايضا كلب حقيقة الا ان الاطلاق لا ينصرف اليه كما انه لا يعم جميع السباع نظرا الى ان الكلب بحسب الاصل هو كل سبع عقور غلب على هذا النايح ورواية معوية بن شريح صريحة في عدم التعميم وصرح منها رواية الفضل ابي العباس قال سئلت ابا عبد الله عن فضل الهرة والشاة والبقرة والابل والحمار والخيول والبغال والوحش والسباع فلم اترك شيئا الا سئلت عنه فقال لا باس به حتى انتهيت الى الكلب فقال رجس نجس لا تتوضا بفضله فأصعب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء .

وصحيحة ابن الحجاج تدل على عدم التعميم بالنسبة الى البحرى مع كونه كلباً حقيقة حيث قال سئل ابا عبد الله (ع) رجل عن جلود الخنزير فقال ليس بها باس فقال الرجل جعلت فداك انها في بلادى و انما هي كلاب تخرج من الماء فقال ابو عبد الله (ع) اذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء فقال الرجل لا قال لا باس فترى الامام الانفى الباس عن جلود الخنزير مع كونها من الكلاب على ما بين الرجل ولم يمنع الامام منه في صورة عدم تعيشها خارجة من الماء وفي حصر عدم الباس في هذه الصورة اشعار بالباس في صورة التعيش.

فالنجس هو الكلب البرى المحض لا البحرى المحض ولا البحرى الذى لا يعيش في البر اذا خرج .

وظهر من الصحيحة ان كلب الماء ليس بنجس مع كونه كلباً حقيقة وليست طهارته لكون صدق الكلب عليه من باب المجاز.

حقيق واجزاء الكلب مثله فى النجاسة من دون فرق بين ما تحله الحيوة وبين ما

لا تحله لان موضوع النجاسة هو الكلب وعدم حلول الحيوة لا يخرجها عن هذه الحقيقة ولا يقاس باجزاء الميتة لان اجزاء الميتة اذا لم تحلها الحيوة لا تكون ميتة بموت الحيوان لعدم كونها من الاحياء واما اجزاء الكلب فلا يستند كونها جزءا المكلب الى حيوته ولا الى موته فالمناطق صدق الجزئية للكلب والمناطق في الحيوان تحقق الموت وما لا تحله الحيوة لا يموت فلا يكون ميتة وما ينسب الى السيد المرتضى رضوان الله عليه من طهارة شعر الكلب والخنزير بل وساير ما لا تحله الحيوة منهما لا يليق بادنى تلميذ من تلامذته لما عرفت من كون نجاسة الاجزاء مستندا الى صدق جزء الكلب او الخنزير عليها.

واظن ان الداعي له الى ما نسب اليه حكاية جده الناصر الاجماع عليه لانه (قده) قد سبقه في دعوى الاجماع على ما يحكى عنه.

واما الحيوان المتولد من الحيوانين فان كان والداه نجسين كالحیوان المتولد من الكلب والخنزير فهو نجس قطعاً وان كان والداه طاهرين كالحیوان المتولد من الذئب والنمر فهو طاهر يقيناً لان (الاول) برزخ بين الكلب والخنزير مركب منهما وكلاهما نجسان والمركب من النجسين البرزخ بينهما لا اشكال في نجاسته (والثاني) مركب من الذئب والنمر برزخ بينهما ولا دليل على نجاسته والمتولد من النجس والطاهر كالمتولد من الكلب والذئب نجس لان المركب من النجس والطاهر نجس ضرورة ان نجاسة احد الابوين يسرى في الولد سواء كان النجس ابا او اما وليس طهارة احد الابوين من المطهرات وكون المتولد برزخا بين الطاهر والنجس لا طاهراً صرفاً ولا نجساً محضاً لا يخرج من النجاسة لانه لا يخرج من الحقيقتين و معنى البرزخية اشتماله على كلتا الحقيقتين اللتين احدهما نجس و ما قيل من انه حقيقة ثالثة ليس معناه انه ليس فيه من الحقيقتين شيء بل معناه تركبه منهما وعدم تمحصه في احدهما .

ولا يعتنى في هذه الصور الى هيئة المتولد وشكله وصدق اسم حيوان نجس او طاهر عليه بعد العلم بحاله ومعرفة ابويه لان وحدة الولد مع ابويه في الحقيقة



في صورة وحدة حقيقتيهما وبرزخيته بينهما في صورة الاختلاف مقتضى العادات فلا يتولد بحسب العادة حيوان من حيوان مختلف معه في ذاته وحقيقته كما ان العادة قاضية ببرزخية المتولد من الحيوانين المختلفين بمعنى الذي ذكرناه اى كونه مركبا منهما مشتتلا عليهما فما قيل من تبعية الولد للطاهر من الابوين وطهارة المتولد من الكلب والخنزير اذا كان هرة مثلا ما لا يعبوء لان المتولد من الطاهر والنجس لا يكون طاهرا لكونه برزخا والمتولد من الكلب والخنزير لا يمكن ان يكون هرة بحسب العادة.

ومع الاشتباه واحتمال تولده من الطاهرين او النجسين او المختلفين فان كشف الامارات عنوانا خاصا له وعرفنا من هيئته او صفته انه حيوان مخصوص فيجرى عليه حكمه ومع بقاء الاشتباه يتمسك باصالة الطهارة ويحكم بطهارته لقوله كل شيء لك طاهر حتى تعلم انه قذر ونجرى الاستصحاب بمعنى الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع المعبر عنه بالقاعدة الشريفة لان الاستصحاب بهذا المعنى لا يتوقف على الحالة السابقة كما عرفت مراراً ضرورة ان القذارة امر طار على الشيء فالشيء طاهر ما لم يطرق القذارة عليه فلا حكم للواقع والحال هذه لو فرض كونه نجسا بحسب الواقع.

وكون المتولد من الحيوانين مركبا منهما يكفي في حرمة لحم المتولد من النجس والطاهر بل المتولد من الطاهرين اذا كان احد الابوين مما لا يؤكل لحمه لان المركب من الحرام والحلال حرام.

والحاصل ان مقتضى التوالد اتحاد نوع المتولد والوالدين مع وحدة نوعيهما وبرزخيته بينهما مع اختلاف نوعيهما وما اشتهر من كون الحكم تابعا للاسم انما هو فيما لم يعرف نوع الوالدين واما مع العلم بان حيواناً تولد من الحيوانين فلا يتبع الاسم لان الاسم بمجرد له حكم بل الاحكام تدور مدار الاسماء مع كشفها عن حقايق المسميات وعند العلم بحقيقة الوالدين لا اثر للاسم لان وحدة المتولد بحسب النوع مع وحدة ما تولد منهما وبرزخيته بمعنى اشتماله للنوعين مع اختلاف

الحقيقتين مقتضى العادات فمع العلم بنجاسته الوالدين لا يبقى ريب في نجاسة الولد وعدم تاثير الاسم وكذا مع العلم بنجاسة احدهما لانه مركب من النجس والطاهر و المركب منهما نجس لاشتماله على النجس وكذا الكلام في المتولد من الحيوانين بالنسبة الى الحل والحرمة فالمتولد من الحرامين حرام وان اختلف اسمه مع اسمهما والمتولد من الحرام والحلال حرام لاشتماله على الحرام كما ان المتولد من الطاهرين طاهر لعدم اختلاف نوعه مع نوع والديه عادة والمتولد من الحلالين حلال لاقتضاء التناسل وحدة المتولد مع الوالدين مع اتحادهما في الحقيقة وبرزخيته في صورة الاختلاف اما مع وحدة حقيقة الوالدين فظاهر واما مع اختلافهما مع كونهما حلالين لعدم دليل على الحرمة واصالة الحل والبرزخية بين الحلالين لا يوجب حرمة المركب من الحلالين لا دليل على حرمة فلا مخرج من اصالة الحل

## ومنها الخنزير

( ومنها الخنزير )

ونجاسة هذا الحيوان اوضح من نجاسة الكلب ولذا حكم بنجاسته بعض من حكم بطهارة الكلب والاصل في هذا الحكم هو الكتاب العزيز قال عز من قائل الا ان تكون ميتة او دما او لحم خنزير فانه رجس وفي مقابلته بالميتة بذكرهما معا دلالة على ان نجاسته ليست لعدم وقوع التذكية عليه بل موضوع النجاسة هو عنوان الخنزير .

وروى على بن جعفر عن اخيه اللي قال سئلته عن خنزير يشرب من اناء كيف يصنع به قال يغسل سبع مرات .

وقال سليمان الاسكاف سئل ابا عبد الله (ع) عن شعر الخنزير يحرز به قال لا باس به ولكن يغسل يده اذا اراد ان يصلى وقال خيران الخادم كتبت الى الرجل (ع) اسئله عن الثوب يصيبه الخمر و لحم الخنزير ايصلى فيه ام لا فان اصحابنا قد اختلفوا فيه فقال بعضهم صل فيه فان الله تبارك و تعالى انما حرم شربها وقال

ص: 352

بعضهم لا تصل فيه فكتب (ع) لا تصل فيه فانه رجس وفي حديث على بن رناب عن ابي عبد الله (ع) في الشطرنج قال المقلب لها كالمقلب لحم الخنزير قال قلت ما على من قلب لحم الخنزير قال يغسل يده.

وفي صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال سئلته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فيذكر وهو في صلوته كيف يصنع به قال ان كان دخل في صلوته فليمض وان لم تكن دخل في صلوته فلينضح ما اصاب من ثوبه الا ان يكون فيه اثر فيغسله .

ولا يخفى على الناظر في هذه الروايات دلالتها على نجاسة الخنزير بل ثبوت هذا الحكم في الشرع الأنور من الضروريات عند الامامية واكثر العامة موافقون مع الامامية وتعليل النهي عن الصلوة بكونه رجساً يرشدنا ان الى ان معنى الرجس هو النجس والظاهر اختصاص حكم النجاسة بخنزير البر لا الاعم منه و من خنزير البحر لانصراف الاطلاقات الى البرى وعدم انفهام البحرى منها وفي تعليل طهارة الكلب البحرى بعدم تعيشه خارج الماء اشارة الى طهارة الخنزير البحرى مع عدم الدلالة على نجاسته كاف في الحكم على طهارته لانها موافقة للاصل وحكم المتولد منه ومن غيره فقد ظهر فيما سبق فالمتولد منه ومن طاهر نجس لانه مركب من الطاهر والنجس وكذا حكم الحل والحرمة فالمتولد منه و من حيوان محلل نجس حرام كتركبه منه ومن محرم فاشتماله بالخنزير كاف للنجاسة والحرمة وهذا البيان يغنينا عن التمسك بفحوى النص الدال على تحريم الجدى المرتضع من لبن خنزير حتى كبر وشب واشتد عظمه وتحريم نسله من الغنم التي استفحلها فيها.

روى حنان بن سدير قال سئل أبو عبد الله (ع) وانا حاضر عنده عن جدى يرضع من خنزيرة حتى كبر وشب واشتد عظمه ثم ان رجلا استفحلها في غنمه فاخرج له نسل فقال (ع) اما ما عرفت من نسله بعينه فلا تقربنه واما ما لم تعرفه فكله فهو بمنزلة الجبن ولا تسئل عنه وهذه الموثقة تدل على حرمة نسل الرضيع من لبن الخنزيرة مع اشتداد عظمه منه ومثلها في الدلالة موثقة بشر بن مسلمة عن

ابى الحسن (ع) فى جدى ىرضع من خنزيرة ثم ضرب فى الغنم قال هو بمنزلة الجبن فما عرفت بانه ضربه فلا تاكله وما لم تعرفه فكله وكذا مرفوعة ابى حمزة قال قال لا تاكل من لحم حمل ىرضع من خنزيرة.

والحاصل ان هذه الروايات تدل على حرمة لحم نسل الراضع من الخنزيرة مع اشتداد عظمه منه الا اننا فى غنى من التمسك بفحوى هذه النصوص لاثبات حرمة لحم المتولد من الخنزير و من غيره لكفاية تولده منه لاثبات الحرمة بل التامل التام يمنعنا من التمسك بها لاثبات ذلك الحكم لانه قياس يتبرء الامامية منه.

وقد يستدل للحرمة باصالة حرمة اللحم عند الشك ومقصود المستدل ان الاصل عدم وقوع التذكية على الحيوان المشكوك فى صحة تذكيته (وفيه) ان هذا الاصل لا اصل له لان الاصل وقوع التذكية على كل حيوان عد اما استثنى فان التذكية تؤثر فى طهارة المذكي وحليته بالنسبة الى بعض الحيوان اعنى ما يوكل لحمه و فى طهارته بالنسبة الى بعض آخر اعنى ما لا يوكل لحمه سوى الكلب والخنزير ولا يؤثر اثر الطهارة والحل فيهما فالقول بان الاصل عدم وقوع التذكية على الحيوان المشكوك فى صحة تذكيته فى قوة القول بان الاصل فى الحيوان الحرمة مع ان اصل الحل ثابت بالاية والرواية .

وقد يقرر هذا الاصل بان الحرمة الثابتة لحيوان قبل الموت يتقلب بالحل الكلمات تضييع بعد الموت بالتذكية والاصل عدم وقوعها والاستماع لهذا النحو من الموقت لان الكلام فى الحرمة الذاتية التى لا يؤثر التذكية فى حليته .

وقد يستند بكون المحللات محصورة والمحرمات غير محصورة وهذا استناد بالغبة لرفع اليد عن اصالة الحل والكتاب العزيز على خلافه فقله عز من قائل قل لا اجد فيما اوحى الى محرما صريح فى حلية الماكولات قبل ثبوت الحرمة وقد يؤيد اصالة الحرمة ببناء الروايات وغيرهم السؤال عن المحللات غفلة عن لزوم اجراء الاصل تقديم الفحص وعدم جواز الاجراء قبل الفحص.

وساير الحيوانات طاهرة والنجس منحصر فى الكلب والخنزير .

وقد يقال بنجاسة غيرهما من الثعلب والارنب والفارة والوزغة والغطاية .

قال في المدارك اختلف الاصحاب في حكم الثعلب والفارة والوزغة فقال السيد المرتضى رضوان الله عليه لا باس باسعار جميع حشرات الارض و سباع ذات الاربع الا ان يكون كلباً او خنزيراً وهذا يدل على طهارة ماعدا هذين فيدخل فيه الثعلب والارنب والفارة والوزغة وقال الشيخ في المبسوط وبالطهارة قال ابن ادريس وعامة المتأخرين وقال الشيخ (قده) في النهاية واذا اصاب ثوب الانسان كلب او خنزير او ثعلب او ارنب او فارة او وزغة وكان رطباً وجب غسل الموضع الذى مع الرطوبة .

وقال المفيد (ره) في المقنعة وكذلك الحكم فى الفارة والوزغة يرس الموضع الذى مساه من الثوب وان لم يؤثر فيه وان رطباه واثر فيه غسل بالماء ونقل عن ابى الصلاح (ره) انه افتى بنجاسة الثعلب والارنب و المعتمد الطهارة في الجميع لنا التمسك بمقتضى الاصل فيما لم يقم دليل على خلافه.

وما رواه الشيخ (قده) فى الصحيح عن الفضل بن ابى العباس قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن فضل الهرة و الشاة والبقرة والابل والحمار والخيول و البغال و الوحش السباع فلم اترك شيئاً الاسئلته عنه فقال لا باس حتى انتهيت الى الكلب فقال رجس نجس لا يتوضا بفضله واصيب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء وفي الصحيح عن على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال وسئلته عن الغطاية والحية والوزغ تقع فى الماء فلا يموت فيه التوضأ منه للصلوة فقال لا باس به وسئلته عن فارة وقعت فى حب دهن فاخرجت قبل ان يموت ابيعه من مسلم قال نعم ويتدهن منه انتهى .

اما التمسك بمقتضى الاصل فليس على ما ينبغى لان جواز التمسك به منحصر في ما لا يدل على الحكم ولو على طبق الاصل وفي المقام ورد الاخبار على خلافه و وفاقه.

و اما صحيحة الفضل فليس فيها ذكر من الثعلب والارنب والفارة و الوزغة ولا يطمئن النفس بقوله فلم اترك شيئاً بسؤاله عما ذكر لان من الوحوش الخنزير

وليس فى سؤاله لقوله (ع) لابس فىمكن عدم سؤاله عما ذكر ايضا و اما صحيحة على بن جعفر فسؤاله منحصر فى الغطاية والحية والوزغ والفارة وليس من الثعلب والارنب ذكر فيها وذكر السباع لا يوجب الاطمينان بذكرهما لكثرة السباع والظاهر ان السؤال كان من افراد السباع لا من العنوان فالانسب الاستدلال بحسنة محمد بن مسلم عن ابي عبدالله (ع) قال سئلته عن الكلب يشرب من الاناء قال اغسل الاناء وعن السنور قال لابس ان تتوضأ من فضلها انما هي من السباع .

وروى ابو الصباح عن ابي عبدالله (ع) انه يقول قال كان على (ع) يقول لاتدع فضل السنور ان تتوضا منه انما هي سبع.

وروى زرارة عن ابي عبد الله (ع) ان قال ان الهرسيع ولاباس بسنوره الخبر فالتعليل للطهارة بكونها من السباع يكشف ان عنوان السبع طاهرا لا ما خرج بالدليل والثعلب والارنب من السباع فيجب ان يكونا طاهرين.

ثم قال صاحب المدارك (قده) احتج العلامة رحمه الله فى المختلف للقائلين بالنجاسة فى الفارة لصحيفة على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال سئلته عن الفارة قد وقعت فى الماء تمشى على الثياب اىصلى فيها قال اغسل ما رايت من اثرها و ما لم تره فانضحه بالماء وفى الثعلب والارنب بمرسلة يونس بن عبد الرحمن عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله (ع) قال سئلته هل يجوز ان يمس الثعلب والارنب او شيئا من السباع حيا وميتا قال لا يضره ولاكن يغسل يده وفى الوزعة بورود الامر بنزح ثلث فى وقوعها فى البئر فلولا نجاستها لما وجب لها النزح (انتهى)

واما الرواية الأولى فيحمل على الاستحباب لمعارضتها مع صحيفة على بن جعفر الماضية الدالة على عدم نجاستها ولو دلت على الوجوب المستلزم للنجاسة توجب طرح الصحيحة.

والرواية (الثانية) اولى بالحمل على الاستحباب لاشتمالها على السباع المعللة طهارة السنور بكونه منها.

واما الامر بالنزح فلا دلالة له على النجاسة لانه اعم من النجاسة والاستحباب

للتنظيف وسيجيب في باب النزح عدم دلالة شيء من الأوامر على نجاسة ماء البئر.

وفي احتجاج العلامة قدس سره ما لم يذكرها صاحب المدارك قال بعد الاستدلال بمرسلة يونس وما رواه عمار الساباطي عن الصادق في حديث طويل وسئل عن الكلب والفارة اذا اكلا من الخبز وشبهه قال يطرح منه ويؤكل الباقي وعن العطاية تقع في اللبن قال يحرم اللبن وقال ان فيها السم.

والجواب ان الامر بالطرح بالنسبة الى الكلب لحرمة لنجاسته وبالنسبة الى الفارة لكرهته والحكم بحرمة ما تقع فيه الغطاية لاشتمالها على السم .

## منها المسكرات

( منها المسكرات )

المايعة بالاصالة وان انجمدت لذهاب مائه والمسكر قد يتخذ من العنب وقد يتخذ من التمر وقد يتخذ من اشياء اخر كالزبيب والعسل والشعير وكلها خمر و يختص كل واحد منها باسم مخصوص ويؤخذ من الذرة ايضا.

ففي صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله (ع) قال قال رسول الله (ص) الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والبتع من العسل والمرز من الشعير والنبيد من التمر وفي مرسل الحسن الحضرمي عن من اخبره عن علي بن الحسين (ع) الخمر من خمسة اشياء من النمر والزبيب و الحنطة والشعير والعسل.

وفي رواية علي بن اسحاق الهاشمي عن ابي عبد الله (ع) قال قال رسول الله (ص) الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والبتع من العسل والمرز من الشعير والنبيد من التمر.

وروى الحسن بن محمد الطوسي باسناده عن النعمان بن بشير قال سمعت رسول الله (ص) يقول ايها الناس ان من العنب خمرا وان من الزبيب خمراً وان من التمر خمراً وان من الشعير خمراً الا ايها الناس انها كم عن كل مسكر.

وروي محمد بن مسعود العياشي عن عامر بن سمط عن علي بن الحسين (ع)

قال الخمر من ستة اشياء التمر والزبيب والحنطة والشعير والعسل والذرة .

وهذه الروايات ظواهر بل نصوص في ان هذه المايعات المتخذة من هذه الاشياء مصاديق للخمر وان المحرم هو عنوان الخمر وان حرمة انما هي لاسكاره ويظهر ايضا ان الخمر وصف لهذه الاشياء وان معنى هذا لوصف هو المسكر فالناظر فيها سيما رواية نعمان عن رسول الله (ص) يبقى له ريب ان حرمة هذه الاشياء واله وست لاسكارها لانه (ص) بين اولاً ان من العنب والزبيب و التمر و الشعير خمراً فقال الا ايها الناس انما كم عن كل مسكر فبين موضوع الحرمة ومناطقها وان اطلاق الخمر على المتخذ من هذه الاشياء على سبيل الحقيقة لان وصف الاسكار الذي هو معنى الخمر موجود في جميع هذه الاشياء فالخمر من المشتقات لا من الجوامد ولذا يصح اطلاقه على جميع هذه الاشياء مع ان كل واحد منها له اسم خاص ولا ينافي كونه في العصير اشهر لان الشهيرة مستندة بكثرة الاطلاق في الزمن المتأخر فيه.

فانظر إلى رواية رواها على بن ابراهيم القمي في تفسيره عن أبي الجارود عن أبي جعفر (ع) في قوله تعالى شأنه انما الخمر والميسر الآية اما الخمر فكل مسكر من الشراب اذا اخمر فهو خمر وما اسكر كثيره فقليله حرام وذلك ان ابا بكر شرب قبل ان تحرم الخمر فسكر الى ان قال فانزل الله تحريمها بعد ذلك

وانما كانت الخمر يوم حرمت بالمدينة فضيخ البسر والتمر فلما نزل تحريمها خرج رسول الله (ص) فقعد في المسجد ثم دعا بأبيتهم التي كانوا يبنذون فاكفها كلها وقال هذه كلها خمر حرمتها الله فكان اكثر شيء اكفى في ذلك اليوم الفضح ولم اعلم اكفى يومئذ من خمر العنب شيء الا انا واحد كان فيها زبيب وتمر جميعاً فاما عصير العنب فلم يكن منه يومئذ بالمدينة شيء وحرمت الله الخمر قليلها وكثيرها وبيعتها وشرائها والانتفاع بها قال وقال رسول الله (ص) من شرب الخمر فاجلدوه فان عاد فاجلدوه فان عاد الرابعة فاقتلوه وقال حق على الله ان يسقى من يشرب الخمر مما يخرج من فروج المومسات و المومسات الزواني يخرج من فروجهن صديد والصد يد قيح ودم غليظ مختلط يوذى اهل النار حره و ننته قال وقال رسول الله (ص)

ص: 358



من شرب الخمر لم تقبل منه صلوة أربعين ليلة فان عاد فاربعين ليلة من يوم شربها فان مات في تلك الاربعين ليلة من غير توبة سقاه الله يوم القيمة القيمة من طينة خبال (الحديث) تستيقن ان الخمر مفهوم عام يشمل جميع المسكرات المايعة لقوله (ع) هذه كلها خمر و اكفانه (ع) آنيهم التي ينبذون فيها بنزول الآية مع عدم الله عليه مكون العصير العنبى فى اوانيههم فى ذلك اليوم و لقوله (ع) ما اسكر كثيره فقليله حرام و تعلم عدم اختصاص مصداق من المصاديق باسم الخمرية والحرمه لقوله (ع) اما الخمر فكل مسكر من الشراب اذا اخمر فهو خمر .

قال الطريحي (قده) و الخمر فيما اشتهر بينهم كل شراب مسكر ولا يختص بعصير العنب قال في القاموس والعموم اصح لانها حرمت وما في المدينة خمر عنب وما كان شرابهم الا التمر والبسر .

واما نجاسة المسكر فقد وقع الخلاف فيها فالأكثر من المسلمين من العامة والخاصة حكموا بنجاسته وقليل منهم قائلون بطهارته ومنشأ الاختلاف عند الخاصة اختلاف الروايات وكون الرجس الوارد في الكتاب اعم من النجس.

حجة القائلين بالنجاسة امور (الاول) الاجماع ولا دلالة فيه سيما بعد ثبوت النزاع والخلاف .

(والثاني) قوله تعالى شاناه العزيز أنما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه .

فالرجس وان كان اعم من النجس الا ان المراد به هنا النجس .

و يرشدنا الى هذا المعنى رواية خيران الخادم المروية في الكافي والتهديب والاستبصار حيث قال كتبت الى الرجل اسئله عن الثوب يصيب الخمر ولحم الخنزير ايصلى فيه ام لا فان اصحابنا قد اختلفوا فقال بعضهم صل فيه فان الله انما حرم شربها وقال بعضهم لا تصل فيه فكتب الله لا تصل فيه فانه رجس فانها تشهد بان المراد من الرجس فى الآية هو النجس وهى دالة على المقصود بنفسها ايضا ولا منافات بين كون المراد من الرجس فى الآية النجس بالنسبة الى الخمر وعطف الميسر والانصاب

والإزلام عليه لان معنى الرجس ما يعم النجس والاثم واللعنة والعذاب والعقاب والغضب وغيرها والجامع لهذالشئات هو ما يجب الاجتناب عنه كما انه لا منافات بين كون المقصود من الخمر هو العين والمقصود من الميسر هو الفعل والمقصود من الانصاب هو الاحجار المنصوبة والازلام هي الاقداح لان وجوب الاجتناب شامل للجميع فلا وقع لما قيل في المقام من ان المقصود من الخمر هو الشرب وهو فعل من افعال المكلف فلا دلالة في الاية على نجاسة عينه فكان القائل اغتر بما رأى من كون الميسر من الافعال.

والحاصل ان لفظ الرجس و ان لم يكن مختصاً في الوضع بالنجس الا ان ارادة هذا المعنى منه لا مانع منها فالاية تدل على المراد بمؤونة الاخبار .

(والامر الثالث) هو الاخبار فمنها ما ذكرنا اعنى خبر خيران الخادم.

ومنها رواية على بن مهزيار قال قرأت في كتاب عبدالله بن محمد الى ابي الحسن جعلت فداك روى زرارة عن ابي جعفر وابي عبد الله (ع) في الخمر يصيب ثوب الرجل انهما قال لا باس ان يصلى فيه انما حرم شربها .

وروى غير زرارة عن ابي عبد الله (ع) انه قال اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ يعنى المسكر فاغسله كله فان صليت فيه فاعد صلوتك فاعلمنى ما آخذ به فوقع بخطه (ع) وقراته خذ بقول ابي عبدالله (ع) ولا يرتاب احد ان المراد بابي عبدالله (ع) هو الذى سئله غير زرارة لا مسئول زرارة لان زرارة سئل عنه (ع) وعن ابي جعفر (ع) فافراده بالذكر يكشف عن كون ابي عبدالله هو مسئول غير زرارة فدلالة التوقيع على نجاسة المسكر مما لا ينبغي لاحد ان يرتاب فيها.

ولا يخفى ان هاتين الروايتين مع دلالتهما على نجاسة الخمر تدلان على ان الروايات المعارضة لما تدل على النجاسة لا يجوز العمل بها لانها ليست لبيان الواقع ومنها رواية ابي بصير قال دخلت ام خالد العبدية على ابي عبدالله (ع) وانا عنده فقالت جعلت فداك انه يعتريني قراقر في بطنى وقد وصف لى اطباء العراق النبيذ بالسويق وقد وقفت وعرفت كراهتك له فاحببت ان اسئلك عن ذلك فقال لها و ما

يمنعك من شربه قال قد قلدتك ديني فالقى الله عز وجل حين القاه فاخبره ان جعفر بن محمد (ع) امرني ونهاني فقال يا اباعمل الاتسمع الى هذه المرثة والى هذه المسائل لا والله لا آذن لك في فطرة منه فانما تتدمن اذا بلغت نفسك ههنا واومي بيده الى حنجرته يقول لها ثلثا افهمت قالت نعم ثم قال ابو عبد الله (ع) ما يبيل الميل ينجس حياً من ماء يقولها ثلثا ودلالاتها واضحة لا تحتاج الى البيان.

ومنها مرسله يونس عن ابي عبد الله (ع) قال اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ مسكر فاغسله ان عرفت موضعه وان لم تعرف موضعه فاغسله كله وان صليت فيه قاعد صلوتك وتقييد النبيذ بكونه مسكراً لاجل اطلاق النبيذ على غير المسكر الغير المحرم ويفهم من هذا التقييد ان عنوان المسكر هو الواسطة في عروض النجاسة على المسكرات.

ومنها موثقة عمار عن ابي عبد الله (ع) قال لا تصل في بيت فيه خمر ولا مسكر لان الملكة لا تدخله ولا تصل في ثوب قد اصابه خمر او مسكر حتى تغسله.

ومنها رواية ابي جميلة البصري قال كنت مع يونس ببغداد وانا امشي في السوق وفتح صاحب الفقاع فقاعه فقفز فاصاب يونس فرايته قد اغتم لذلك حتى زالت الشمس فقلت يا ابا محمد الا تصل فقال ليس اريد ان اصلى حتى ارجع الى البيت فاغسل هذا الخمر من ثوبي فقلت هذا راى رايته اوشىء ترويه فقال اخبرني هشام بن الحكم انه سئل الصادق (ع) عن الفقاع فقال لا تشربه انه خمر مجهول فاذا اصاب ثوبك فاغسله وفي قوله (ع) فاذا اصاب ثوبك فاغسله اشعار بان النجاسة متفرعة على الخمرية التي هي الاسكار ودلت الرواية ايضا ان الفقاع من مصاديق الخمر .

ومنها موثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله (ع) قال سئلته عن الدن يكون فيه الا الخمر يصلح ان يكون فيه خل او ماء او كامخ اوزيتون قال اذا غسل فلا باس وعن الابريق وغيره يكون فيه خمر يصلح ان يكون فيه ماء قال اذا غسل فلا باس وقال في قدح او اناء يشرب فيه الخمر قال يغسله ثلاث مرات سئل يجزيه ان يصب الماء فيه قال يجزيه حتى يدلكه بيده و يغسله ثلاث مرات منها ما في منزوحات البئر

في صحیحة الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال اذا سقط في البئر شيء صغير فمات فيها فانزح منها دلاء فان وقع جنب فانزح منها سبع دلاء فان مات فيها بعير او صب فيها خمر فلينزح فجعل الخمر في الأثر معا دلا للمبعير الميتة ومختارنا في النزح وان كان للتنظيف لعدم تاثر البئر عن النجس ولكن الاستدلال بهذه الرواية لاجل كون الخمر مثل ميتة البعير في النجاسة والتأثير.

منها ما رواه زكريا بن آدم قال سئلت ابا الحسن (ع) عن قطرة خمر او نبيذ مسكر قطرة في قدر فيه لحم كثير و مرق كثير قال بهراق المرق او يطعمه اهل الذمة او الكلب واللحم اغسله وكله قلت فانه قطر الدم فيه قال الدم تاكله النار انشاء الله تعالى قلت مخمر او نبيذ قطر في عجين اودم قال فقال فسد قلت ابيعه من اليهود والنصارى و ابن لهم قال نعم فانهم يستحلون شربه قلت والفقاع هو بتلك المنزلة اذا قطر في شيء من ذلك قال فقال اكره ان اكله اذا قطر في شيء من طعامي وهذه الرواية لاضطرابها لا تنهض دليلا الا انها لا تخلو من تاييد والروايات في هذالباب كثيرة وقيل بتواترها والناظر فيها يستيقن نجاسة المسكر بجميع اقسامه.

وقال العلامة (قده) في المختلف بعد ذكره بعض الروايات ولان الصلوة في الذمة ولا يبرء المكلف عن العهدة الايقين ولا يقين مع الصلوة في ثوب اصابه الخمر و المسكر وانت خبير بان ما بينه ليس دليلا براسه مع قطع النظر عن الاية والروايات سيما مع كون النجاسة على خلاف الاصل.

وقال بعد ذكر الاية الكريمة والاستدلال به من وجهين (الاول) ان الرجس هو النجس (الثاني) قوله تعالى فاجتنبوه وهو يدل على وجوب اجتنابه وعدم مباشرته على الاطلاق ولا نعى بالنجس سوى ذلك وفيه ان كون الخمر محرما شربه يكفي للامر بالاجتناب و الامر بالاجتناب اعم من الحرمة والنجاسة فلا يستفاد من الامر الاطلاق واحتج ابن بابويه و ابن ابي عقيل لما ذهب اليه من عدم النجاسة بالاصل (وفيه) ان التمسك بالاصل لا معنى له بعد قيام الدليل ولو على وفاق الأصل لانه وظيفة

المكلف بعد الياس من الدليل .

وبما رواه ابوبكر الحضرمي قال قلت لابي عبد الله (ع) اصاب ثوبي نبيذ اصرى فيه قال نعم قلت قطرة من نبيذ في حب اشرب منه قال نعم ان اصل النبيذ حلال وان اصل الخمر حرام.

( وفيه ) ان النبيذ اعم من الحرام والحلال والاعم لا يدل على حكم الاخص لا مكان كون المراد منه هو غير الحرام.

فانظر الى رواية عمر بن حنظلة عن ابي عبد الله تعرف ان المراد من النبيذ ليس ما هو محرم في الشرع قال قلت لابي عبد الله (ع) ما ترى في قدح من مسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب سكره فقال لا والله ولا قطرة تقطر منه في حب الا اهرق ذلك الحب فترى انه (ع) لم يرض بشرب قطرة من المسكر الواردة في حب وحكم باعراق ذلك الحب الكاشف من نجاسته فكيف يمكن ان يرضى بالصلوة في الثوب الذي اصابه المسكر وكيف يحكم بحلية شربه مع ان في قوله (ع) أصل النبيذ حلال اشعار بكونه غير المسكر والا فاصل الخمر ايضا حلال فلوسلم كونه من المسكر فيجب حمل الرواية على النقية.

وبما رواه حسين بن ابي سارة قال قلت لابي عبد الله (ع) ان اصاب ثوبي شيء من الخمر اصرى فيه قبل ان اغسل قال لا بأس ان الثوب لا يسكر.

وهذه الرواية وان كانت صريحة في طهارة الخمر المسكر الا انها محمولة على النقية ويدل على كون صدورها نقية ما رواه ابن بابويه فانه رحمه الله قال سئل ابو جعفر وابو عبد الله (ع) انا نشترى ثياباً يصيبها الخمر وودك الخنزير عند حابكها اصرى فيها قبل ان يغسلها قال نعم ان الله انما حرم اكله وشربه ولم يحرم لبسه ولمسه والصلوة فيه فترى انهما (ع) يجوز ان الصلوة في وذك الخنزير مع ان نجاسته مما لا شبهة فيها فلولم يكن الجواب عنهما نقيه وكان الخمر طاهراً لفصلا بين الخمر وورك الخنزير الذي هو انجس من كل نجس ومما استدلل بها في المقام رواية ابن بكير عن ابي عبد الله (ع) قال سئل رجل عن ابي عبد الله (ع) وانا عنده عن

ص: 363

المسكر والتبذ يصيب الثوب قال لابس وفي الباب روايات أخرى قريب المضامين بما ذكر وكل ما يدل على الطهارة لا بد من حملته على التقية لما مر عليك من الروايات الدالة على النجاسة والاية الدالة عليها بمؤنة الروايات.

قال شيخنا الانصارى ويظهر من رواية خيران الخادم وجود الخلاف في المسئلة بين القدماء من اصحاب الحديث فذهب جماعة على ما فى الروض الى ذلك وهو ظاهر المقدس الأردبيلى او صريحة وتبعه اصحاب المدارك والذخيرة والمشارك وهو ضعيف والاخبار محمولة على التقية من امراء الوقت والوزراء و جهال بني امية و بنى عباس كما عن حبل المتين واشتهار النجاسة بين علمائهم لا يدفع التقية من الائمة (ع) في اظهارها كما لا يخفى.

وفي شرح المفاتيح ان الاصحاب حملوا اخبار طهارة الخمر والمسكر على التقية وكانه من فتوى ربيعة الرى الموجود في زمن الصادق (ع) وهو من شيوخ مالك وفي هذه المقالة من هذا المحقق (قده) كفاية لبيان كون الاخبار تقية مع ذهاب اكثر علماء العامة الى نجاسة المسكر.

ثم قال (قده) ويكفى فى الحكومة بين اخبار الطرفين رواية على بن مهزيار ونقلها بطولها وقال و رواية خيران الخادم ونقلها (انتهى) وقدمنا ذكر الروايتين الحاكميتين على تبعية الاخبار الدالة على النجاسة.

ثم ان العلامة قدس سره قال بعد ما نقل احتجاج ابن بابويه وابن ابي عقيل من الاصل والاخبار ولان المسكر لا يجب ازالته عن الثوب والبدن بالاجماع لوقوع الخلاف فيه وكل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن بالاجماع اذ لا خلاف في وجوب ازالة النجاسة عنهما عند الصلوة وينتج ان المسكر ليس بنجس وهذا الاستدلال من المغالطات ضرورة ان النفى فى الصغرى يتوجه الى قيد القضية اى كون وجوب الازالة اجتماعيا ولذا علله بقوله لوقوع الخلاف فيه فمفاد الصغرى ان مسئلة وجوب ازالة المسكر عن الثوب والبدن ليست مما اعتمد عليه الاجماع ومفاد الكبرى ان وجوب ازالة النجس عن الثوب اجماعى ولذا علله بقوله اذ لا خلاف (الخ) فنتيجة

هاتين المقدمتين ان وجوب ازالة المسكر عنهما اى نجاسته ليس باجماعى لما بينا من توجه النفى الى قيد القضية اعنى كونها اجماعية وامثال هذه الاستدلالات لا تليق بادنى تلميذ للعلامة (قده) والظاهر انه نقل منه عن القائلين بالطهارة لا من احتجابه (قده) الطهارة المسكر تشحيحا للاذهان كما هو المشهور وقال به شيخنا الانصارى رضوان الله عليه وكيف كان فالجواب ما بيناه و اجاب عن هذا المنسوج هو وشيخنا الانصارى فى المختلف والطهارة بما يرجع الى ما بينا.

ثم قال (قده) بعد هذا الاستدلال ولانه لو كان نجسا لكان المقتضى للنجاسة انما هو الاسكار والتالى باطل بالاجسام الجامدة كالبنج وشبهه فالمقدم مثله بيان الشرطية ان جميع الاوصاف غير سالحة لذلك فيبقى هذا الوصف عملا بالسبر والتقسيم (انتهى كلامه) وانت خبير بان من الجايز ان يكون لميعان المسكر دخلا لهذا الحكم وكون المقتضى للنجاسة هو اسكان المسكر المايح لا اسكار المسكر على الاطلاق فقوله والتالى باطل لا معنى له ومع فرض انحصار الاسكار فى الاقتضاء لا نبالي بالحكم بنجاسة الاجسام الجامدة لوجود الاقتضاء و عدم ما يمنع و كل ما ورد فى هذا الباب ينبأ عن نجاسة المسكر المايح وما لم يذكر فيه المايح منصرف اليه فلا يستدل باطلاق بعض الروايات لتعميم الحكم الى الجامد.

والحاصل من طول المبيح ان المسكر المايح نجس فالموضوع هو المسكر المايح لا مطلق المسكر والمقتضى هو اسكار المايح لا الاسكار على الاطلاق كي يعم الحكم الجامد من المسكرات .

ولا- فرق بين الخمر و ساير المسكرات من النبيذ و الفقاع والمتخذ من الاجسام الاخر كما عرفت من العسل و التمر والذرة والحنطة وغيرها بعد احراز الاسكار لدلالة الروايات على علية الاسكار للنجاسة ودوران حكم النجاسة مداره●

فمن تأمل فى مفادات الاخبار حق التأمل يستيقن بعدم الفرق وكون مناط النجاسة هو اسكار المايح وظهر ان جعل العصير بعد الاشتداد والغليان عنواناً عليه والى البحث فى نجاسته وجعل حكمه حكم الخمر بعيد عن الصواب لان العصير اذا بلغ

حد الاسكار فهو من المسكر المايح وهو خمر حقيقة لا انه بحكمه فما يبيل الميل منه ينجس حبا من الماء وما يقطر قطرة منه في حب لابد من احراقه وما لم يبلغ منه حد الاسكار فليس بخمر ولا دليل على نجاسته وليس في الاخبار الواردة في بيان حكم العصير مع كثيرتها ما يشعر بنجاسته.

وقال شيخنا الانصاري رضوان الله عليه عند نقل الاقوال في بيان حكم العصير ولذا قال في المقاصد العلية ان تحقق القولين في المسئلة غير معلوم .

ومع ذلك فقد اختار الطهارة في شرح القواعد المنسوب اليه تبعا للعماني و الشهيد في الدروس بل الذكرى حيث قال فيها ان في حكم المسكرات العصير اذا غلى واشتد عندا بي حمزة وفي المعتبر يحرم مع الغليان حتى يذهب ثلثاه ولا ينجس الامع الاشتداد كانه يرى الشدة المطربة اذ الثخانة حاصلة بمجرد الغليان و توقف الفاضل في نهايته ولم نقف لغيرهم على قول ولا- دليل على نجاسة غير المسكر (انتهى). وتبعهم في ذلك المحقق الاردبيلى وتلميذاه وكاشف اللثام واصحاب الذخيرة والمفاتيح والحدايق والرياض انتهى فترى الشهيد (قده) ينفي الدليل على نجاسة غير المسكر من العصير.

وعبارة المحقق في المعتبر وفي نجاسة العصير بغليانه قبل اشتداده تردد اما التحريم فعليه اجماع فقهاءنا ثم منهم من اتبع التحريم النجاسة والوجه الحكم بالتحريم مع الغليان حتى يذهب الثلثان و وقوف النجاسة على الاشتداد ( انتهى ) فترى انه (قده) فرق بين التحريم والنجاسة واكتفى للاول بالغليان وللثانية لم يكتف به وحكم بتوقفها على الاشتداد ولذا قال الشهيد (قده) كانه يرى الشدة المطربة وحاصل قوله توقف النجاسة على كونه مسكرا وهو عبارة عما بيناه من عدم الدليل على نجاسته ما لم يسكر .

وقال شيخنا الانصاري بعد نقله الاقوال والارجح في النظر النجاسة لموثقة معاوية بن عمار قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن الرجل من اهل المعرفة ياتيني بالنجج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعلم انه يشربه على النصف افاشره بقوله وهو يشرب



على النصف فقال خمر لا تشربه (الحديث) .

فان حمل الخمر عليه اما حقيقة كما نقل عن جماعة من الخاصة والعامه بل عن المهذب البارع ان اسم الخمر حقيقة في عصير العنب اجماعاً واما للمشابهة الموجبة لثبوت الاحكام الظاهرة ومنها النجاسة والخذشة في الرواية بخلو الرواية على ما في الكافي عن ذكر قوله خمر مع انه اضبط من الشيخ مردودة بان الظاهر عدم الزيادة حتى من الشيخ الذي يكثر منه الخلل كما قيل ثم ايده بتعبير والد الصدوق في رسالته اليه .

وفيه ان السؤال ليس من حال البختج لان الراوى لم يشك في عدم حرمة شربه مع الثلث وحرمة شربه على النصف وانما السؤال عن تقديم قول اهل المعرفة انه طبخ على الثلث واعتقاده الحلية مع الطبخ على النصف فيناسب الجواب التجريد عن لفظ الخمر فانه قدم اعتقاده في التبعية على قوله وعدم شرب ما قال بطبخه على الثلث لعدم الاطمينان بالقول اذا خالف الاعتقاد لا ان الاعتقاد يؤثر في خمرية البختج.

قوله (قده) مردودة بان الظاهر عدم الزيادة حتى من الشيخ الذي يكثر منه الخلل يصلح للاستماع اذا لم تكن الرواية خالية عن لفظ الخمر في طريق الكليني مع وحدة الرواية المروية في الكافي والتهذيب لان الكليني (قده) رواها عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن محمد بن اسماعيل عن يونس بن يعقوب عن معاوية بن عمار قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن الرجل من اهل المعرفة بالحق ياتي بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعلم انه يشربه على النصف افاشربه بقوله وهو يشربه على النصف فقال لا تشربه قلت فرجل من غير اهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث ولا يستحله على النصف يخبرنا ان عنده بختجا على الثلث قد ذهب ثلثاه وبقي ثلث فشرب منه قال نعم.

وروى الشيخ (قده) عن احمد بن محمد عن محمد بن اسماعيل عن يونس بن يعقوب عن معاوية بن عمار قال سئلت ابا عبد الله (ع) وذكر الحديث الى اخره الا انه

ذكر قبل قوله لا تشر به خمر والتامل في فقرات الرواية والالتفات الى ان المقصود من السؤال تقدم قول الرجل او اعتقاده يرشد ان المسترشد الى ان الاظهر خلو الرواية عن لفظة خمر لعدم خفاء امر البختج عنده بالنسبة الى حالتي النصف والثلث وانما المخفى عليه تقدم قول من يرى الحل في النصف بانه طبخ على الثلث او تقدم رايه على قوله فاجاب (ع) بتقديم الراوى والاعتقاد حتى ان اعتقاد غير اهل المعرفة مقدم على قوله فذكر الخمر اجنبى عن المقام فليس الظاهر عدم الزيادة حتى من الشيخ الذى يكثر منه الخلل ومع التسليم بظهوره فخلو الرواية عن لفظ الخمر اظهر لقلة الخلل من الكليني (قده) وكون ذكر الخمر اجنبياً لعدم ارتباطه بالسؤال فالارجح في النظر عدم النجاسة لعدم ما يدل عليها.

وقد يؤيد القول بالنجاسة بما ورد من انه لاخير في العصير اذا غلى ولا يخفى على البصير ان الحرمة كافيها في سلب الخير عن الحرام ولا يحتاج الى النجاسة كما ان قوله الا في قضية منازعة ابليس (لع) مع نوح (ع) في شجرة العنب فما كان فوق الثلث من طبخها فلا بليس وهو حظه وما كان من الثلث فما دونه فهو لنوح (ع) وهو حظه وذلك الحلال الطيب فليشرب لا دلالة فيه على نجاسة ما فوق الثلث لان الطيب مقابل للخبيث وهو اعم من الحرام والنجس والاعم لا يدل على جميع افراده بعد اليقين على كون الحرام مراداً منه فمع وجود القدر المتيقن يجرى الاصل والتامل شاهد على ما بيناه .

مع ان مثل هذه الروايات ليس مدركا للاحكام لانه من الاجوبة الاقناعية . ولا يجب اشتمال العصير على الاسكار او النجاسة لثبوت الحرمة لانها اعم منهما فكم من حرام خال عن الاسكار والنجاسة كالتراب والحشرات والسموم.

واما الغليان والاشتداد العارضان على العصير طبعا فيوجبان خمريته فهو نجس (ح) لانه خمر مسكر وما بينا من عدم النجاسة وتحقق الحرمة فمورد العصير المغلى المشتد بالنار وتفسير الغليان بالقلب في الرواية لا ينافي عدم نجاسة العصير المغلى بالنار والفرق بين المغلى طبعا والمغلى بالنار ان الاول خمر مسكر قطعاً

والثاني غير معلوم الخمرية فلو علم خمريته واسكاره فهو كالاول وقول ابي عبدالله (ع) في رواية محمد بن عاصم لابس بشرب المصيرية ايام وتفسير ابن ابي عمير عدم مضي ستة ايام بعدم الغليان يكشف ان العصير اذا زاد بقائه عن ستة ايام تغير حاله وغلى بدون النار وهذا الغليان ينجسه لانه يصيره خمراً والمراد من الاشتداد هو النش المذكور في رواية دريغ عن ابي عبد الله (ع) قال سمعت ابا عبدالله (ع) يقول اذا نش المصير اوغلى حرم و اتيانه (ع) العطف با وكاشف عن تعدد الغليان والنش وان كان الغليان مستلزماً للنش لانه موجب للثخانة والقوام.

وما يحكى عن ابن ابي حمزة من تخصيص النجاسة بما اذا على بنفسه وعدم نجاسة ما على بالنار لعل ما خذه ما بينا من صيرورة الاول خمراً وعدم خمرية الثاني واما الحرمة فقد عرفت انها لا تتوقف على الخمرية والاسكار كما ان صرف الغليان يوجب النجاسة ما لم يسكر والغليان بالنار لا يوجب الاسكار بل الاغلاء بالنار علاج لعدم الاسكار ودفع له الا ان الدفع لا يحصل الا بذهاب الثلثين وقبله لا يا من من الفساد والاختمار واما النش فهو ايضاً اعم من المسكر فقله (ع) اذا نش العصير اوغلى حرم تدل على ان النش والغليان يوجبان الحرمة ولو مع عدم الاسكار واما مع الاسكار فيوجبان النجاسة ايضاً وعدم الاتيان بالنجاسة والاكتفاء بالحرمة يكشف عن أن المراد من الغليان والنش هو المجرد عن الاسكار لما عرفت من استلزام الاسكار النجاسة.

والحاصل ان الغليان والنش ليسا موضوعين للنجاسة بل الموضوع للنجاسة هو المسكر المايح وهما قد يوجبان الاسكار فينجس المايح المسكر وقد يجردان عن الاسكار فيحرم من دون تنجس.

و مثل رواية دريغ صحيحة ابن سنان حيث يقول مولانا الصادق (ع) كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه والاكتفاء بالحرمة اقوى شاهد لعدم النجاسة لان بين النجاسة والحرمة عموم و خصوص مطلقاً فكل نجس حرام وبعض الحرام ليس بنجس فذكر الحرام من دون اشارة الى النجاسة يدل

على عدمها فانه لو كان نجسا ايضاً كان الانسب ذكر النجاسة لاستلزامها الحرمة دون العكس .

واستفاضة الروايات بتعليق الحرمة في النبيذ وغيره على الاسكار وعدمها على عدمه وبحرمة العصير اذا غلى من دون تفصيل بين المسكر وغيره لاتدل على اشتماله بالاسكار لعدم ثبوت اسكار العصير بصرف الغليان فليست الحرمة مستندة الى الاسكار فما سبق الى بعض الاوهام من استناد حرمة الى اسكاره لينتج نجاسته لا يليق بالاستماع وصرف الاحتمال لا اثر له وقد عرفت ان الحرمة اعم من الاسكار ولا مانع من تحريم العصير المغلى قبل ذهاب ثلثيه من غير استناد الى الاسكار فحرمة ليست لكونه من مصاديق المسكر وانطبق عنوان المسكر عليه ولو فرض ضرورة بعض مصاديقه مسكراً تكون حرمة مسببة منه مسببة عن الاسكار ايضاً كما ان اليقين بخلوه عنه لا يمنع من الحكم بحرمة لان الروايات مطلقة لا تقييد فيها بالاسكار.

والحاصل ان الاسكار علة لنجاسة المسكر المايح و حرمة و العصير المغلى موضوع للحرمة من دون ملاحظة الاسكار فالحرمة لادلالة فيها للنجاسة.

واما عصير التمر المغلى بالنار لا يحزم وان لم يذهب ثلثاه من غير فرق بين الرطب والتمر لعدم دليل يدل على الحرمة و اطلاق العصير عليه لا يوجب حرمة ضرورة اختصاص عصير العنب عند الاطلاق لانصرافه اليه وظهور العصير في العنبي بل التمر لا يصح اطلاق العصير على المستخرج منه لان العصير معناه الماء المستخرج من الثمر بالعصر والماء هو المايح من الثمر لا الماء المطلق الوارد عليه فعصير العنب هو عنب استخراج المايح منه واما الماء المطلق الوارد عليه المختلط بالاجزاء الرقيقة من الزبيب لا يصح اطلاق العصير عليه ماذا استخراج بالخلط والعصر فاذا وصل العنب في الجفاف بمرتبة لم يبق فيه مايح يستخرج بدون معونة الماء المطلق يصح اطلاق الزبيب عليه فليس للمزيب عصير لان الجفاف بهذا الحد ماخوذ في صيرورة الزبيب زيباً وما لم يبلغ الجفاف بهذا الحد وبقي فيه مايح يستخرج منه بالعصر فهو عنب لا يصدق عليه الزبيب.

ص: 370

فالبحث عن عصير الزبيب لا معنى له لان العصير لابد ان يكون مايعا وليس في الزبيب مايع يعنصر واطلاق العصير على المستخرج من الزبيب من باب التشبيه بل المسامحة ولا يتحقق فيه الغليان ضرورة ان الجاف لا يغلى وغليان الماء الممتزج بالاجزاء الرقيقة لاحكم له فقولك لا يحرم عصير الزبيب سالبة بانتفاء الموضوع لعدم وجود عصير الزبيب.

ومع فرض صدق العصير على المستخرج من الزبيب المختلط بالماء فلادليل على حرمة فضلا عن نجاسته وفي محكى الذخيرة انى لا اعلم قائلنا بنجاسته وعن الحدائق الظاهرانه لا خلاف فى طهارته بل عن شرح الوسائل لبعض معاصرى صاحب الحدائق ان الاجماع منعقد على عدم نجاسة عصير غير العنب والقائل بحجية اجماع المنقول يكفيه هذا لنقل والمنكر لها يحتج بالعموم السالم عن المعارض مع عدم دليل يدل على نجاسته ولاعلى حرمة لان الاجماع مع انه ليس بدليل على خلاف النجاسة والحرمة والقرآن ليس فيه ما يدل عليهما والاخبار التي يتمسك بها لا دلالة فيها عليهما.

والعقل لا مسرح له في الاحكام الالهية والاصل لا يتمسك به في المقام بعد عمومات الحل والطهارة لان الاصل دليل فقاهى لا معنى للتشبه به بعد قيام الدليل الاجتهادى وان كان موافقاً له وكذ الاستصحاب لانه اصل ايضا.

و يظهر من بعض الاعلام التمسك باستصحاب حكمه الثابت له حال العنبيية بتقريب ان العصير العنبي اذا غلا واشتدكان نجساً قطعاً وبعد صيرورته زيبياً بطريان حالة ثانوية نشك في ان عصيره ايضاً نجس ام لا فتستصحب الحكم الثابت له حال العنبيية وهو النجاسة وانت خبير بان منشأ الشك على تقدير تحققة هو الجهل بالموضوع فحيث ان الشاك جاهل بالموضوع ولا يعلم ان وصف العنبيية له دخل في ثبوت هذا الحكم او الموضوع هو الجامع بين العنب و الزبيب يشك في ثبوت الحكم الثابت لعصير العنب لعصير الزبيب فاجراء حكم عصير العنب الى المستخرج من الزبيب الممتزج بالماء المطلق اسراء لحكم موضوع الى موضوع آخر وليس استصحابا

لان الاستصحاب عبارة عن التشبث بالافتضاء وعدم الاعتناء بالرافع و المزيل مع وحدة الموضوع ولاشك في تغاير الموضوع في المقام اما على ما بينا من عدم صدق العصير على المستخرج من الزبيب فالتغاير من الواضحات و اما مع فرض صدقه عليه فلان الاول من اجزاء العنب (والثاني) عبارة عن الماء الممتزج مع اجزاء الزبيب.

وما قيل في المقام من استصحاب الملازمة بين الغليان والحرمة وسببته لها ليس مما يصغى اليه لعدم ثبوت الملازمة الا بين غليان عصير العنب والحرمة واما الملازمة بين غليان الماء مع المستخرج من الزبيب و الحرمة فليست بثابت بل عدمها معلوم لعدم دليل يدل عليها فيبوسة العنب التي بها يتحصل الزبيب ليست رافعة لحكم من احكامه بل هي توجب تبدل الموضوع ولوفرض ثبوت الحكم للجامع بين العنب والزبيب كي لا تبدل الموضوع باليبوسة فلالمجال للاستصحاب (ح) لعدم تحقق السك مع هذا الفرض .

قال شيخنا الانصاري (قده) بعد رد الاستدلال بالاستصحاب بتغير الموضوع وربما يجاب عن هذا الاستصحاب بان المستصحب تعلقي وهي حرمة العنب لو غلى وهوليس بحجة (وفيه) ان هذا ليس من الاستصحاب التعلقي بل هو استصحاب حكم شرعى تنجزى وهي سببية غليانه للحرمة واستلزامه لها فالمستصحب هو الاستلزام المنجز لا ثبوت اللازم المعلق وتام الكلام في محله.

( وفيه ) ما أفاد رئيس المحققين رضوان الله عليه ان الشك انما هو في عموم الملازمة لهذه الصورة لا في بقائها بعد حدوثها فالشك في حدوث الملازمة بين غليان عصير الزبيب والحرمة فالشك في الحدوث حتى بالنسبة الى الوجود التقديري

وقال بعض افاضل العصر بعد نفى ما يدل على نجاسة العصير من الكتاب والاجماع والدليل المقلى وعدم دلالة ما استدل به من الاخبار نعم قد يظهر من بعضهم التمسك باستصحاب حكمه الثابت له حال العينية كما قد يحكى عن العلامة الطباطبائي بتقريب ان العصير العنبى اذا غلى واشتد كان نجسا قطعاً وبعد صيرورته

زيبياً بطريان حالة ثانوية نشك في ان عصيره ايضاً نجس ام لا فيستصحب الحكم الثابت له حال العنبية و هو النجاسة وقد يجاب عن ذلك اما اولاً فبانه معارض باستصحاب الطهارة قبل الغليان فانه بعد تعارض الاستصحابين وتساقطهما يبقى اصالة الطهارة سليمة عن المعارض وفيه ان استصحاب الاول وارد عليه ومزيل بالنسبة اليه لانه مسبب في انه هل حصل له النجاسة بعد الغليان ام لا وبعد ثبوتها بحكم الاستصحاب فلا معنى لاستصحاب الطهارة .

(وفيه) ان مقصود المستدل ان الشك في الموضوع فلا معنى لترجيح الحرمة الثابتة في حال الرطوبة اى حال العنبية على استصحاب الاباحة وحكومة الاصل السببي على المسببي انما يكون على تقدير كون الشك في الرفع بعد العلم بالمقتضى ثم قال واما ثانياً فبان المستصحب تعلقي وهو حرمة ماء العنب لوغلا و هو ليس بحجة وفيه انه ليس من الاستصحاب التعلقي بل هو استصحاب لحكم شرعى تنجزى و هو سببية غليانه للحرمة واستلزامها فالمستصحب هو الاستلزام لا ثبوت اللازم المعلق .

وبعبارة اخرى ان المستصحب في الحقيقة هو الملازمة الثابتة لحرمة العصير عند الغليان فكان المستصحب يريد باعمال الاستصحاب اثبات فعلية الملازمة المذكورة المزيب عند الغليان ولاضير في ذلك نظراً الى وجود المقتضى للصحة وهو شمول الأخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين وعدم صلاحية ما يذكر في مقام المانع مانعاً ولذا تلقاه جماعة بالقبول (انتهى النقل).

وعبارة بعض الاجلة المانع من الاستصحاب انه يشترط في حجية الاستصحاب ثبوت امر او حكم وضعى او تكليفي في زمان من الازمنة قطعاً ثم يحصل الشك في ارتفاعه بسبب من الاسباب ولا يكفى مجرد قابلية الثبوت باعتبار من الاعتبارات فالاستصحاب التقديرى باطل (انتهى).

والمقصود من هذه المقالة ان الاستصحاب المذكور ليس من الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع ضرورة ان يبوسة العنب ليست رافعة لحكم من احكامه فالشك يتحقق من الجهل بالموضوع فحيث ان الشخص جاهل بموضوع الحرمة ولا يعلم

بانه الجامع بين العنب والزبيب حتى يبقى الحكم فى حال الزبيبية او العنب عنوان يدور الحكم مداره فلا يبقى بعد اليبوسة شك فى حكم عصير الزبيب فترى انه (قده) يقول ثم يحصل الشك فى ارتفاعه بسبب من الاسباب ولا يكفى (الخ) وهذا الكلام ينادى بان الشك حصل من الجهل بالموضوع لا بسبب من الاسباب حصل الشك فى ارتفاعه فالشك نشأ من تبدل عنوان العنب بالزبيب وليس هذا الا من عدم معرفة الموضوع ولا معنى للشك فى المقام الامن الجهل بالموضوع ضرورة ان كل واحد من العنوان والاعم اذا عرف موضوعيته لا مجال للشك كما يظهر بالتامل.

واما الاخبار فما يتوهم دلالتها على النجاسة غير دال عليها والتي يمكن ان يستدل بها روايات عديدة ناظرة الى دفع الحرمة والنجاسة وتحصيل خاصية من الخواص .

روى عمار الساباطى قال وصف لى ابو عبدالله (ع) المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حالاً قال تاخذ ربعاً من زبيب وتنقيه ثم تطرح عليه اثني عشر رطلا من ماء ثم تنقعه ليلة فاذا كان ايام الصيف وخشيت ان ينش جعلته في تور مسجود قليلاً (ح) لا ينش ثم تنزع الماء كله حتى اصبحت صببت عليه الماء بقدر ما يغمره ثم تغليه حتى تذهب حلاوته ثم تنزع مائه الآخر فيصبه على الماء الأول ثم تكيهه كله فتتنظركم الماء ثم تكيه ثلثه فتطرحه فى الاناء الذى تريدان تطبخه فيه وتصب بقدر ما يغمره وتقدره بعود وتجعل قدره قصبه او عوداً فتحددها على قدر منتهى الماء ثم تغلى الثلث الاخر حتى يذهب الماء الباقي ثم تغليه بالنار فلا تزال تغليه حتى يذهب الثلثان و يبقى الثلث ثم تاخذ لكل ربع رطلا من العسل فتغليه حتى يذهب رغوة العسل ويذهب غشاوة العسل في المطبوخ ثم تضربه بعود ضرباً شديداً حتى يختلط وان شئت ان تطيبه بشيء من زعفران او شيء من زنجبيل فافعل ثم اشربه فان احببت ان يطول مكثه عنده فوقفه.

وهذه الرواية كما ترى لا اشعار فيها على نجاسة عصير الزبيب ولا حرمة ومنشا الاشتباه ما فى صدر الرواية اعنى قول الراوى حتى يصير حالاً ضرورة انه



لم يكن حراماً حتى يصير حلالاً بمعنى ازالة الحرمة عنه بل المقصود هو دفع صيرورته حراماً بل التامل التام يرشدنا الى ان المقصود هداية الراوى الى دقائق الطبخ وكيفية الموجبة لكمال المطبوخ وطيبه المانعة من فسادة ففي الحقيقة بيان المحكم الطبي ولا نظر له الى الاحكام التكليفية مع انها مضطربة من حيث المتن كما ان هذا الراوى من دابه الاندماج والاضطراب فى جميع الموارد و يظهر من هذه الرواية ان الراوى نقل بالمعنى .

وقد بينا لك سابقا ان هذا الراوى يزيد فى الرواية بما يراه وروى عنه (ع) قال سئل عن الزبيب كيف طبخه حتى يشرب حلالا فقال (ع) تاخذ ربعاً من زبيب فتتقيه ثم تطرح عليه اثني عشر رطلا من ماء ثم تتفعه ليلة فاذا كان من الغد نزع سلافته ثم تصب عليه من الماء بقدر ما يغمره ثم تغليه بالنار غلية ثم تنزعه مائه فتصبه على الماء الأول ثم تطرح فى اناء واحد جميعا ثم توقد تحته النار حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث وتحت النار ثم تاخذ رطلا من العسل فتغليه بالنار غلية وتنزع رغوته ثم تطرحه على المطبوخ ثم تضربه حتى يختلط به و اطرح فيه ان شئت زعفراناً و ان شئت تطيبه بزنجبيل قليل فاذا اردت ان تقسمه اثلاثا لتطبخه فكله بشيء واحد حتى تعلم كم هو تطرح ثلثة الأول فى الاناء الذى تغليه فيه ثم تضع فيه مقداراً وحده حيث يبلغ الماء ثم اطرح الثلث الآخر ثم حده حيث يبلغ الماء ثم تطرح الثلث الاخير ثم حده حيث يبلغ الاخر ثم توقد تحته بنار لينة حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه.

وهذه الرواية ايضاً لا دلالة فيها على شيء من الحرمة والنجاسة بل تعليم لحفظ المطبوخ عن الفساد ولا دلالة لقوله حتى يشرب حلالا على حرمة قبل ذهاب الثلثين ضرورة ان هذا المايح المطبوخ ليس عصيراً عنيباً يحرم بالغليان فتعليم الامام الله الدفع صيرورته نقيعاً مسكراً لانه نجس و حرام والطبخ بهذه الكيفية يمنع عن صيرورته نقيعاً فهو علاج لدفع الفساد فبعد ذهاب الثلثين وبقاء الثلث مامون من الفساد ويترتب عليه اثره على الوجه الاتم بل قوله حتى يشرب حلالاً

ويمكن ان يكون الراوى سماع الرواية من الامام مرة واحدة ونقل بالمعنى على اختلاف الالفاظ ولا يبعد هذا المعنى عن هذا الراوى ومقتضى كون الغليان موجبا للنجاسة تنجس الماء الذي يرد عليه المغلى مع السلافة فقله (ع) فاذا كان من الغد نزع سلافته ثم تصب عليه من الماء بقدر ما يغمره ثم تغليه بالنار عليه ثم تنزع مائه فتصبه على الماء الأول كاشف عن عدم ايجاب الغليان النجاسة لعدم ما يزيل هذه النجاسة ودقيق النظر يحكم بان ذهاب الثلثين لا يوجب طهارة الثلث الباقي لان الذهاب اور عدمى والعدم لا اثر له في شيء فالمقصود من اذهاب الثلثين حصول كيفية للمثلث الباقي مانعة عن صيرورته خمراً ببقائه في مدة طويلة.

قال بعض افاضل العصر وفي الرواية شواهد كثيرة لا يخفى على المتامل دلنا حمل الروايتين على ان الغرض من طبخه حتى يذهب ثلثه انما هو لعدم صيرورته خمراً ببقائه في مدة طويلة لما قيل من ان مياه الثمار الحلوة جميعا بعد غليانها يعتربها الاسكار بسبب تطاول الازمان فان عليه على الحد الذي نطق به الرواية يذهب الاجزاء المائية التي يصير بها خمراً لو مكث مدة كذلك ويعدها على ان الاصل والعمومات الدالة على الاباحة من الكتاب والسنة بعد انصراف ما دل على حرمة العصير الى العصير العنبي كافية في نفي التحريم (انتهى).

واظهر من هاتين الروايتين في كون المراد هو الدفع لا الرفع مرسله اسماعيل بن الفضل الهاشمي قال شكوت الى ابي عبد الله (ع) فراقر تصيبني في معدتي وقلة استمراى الطعام فقال لي لم لا تتخذ نبيذا نشر به نحن وهو يمرء الطعام و يذهب بالقراقر والرياح من البطن قال فقلت له صفه لي جعلت فداك فقال لي تاخذ صاعاً من زبيب فتتقى حبه ومافيه ثم تغسل بالماء غسلاً جيداً ثم تنقع في مثله من الماء او ما يغمره ثم تتركه في الشتاء ثلاثة ايام بليلاتها وفي الصيف يوماً وليلة فاذا اتى عليه ذلك القدر صفيته و اخذت صفوته وجعلته في اناء و اخذت مقداراً يعود ثم طبخته طبخاً رقيقاً حتى يذهب ثلثه ويبقى ثلثه ثم تجعل عليه نصف رطل غسل وتاخذ مقدار العسل

ثم تطبخة حتى تذهب تلك الزيادة ثم تاخذ زنجبيلاً وخولنجاناً ودارجيني والزعفران وقرنقلا ومصطكى وتدقه وتجعله في خرقه رقيقة وتطرحه فيه وتغليه معه غلية ثم تنزله فاذا برد صفيته و اخذت منه على غدائك وعشائك قال ففعلت فذهب عني ما كنت اجد و هو شراب طيب لا يتغير اذا بقى انشاء الله ولا يخفى على الناظر في هذه المرسله ان المراد من التعليم هو علاج القراقر والرياح من البطن وقول الراوى في آخر الرواية وهو شراب طيب لا يتغير اذا بقى انشاء الله يكشف عن ان اذهاب الثلثين لدفع التغير مع البقاء في طول الازمنة و ليس في هذه الرواية ما يدل على حرمة فضلا عن نجاسته.

واما رواية زيد الرسى عن الصادق الا في الزبيب يدق ويلقى في القدر ويصب عليه الماء فقال حرام حتى تذهب ثلثاه قلت الزبيب كما هو يلقي في القدر قال هو كذلك سواء اذا ادت الحلاوة الى الماء فقد فسد كلما غلا بنفسه أو بالنار فقد حرم حتى يذهب ثلثاه وان لم يكن قاصرة من الدلالة على الحرمة ولكنها لا اشعار فيها على النجاسة وفي سندها ضعف يمنع من التمسك بها واثبت الحرمة لها ايضا.

قال بعض الأفاضل لما عن الشيخ (قده) في الفهرست ان له اصل لم يروه محمد بن علي بن الحسين بن بابويه اولم يروه محمد بن الحسن بن وليد وكان يقول انه موضوع وقد قيل في حقه غير ذلك ونقل عن خلاصة العلامة قدس سره اني لم احد لاصحابنا تعديلا له ولا طعنا فيه توقفت عن قبول روايته فلا يحصل مع ذلك اطمينان بها حتى يثبت الحكم المخالف للاصل والعمومات الدالة على الاباحة من الكتاب والسنة انتهى كلام العلامة رضوان الله عليه ومن كان حاله عند القدماء من الاصحاب بهذه المثابة حتى يقال بما رواه انه موضوع لا يحصل الاطمينان لنا ايضا فلا تخصص العمومات بهذه الرواية .

بقى في المقام عموم ما دل على حرمة العصير كقول الامام (ع) اي عصير اذا مسته النار فقد حرم اوكل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه و نحوهما فقد عرفت مما اسلفنا ان هذه العمومات لا تشمل ما يستخرج من

الزبيب الممتزج مع الماء المطلق لما بينا من انه ليس من مصاديق العصير ومع فرض صحة اطلاق العصير عليه ينصرف العمومات الى العصير العنبي اما عدم كونه مصاديق العصير فان المستخرج من الزبيب يختص باسم النقيع كما ان ما يؤخذ من التمر يسمى بالنبيذ فلا يطلق عليهما العصير في اللغة ولا في الشرع قال المحدث البحراني في حدائقه على ما حكى عنه ان اللغة والشرع والعرف على خلافه وان ما يؤخذ من التمر يسمى نبيذاً و ما يؤخذ من الزبيب يسمى نقيعاً واستظهر ذلك من المصباح ونهاية ابن الأثير والقاموس و مجمع البحرين في مادة عصر وتقع ونبذ .

و من قول الصادق الا في الصحيح قال رسول الله (ص) الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والتبع من العسل والمر من الشعير والنبيذ من التمر وغاية ما يمكن تعميم اطلاق العصير الى غير ماء العنب هو الاجسام التي لها مائة فيطلق على استخراج مائه كالرمان والحصرم واما استخراج ما في الاجسام الصلبة كالتمر والزبيب بمعونة الماء المطلق فلا يطلق عليه العصير لعدم خروج شيء منهما بالعصر فظهر عدم صحة اطلاق العصير عليهما وما قلنا من انصراف الاطلاق الى عصير العنب فهو منوط على فرض صحة الاطلاق على المستخرج من الزبيب ومن هذا البيان ظهر حكم المستخرج من التمر ايضا .

و حيث ان بعض المحققين من الفقهاء رضوان الله عليهم لم يرض بدعوى اختصاص العنب شرعاً اولغة باطلاق العصير على مائه تمسكنا بعدم انصراف الاطلاق الى المستخرج من الزبيب والا فالتحقيق ما قلنا من عدم صحة الاطلاق على غير ماء العنب.

وقال شيخنا المرتضى (قده) ان دعوى الاختصاص شرعاً اولغة بعصير العنب مشكلة لكن دعوى المعهودية في لفظ العصير في الاخبار مما لا ينكر ضرورة عدم ارادة العموم منها والالزم التخصيص المستهجن فلولم ندع ظهور العهد في خصوص المعتصر من العنب فلا ظهور في المعتصر من مطلق ثمرة الكرم والنخل (انتهى).

وقال في الجواهر بعد نقل عبارة الحدائق وهو وان امكن مناقشة في جميع ذلك لكن الانصاف انه ان لم يكن حقيقة فيه الا انه المساق الى الذهن من اطلاق الادلّة بل هو المعهود المعبر عنه فيها تارة بالعصير واخرى بالطلاء وثالثة بالبختج (انتهى).

فترى هذين الجليلين غير قاطعين باختصاص العنب بهذا الوصف اى اطلاق العصير على مائه ومستندين في عدم نجاسة ماء الزبيب المستخرج من الزبيب المختلط الماء المطلق وعدم حرمة بانصراف الاطلاق الى العصير العنبي وكان الانسب مع الاستناد بعدم صحة الاطلاق عليه واما الاستناد بانصراف الاطلاق الى العصير العنبي فيصح الحكم بعدم سببية غليان ماء الرمان و ما له مابع من الثمرات يخرج منه بالعصر كالا جاس وغيره مما يشبهه كماء التوت والتفاح والورد والسفرجل فان اطلاق العصير على المياه الخارج منها بالعصر اطلاق حقيقى الا ان ما في الاخبار من حكم العصير اذا على بالنار لا يشمل هذه المياه بل منصرف الى ماء العنب المعتصر منه وقد كتب الى ابي الحسن الأول (ع) جعفر بن محمد المكفوف على ما روى الكليني رضوان الله عليه في الكافي سنله عن السكنجيين والجلاب ورب التوت ورب التفاح ورب الرمان فكتب حلال من غيران يشترط بشيء .

وفي رواية اخرى عن هذا الراوى قال كتبت الى ابي الحسن الاول (ع) اسئله عن الشربة تكون قبلنا السكنجيين والجلاب ورب التوت ورب الرمان ورب السفرجل ورب التفاح اذا كان الذي يبيعها غير عارف وهي تباع في اسواقنا فكتب جائز لا باس بها .

وروى ابراهيم بن مهزيار عن خليل بن هشام قال كتبت الى ابي الحسن (ع) والمراد الهادى (ع) جعلت فداك عندنا شراب يسمى الميهه نعمد الى السفرجل فنقشره وتلقيه فى الماء ثم نعمد الى العصير فنطبخه على الثلث ثم ندق ذلك السفرجل وناخذ مائه ثم نعمد الى ماء هذا المثلث وهذا السفرجل فتلقى فيه المسك والافادى والزعفران والعسل فنطبخه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ايحل شربه فكتب لا باس

به ما لم يتغير والمراد من الجلاب هو ماء الورد الذي يعتصر منه.

وهذه الاخبار الحاكمة بالجواز وعدم الباس عن هذه المايعات المغلية لا تعارض ما دل على حرمة العصير المغلى لان العصير ينصرف الى العصير العنبي وهذه المايعات المعتصرة من هذه الثمرات المغلية بالبار باقية على طهارتها وحليتها و اشار مولانا الهادي (ع) الى ان الحلية يتبدل بالحرمة اذا تغيرت عن حالها وقول ابي الحسن الاول (ع) الحلال يكشف عن ان السؤال عن الحرمة والحلية واما الطهارة والنجاسة فيينا ان الطهارة هي الاصل في الاشياء والنجاسة في المايعات منوطة الى اسكارها فلا يحكم بها الا بعد احرازه والتغير الذي هو منتهى حلية الشرب ان كان اسكاراً فيستبع النجاسة ايضاً وان كان صرف الخبائة فيتبدل الحل بالحرمة لخبائتها لكن الظاهر هو الثاني لعدم اسكار هذا لنحو من المعتصمات.

وحاصل المبحث ان المستخرج من الزبيب المختلط مع الماء المطلق لا دليل على حرمة فضلا عن نجاسته و ما قيل بدلالته فقد عرفت عدم دلالة و يشارك في هذا الحكم التمر لانه كالزبيب في عدم صدق العصير على المستخرج منه المختلط مع الماء فهو خارج عن العصير موضوعاً واما الرطب منه وان يصدق عليه اي على المايع المعتصر منه العصير ولاكن لا يشمله الحكم لانصراف الاطلاق الى العصير العنبي فمقتضى كون العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والنبيد من التمر اختصاص العصير بالعنب واما النقيع والنبيد المتخذان من الزبيب والتمر فهما يحرمان مع الاسكار الذي يستلزم النجاسة ايضاً فحرمة ماء العنب المغلى ليس لاسكاره حتى ترتب عليه النجاسة فاذهب ثلثي عصير العنب بعد ما غلى يجب اصالة لدلالة الروايات على حرمة المغلى منه قبل ذهاب ثلثيه.

واما ما ورد من اذهاب ثلثي ماء التمر فلاجل الدفع عن الفساد بالاختمار لطول المكث فالتمسك بموثقة عمار للمحرمة ليس على ما ينبغي سئل عن النضوح العتيق كيف يصنع حتى تحل قال خذ التمر فاغسله حتى يذهب ثلثا ماء التمر مع ان متن هذه الموثقة لا يخلو عن اضطراب فان الامر باغلاء التمر والتمر ليس له ماء يذهب ثلثاه وله موثقة اخرى قال سئلته عن النضوح قال يطبخ التمر حتى يذهب

ثلثاه و يبقى ثلثه و يتمشطن لان اذهاب الثلثين دفع لصيرورة النضوح مسكرا لان النضوح على ما قيل طيب مايع يتقعون التمر والسكر والقرنفل والتفاح والزعفران واشباه ذلك في قارورة مخصوصة فيها قدر مخصوص من الماء ويصبرون اياما حتى ينش ويتخمر فلعل الامر باذهاب الثلثين لدفع الاختمار والاسكار الموجب لنجاسته فلذا امر مولانا الصادق باهراقه في البالوعة .

روى عيشمة قال دخلت على ابي عبد الله (ع) وعنده نساؤه قال فشم رائحة النضوح فقال ما هذا قالوا نضوح يجعل فيه الضياع فامر به فاهريق في البالوعة فامره (ع) بالاهراق لاجل كونه مسكراً نجسا و الضياع بالضاد المعجمة و الياء المثناة من تحت هو اللبن الرقيق الممزوج بالماء وفي بعض النسخ بالصاد المهملة المفتوحة والياء المشددة على وزن كتان عطر او غسل وقد يفسر الضياع باللبن الخاشر وكيف كان النضوح المامور بالاهراق هو الذي اختمر و اسكر وصار نجسا .

فملخص البحث ان النجاسة في هذه المايعات اي مايع كان دائرة مدار الاسكار فلا ينجس الا به و ليس اسم من اسامى هذه المايعات مما يوجب نجاسة المسمى اذ انفرد عن الاسكار فقد عرفت في النبيذ انه يطلق على ما يسكر وعلى غير المسكر فينجس و يحرم الاول ولا يحرم الثاني فضلا عن النجاسة واما العصير العنبي المغلى فانه يحرم من غير نجاسة.

ثم انه لا فرق في هذا الحكم بين ان يغلى العصير بالانفراد وبين غليانه ممزوجا مع شيء آخر فيحرم بعد الغليان وقبل ذهاب الثلثين ويحل بعد الذهاب فالمناطق في حليته بعد حرمة بالغليان هو ذهاب ثلثيه بعد الغليان منفردا كان او ممتزجا لعموم ما دل على حرمة العصير بعد الغليان وقبل ذهاب الثلثين وعدم ما يدل على ما نعية الامتزاج لهذا الحكم او تخصيصه بالانفراد.

ويدل على عدم الفرق ما عن مستطرفات السرائر عن كتاب مسائل الرجال عن ابي الحسن حيث كتب محمد بن عيسى اليه (ع) عندنا طبيخ نجعل فيه الحصرم

وربما يجعل فيه العصير من العنب وانما هو لحم طبخ وقد روى عنهم (ع) ان العصير اذا جعل على النار لم يشرب حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فان الذي يجعل في القدر العصير بتلك المنزلة وقد اجتنبوا اكله الى ان يستأذن مولانا في ذلك فكتب (ع) بخطه لالباس بذلك فان الظاهر من هذه المكاتبه ان المجتنبين عن اكله اشتبه عليهم الامر في حلية العصير الذي غلى وذهب ثلثاه اذا كان ممزوجاً مع الاشياء الاخر فظنوا ان ذهاب الحرمة بذهاب الثلثين انما هو مع الانفراد لاعلى كل من الانفراد والامتزاج فكتب (ع) بعدم الباس اى عدم الفرق بين الحالين.

وما في السؤال فان الذى يجعل في القدر من العصير بتلك المنزلة معناه ان العصير في القدر على وذهب ثلثاه فالمانع من اليقين بحليته هو الامتزاج بغيره وذهب الى ما بيناه من تفسير الرواية صاحب الحدائق (قده) ففى الجواهر بعد نقل الرواية لمنافاتها لحرمتها الممتزج مع غيره لكن فى الحدائق ان الخبر ظاهر في ان حكم العصير مطبوخاً مع غيره حكمه منفرداً وكان السائل توهم اختصاص الحكم المذكور بالعصير أو شك في جريان ذلك فيه ان طبخ مع غيره لان ظاهر قوله يجعل في القدر من العصير بتلك المنزلة يعنى يذهب ثلثاه كما روى فاجابه بنفى الباس مع ذهاب الثلثين اشارة الى ان هذا الحكم ثابت له مطلقاً منفرداً او مع غيره.

وهذا التفسير عن هذا المحقق فى غاية الصحة والتمانة ويظهر منه ان غير المثلث منه حرام مطلقاً كما انه يظهر من الرواية حكم عصير الحصرم وانه لاحرمة فيه في حال من الحالات فما حكى صاحب الحدائق عن بعض محدثي البحرين الاحتياط لاحتمال شمول الاخبار له لا يعتنى به لانصراف العصير الى عصير العنب و اما اخبار نزاع ابلليس فقد اشرنا فيما سلف إنها ليست مدارك للاحكام والافاصل النزاع يوجب الاحتياط في العنب ايضاً لان ظاهرها يعطى كون ثمرة الكرم مشتركة بين ابلليس ونوح لا العصير منها .

وهل للعصر دخل في حرمة العصير المغلى او المناطق في الحرمة هو غليان



ذلك المايح عصر او لم يعصر ظاهر الاخبار يعطى ان الموضوع للحرمة هو غليان العصير اى عصير المغلى ولا يطلق العصير على ما فى حبات العنب قبل خروجه من الحبات بالعصر فالظاهر ان العصير عنوان يدور الحكم مداره.

ولكن شيخنا الانصارى ذهب الى ان المناط هو غليان المايح وقال ان التعبير عن الموضوع فيها بالعصير من باب التعبير بالغالب والا فلا بد ان لا يحكم بالحرمة اذ استخرج ماء العنب لا بالعصر بل بالغليان وهو واضح الفساد فلوغلى ماء العنب حبه من دون ان يخرج حرم و دعوى انه لا يتحقق معه القلب المفسر بالغليان في رواية حماد بن عثمان وفي كلمات الاصحاب بصيرورة اعلاه اسفله مدفوعة بان الظاهر تحققه في حب العنب بحسب حاله اذ الظاهر انه يكفي في ذلك مجرد حركته.

وفي موثقة ذريح اذ اش العصير اوغلا حرم نعم ربما يستفاد من مفهوم قوله (ع) في رواية زيد المتقدمة فى القاء الزبيب في القدر كما هو اذا ادت الحلاوة الى الماء فقد فسد فان ضمير فسد و ان قلنا برجوعه الى الماء مع اقتضاء المقام البيان يدل على العدم الا ان الرواية ضعيفة وعلى ما ذكرنا فتحرم حبات العنب بل تنجس اذا غلت بالشمس قبل ان يصير زيبيا (انتهى).

وهذا خروج عن ظواهر الاخبار وحمل العصير على الغالب وجعل الموضوع هو المايح الاعم تصرف بلا مجوز وقوله والا فلا بد ان لا يحكم الى قوله واضح الفساد قول بلا دليل ووضوح فساده على زعمه قدس سره ولو كان فساده من الواضحات لما ذهب اليه المحقق الاردبيلي على ما حكاه عنه قال بعد قوله ان يصير زيبياً فما عن المحقق الاردبيلي من التامل فى تحريم ذلك مع اعترافه بانهم صرحوا به محل نظر .

قال في شرح الارشاد على ما حكى عنه وظاهر النصوص اشتراط كونه معصوراً فلوغلى ماء العنب فى حبه لم يصدق عليه انه عصير على ففى تحريمه تامل ولكن صرحوا به فتامل والاصل والعمومات وحصر المحرمات دليل الحل حتى تعلم الناقل

انتهى كلام الاربديلي (قده) وكلامه سيما آخره يدل على انه لا يقول بحرمة غير العصير من ماء العنب ثم قال الانصارى (قده) وقد عرفت ان التعبير في الاخبار محمولة على الغالب .

(وفيه) انه لاداعى يدعوننا الى هذا الحمل وتعميم الحكم على الاعم من العصير عنوانا للحكم يدور مداره كما هو ظاهر الروايات وليس في شيء منهما ما يدل على ان الموضوع هو الاعم حتى نلتجأ الى هذا الحمل وقوله (قده) بل ينجس اذاغلت بالشمس قبل ان يصيرز بييا حكم منه بنجاسة المايح في الحب بعد الغليان وطهارته بعد الجفاف وصيرورته زيباً مع ان نجاسة المايح يوجب تنجس ما اتصل به ولا مطهر له بعد الجفاف لان يبوسة العنب ليس من المطهرات والزيب ليس له حقيقة مخالفة لحقيقة العنب حتى يقال بتبدل الذات الى ذات آخر ويقال بمطهرية الاستحالة وما سمعت من تبدل الموضوع لا ينافي وحدة الحقيقة لان التبدل يحصل بتغير الوصف على ان الحكم بالنجاسة من غير العلم بالاسكار لا معنى له وقد تظافت الروايات بانحصار الاسكار في علية النجاسة بالنسبة الى المايحات فالارجح في النظر هو عدم حرمة ما في حبات العنب ما لم يعلم باسكاره بصرف حركته فيها فضلاً عن نجاسته لعدم تحقق العنوان ومع فرض العلم باسكاره يحكم بنجاسته و حرمة لنجاسته لا لحركته فيها ومع ذلك كله لا يخفى حسن الاحتياط على احد.

ثم ان حكم الحرمة محمول على العصير ما لم يطء عليه عنوان آخر ومع الطريان ينقلب حكمه فلو صار العصير خلا ينقلب الحرمة بالحل لان عنوان الخل هو الحل كما ان الخمر اذا صار خلا ينقلب نجاسته بالطهارة و حرمة بالحل لان الاحكام تابعة لموضوعاتها .

ولا يطرد هذا المعنى في الدبس فلو صار دبساً قبل ذهاب ثلثيه لا يحل ووجهه ان الدبس يعتبر فيه ذهاب ثلثيه وبدونه لا يصير دبساً بحسب الواقع بل يترائي صيرورته دبساً و لو فرض صيرورته دبساً واقعا فنقول على هذا لا يكون الدبس حلالا على الاطلاق بل الحلال منه هو ما ذهب ثلثاه واما قبل ذهاب الثلثين فباق على حرمة

و ان اطلق عليه الدبس فان العصير المغلى حرام قبل ذهاب ثلثيه و اطلاق الدبس عليه لا يرفع حكمه.

ثم ان مقتضى ما عرفت من كون الاسكار هو العلة للنجاسة والموضوع هو المسكر المايح ثبوت حكم النجاسة لكل ما يسكر ولا فرق فيما ذكر وغير ما ذكر فلواتفق اتخاذ المسكر من جسم غير ما ذكر يكون نجساً لاسكاره فبعد تحقق الموضوع يترتب الحكم عليه وبعد وجود الغلة يثبت المعلول ولم يظهر من الاخبار خصوصية للاشياء المذكورة بحيث ينحصر المتخذ منها بالحكم بل المعلوم من الاخبار على الاسكان المنجاسة من اى شىء كان وباي كيفية اتفق.

فتامل جواب الرسول الاكرم (ص) الوافدين اليه اذا سئلوا عن النبيذ روى محمد بن جعفر عن ابيه (ع) قال قدم على رسول الله (ص) من اليمن قوم فسئلوه معالم دينهم فاجابهم فخرج القوم باجمعهم فلما ساروا مرحلة قال بعضهم لبعض نسينا ان نسل رسول الله (ص) عما هواهم الينا ثم نزل القوم ثم بعثوا وفداً لهم فاتي الوفد رسول الله (ص) فقالوا يا رسول الله (ص) ان القوم بعثوا بنا اليك يستلونك عن النبيذ فقال رسول الله (ص) و ما النبيذ صفوه لى فقالوا يؤخذ من التمر فينبذ في اناء ثم يصب عليه الماء حتى يمتلى ويوقد تحته حتى ينطبخ فاذا انطبخ اخذوه فالقوه في اناء آخر ثم صبوا عليه ماء ثم يمرس ثم صفوه بثوب ثم يلقى في اناء ثم يصب عليه من عكر ما كان قبله ثم يهدر ويغلى ثم يسكن على عكرة.

(فقال) رسول الله (ص) يا هذا قد اكثر افسكر قال نعم (قال (ص)) فكل مسكر حرام قال فخرج الوفد حتى انتهوا الى اصحابهم فاخبروهم بما قال رسول الله (ص) فقال القوم ارجعوا بنا الى رسول الله (ص) حتى نستله عنها شفاهها ولا يكون بيننا وبينه فرجع القوم جميعاً فقالوا يا رسول الله (ص) ان ارضا ارض دوية ونحن قوم نعمل الزرع ولا نقومى على العمل الا بالنبيذ فقال لهم رسول الله (ص) صفوم لى فوصفوه له كما وصف اصحابهم فقال لهم رسول الله (ص) افسكر فقالوا نعم فقال كل مسكر حرام وحق على الله ان يسقى شارب كل مسكر من طينة خبال افتدرون ما

طينة خيال قالوا لا قال (ص) الصديد اهل النار يظهر لك ان المناط في الحكم هو الاسكار و ان المتخذ منه لا عبرة له فقوله قد اكثر ايسكر يرشدنا ان الكيفيات الخاصة في جعل النبيذ ليس لها اثر بل ذكرها اكثر المكلام وقوله (ص) كل مسكر حرام في جواب الوفد والقوم دليل على ان الاثر اللاسكار من كل شيء كان ولا فرق في الحرمة والنجاسة بعد ما ثبتت نجاسة المسكر.

ويدل على ما بيناه صحيحة على بن يقطين عن ابي الحسن الماضي (ع) قال ان الله عز وجل لم يحرم الخمر لاسمها ولكنه حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر فهي صريحة في ان الحكم مرتب على اثر الخمر الذي هو الاسكار ولا عبرة بما يتخذ منه .

وروى فضيل بن يسار عن مولانا ابي جعفر (ع) قال سئلته عن النبيذ فقال حرم الله الخمر بعينها وحرم النبي (ص) من الاشربة كل مسكر لم يفرق بين ان يغلى النبيذ بالنار ولم يذهب ثلثاه وبين ان لا يغلى وفي هذه الرواية دلالة على عدم العبارة بسبب الاسكار ايضا كما انه لا عبرة بشيء يتخذ منه المسكر.

وروى مولى حريز عن مولانا الصادق (ع) قال فقلت له اني اصنع الاشربة من العسل وغيره واني يكلفوني في صنعتها فاصنعها لهم قال اصنعها لهم وادفعها اليهم وهي حلال قبل ان تصير مسكراً فترى ان الرادى قال من العسل وغيره وحكم الامام بحليته قبل ان تصير مسكراً ولم يسئل عن الغير ما هو فيعلم عدم الاعتبار بالذي يتخذ منه المسكر

فما تداول في هذه الاعصار من تصنع مايع متخذ من غير ما ذكر من العنب زبيب والتمر والرطب والحنطة والشعير والعسل والذرة من الاخشاب والنبات و يسمونه بالالكل الصنعتى يستعمل في التزيقات والاشياء الاخر يتوقف الحكم بنجاسته و عدمها اتصافه بالاسكار وعدمه وليس لاحد المبادرة بالحكم بنجاسته قبل العلم باسكاره .

والمراد منه هو الخارج عن ربة الاسلام سواء كان اصلياً غير داخل في الاسلام بعد او كان خارجاً بالارتداد الفطري او الملى بعد ما كان داخلاً فيه .

و الكفر يتحقق بامرین احدهما النمرّد والطغيان بالرد على الله او دعوى الربوبية في مقابله تعالى شأنه والثاني الجحد والانكار بوجود واجب الوجود راساً او با نكار ما يستلزم انكاره تعالى بعد الاقرار (فالاول) ككفر ابليس لعنه الله تعالى ومن يحذو حذوه كشداد الباني للجنة ونمرود الذي قال انا احبب واميت وفرعون الذي قال انا ربكم الأعلى وكل من ادعى الالهية او الربوبية وهذا اشد انواع الكفر واطهر مصاديقه سواء اعتقد في نفس الامر وجود الواجب تعالى شأنه اولم يعتقد بل الامر مع الاعتقاد اشد فتري ابليس لعنة الله يعترف بخالقته الخالق ومخلوقته نفسه وحقية المعاد اذ قال لعنه الله خلقتني من نار وخلقته من طين وانظر نيالى يوم يبعثون وكفره اشد انواع الكفر وهو العن من جميع طوائف الكفار و اشد عذاباً منهم في حكمه من اعترض اعتراضاً بالله في حكم من احكامه او اعطاء مزية من المزايا او خصوصية من الخصوصيات احداً من عباده المكرمين كعمر وبن هشام المكنى بابي جهل اذ قال لم جعل الله تبارك وتعالى النبوة في بني هاشم وخص محمداً الله بها فان هذا التخصيص موجب لمزية بني هاشم وتقدمهم على بني مخزوم ولذا صار كالشيطان الرجيم وساوى فرعون في الخباثة والملعنة ولك ان تقول بكونه لعنه الله تعالى اخبث والعن من فرعون لانه لم يومن بعد ما راي الباس وفرعون قد آمن بعد رؤية الباس وان لم يعد بحاله وينبغي ان يتفطن الفطن ان الاكثار في القول (بلم) (وبم) قد ينجر الى اللحوق بابي جهل اللئيم والشيطان الرجيم فان اللسان اذا اطلق العنان يسبق الجنان.

(والثاني) اى الكفر بالانكار فالكافر بانكار واجب الوجود الصانع لما سواه عظم ثنائه راسا هو الطائفة الدهرية خذلهم الله الذين يقولون لا رب ولا جنة ولا نار ويقولون ما يهلكنا الا- الدهر ومعنى قولهم هذا ان اهلا- كنا مرور الدهور اعنى كر الليالي والايام من دون اعتقادهم بوجود واجب ينتهى اليه الاهلاك او اليجاد وهؤلاء اظهر مصاديق الزنادقة.

ويتلوهم الطبيعيون ايضا القائلون باستناد امر اليجاد والاهلاك الى الطبيع الجزئية فلا يعتقدون هؤلاء ايضاً برب ولا جنة ولا نار وبعد هذه الطائفة الخبيثة الثنوية بالنسبة الى بعض الاشياء فانهم قائلون باليزدان الخالق للخيرات والاهريمن الخالق المشرور مثل القحط والغلاء والوباء و الامراض والفلق والمحن مستدلين بان هذه الشرور لا يجوز صدورها من المبدء الخير المحض السلام الرحيم الغنى عن العالمين فلا بد لها من مبدء مستقل تصدر عنها فهم قائلون باصلين قديمين .

واجاب الاشراقيون من الحكماء يكون الشرور باسرها اعداماً ليس لها وجود كى يحتاج الى اصل قديم والمشائون قسموا الموجود بالخير المحض والخير الكثير الغالب على الشر والخير المساوى مع الشر و الشر الغالب على الخير والشر المحض وما لا يجوز العقل وجوده من الخير المحض السلام الغنى عن العالمين هو الثلاثة الاخيرة واما الاولان فلا مانع من صدوره فترك ما خيره اكثر من شره اهمال للخير وهو لا يليق بالحكيم .

وهذه الطائفة بحسب الواقع من المنكرين لواجب الوجود لان وجوب الوجود لا تعدد فيه ويستحيل ان يتعدد الواجب لدلائل التوحيد فالمعتقد باصلين قديمين منكر بالله القديم عظم ثنائه وشرك في خالقيته فحال الدهرية بحسب الواقع مع ان الدهرية نافون للرب راسا والثنوية مثبتين من فوق الواحد فلا يعتنى باثباتهم الخالق.

والقائل بجواز وجود هويتين بسيطتين مختلفتين بتمام الذات وانتزاع وجوب الوجود عنهما وكونه عرضيا لهما وكونهما واجبي الوجود بذاتهما يضاهل الثنوية

بل اسوء حالا منهم لان الثنوية قائلون باصلين قديمين وقول هذا المجوز يستلزم كثرة الواجب ازيد من الاثنيين وفيه ان المعنى الواحد لا ينتزع من الشيين المختلفين ما لم يتحدا في جهة من الجهات تكون منشأ لانتزاع المنتزع الواحد و اذا وجد في الواجبين المفروضين ما هو سبب للانتزاع فحصل في كل منهما التركيب فمن يعتقد بهذا الاعتقاد منكر بالله لاستحالة التعدد في واجب الوجود فالمعتقد بالتعدد منكر له.

وقد يتحقق الخروج عن الاسلام بانكار من جاء بالاسلام وعدم تصديق الرسول سواء كان عارفا به وعالما بمجيبه اولم يعرفه ولم يعلم بمجيبه او عرفه ولم يعلم بمجيبه او عرفه ولم يعلم بمجيبه او عرفه ولم يعلم بمجيبه الى المنكرين مع العلم والمعرفة اشار في القرآن لقوله وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جائهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين.

وفي رواية ابى بصير عن ابى عبد الله (ع) في قول الله عز وجل وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فقال (ع) كانت اليهود تجد في كتبها ان مهاجر محمد (ص) ما بين غير واحد فخرجوا يطلبون الموضوع فمروا بجبل يسمى حداد فقالوا حداد واحد سواء فتنفروا عنده فنزل بعضهم بتيماء وبعضهم بغدك وبعضهم بخيبر فاشتاق الذين بتيماء الى بعض اخوانهم فمروا بهم اعرابي من قيس فتكاثروا منه وقال لهم امر بكم ما بين غير واحد فقالوا له اذا مررت بهما فأذننا بهما فلما توسط بهم ارض المدينة قال لهم ذلك غير وهذا احد فنزلوا عن ظهر ابله وقالوا قد اصبنا بنيتنا فلا حاجة لنا في ابلك فاذهب حيث شئت وكتبوا الى اخوانهم الذين بغدك وخبير انا قد اصبنا الموضوع فهلموا بنا فكتبوا اليهم انا قد استقرت بنا الدار واتخذنا الاموال وما اقربنا منكم فاذا كان ذلك فما اسرعنا اليكم فاتخذوا بارض المدينة الاموال فلما كثرت اموالهم بلغ تبع فغزاهم فتحصنوا منه فحاصرهم وكانوا يرقون بضعفاء اصحاب تبع فيلقون اليهم بالميل التمر والشعير فبلغ ذلك تبع فرق لهم وآمنهم فنزلوا اليه فقال لهم انى قد استطبت بلادكم ولا اراني الا مقبلا فيكم فقالوا انه ليس ذلك لك انها مهاجر نبى وليس ذلك لاحد حتى يكون ذلك فقال لهم انى

مخلف فيكم من اسرتي من اذا كان ذلك ساعده ونصر. فخلف حيين الأوس والخزرج فلما كثروا كانوا يتناولون اموال اليهود وكانت اليهود تقول لهم انا لو قد بعث محمد (ص) ليخر جنكم من ديارنا و اموالنا فلما بعث الله عز وجل محمدا صلى الله عليه وآله امتت به الانصار و كفرت به اليهود وهو قول الله عز وجل وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جائهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين .

فترى هذه الطوائف من اليهود كفروا بنبوته خاتم النبيين (ص) و بعد معرفتهم بشخصه و بنبوته ورسالته كمال المعرفة ولو فرض انكار احد من الاحاد نبوته مع عدم المعرفة بحاله فلا فرق بينه وبين العارف بحقه في الكفر و احكامه ولو كان بينهما فرق بالنسبة الى شدة العذاب وخفته في الشاة الاخرى لان مناط الكفر والخروج من الاسلام هو انكار النبي (ص).

واما انكار احد من الانبياء غير نبينا على نبينا وآله وعليهم السلام مع الاعتراف بالوهية الاله و ربوبيته يوجب الكفر اذا كان عارفا بحقه (فح) انكاره مستلزم لانكار الالهية ولا- ينفعه الاعتراف واما مع عدم المعرفة فلا يستلزم انكار الاله واما انكار نبينا (ص) فايجاب الكفر على كل حال فلا يجابه الخروج عن الاسلام و هو دين حاضر وليس انكار الانبياء مستلزماً للخروج عن اديانهم لعدم بقاء الاديان.

نعم لو علم ان في دين الاسلام اثبات لذلك النبي (ص) يستلزم انكاره الكفر لانكار ما جاء به النبي (ص).

واما انكار الملئكة فيوجب الكفر لانه يستلزم تكذيب النبي (ص) والقرآن الكريم لما ثبت في القرآن وجودهم سلام الله عليهم سواء كان في انكاره تعيين باسم احدهم سلام الله عليهم الذي في القرآن كجبرئيل وميكائيل وملك الموت سمي عليهم سلام الله او كان الانكار على نحو ا و التعميم وفي حكم انكارهم اظهار العداوة بالنسبة الى احدهم او توصيفهم باوصاف لا يليق بحالهم كالعصيان بالنسبة الى الله تبارك وتعالى لانهم رسل الله وامثاله لا يعصون ما امرهم الله عزوجل \*

ومما يوجب الكفر الاستخفاف باحد من الانبياء والمرسلين سيما اولى العزم



منهم سيما خاتم النبيين وسيد المرسلين او احد من الملكة المقربين صلوات الله و سلامه عليهم اجمعين والكتب المنزلة من الله على رسله اى نوع من الاستخفاف كان كسب احد من الانبياء او الملكة او حرق احد من الكتب السماوية او استخفاف على نوع آخر لان المستخف في مقام الطغيان بالله و استخفاف احد من امنائه او كتابه استخفاف بالله جل جلاله فلا يبقى المستخف في ربة الاسلام ان اعترف به ومع عدم الاعتراف يشتد كفره فمع عدم الاعتراف كافر بالمعنيين المذكورين.

وفي حكم هذا من استخف بالاماكن المتبركة كبيت الله الحرام و مسجد الرسول (ص) و مشاهد الائمة(ع) و مسجد الكوفة وبيت المقدس وكل مسجد من المساجد في اى مكان كان مع اختلاف واضح في شدة الكفر.

ومشاهد اولاد المعصومين (ع) يحذوا حذو مشاهدهم ولكن المراتب محفوظة والاستخفاف يحصل بكل ما لا يليق بها من التنجيس واتخاذها محالا للزبال فاذا كان لاجل عدم الاعتناء يكون فاعله كافرا ومع العناد يشتد كفره.

واما التخريب للاصلاح والتعمير فليس من هذا الباب بل عمارة المساجد والمشاهد من اكمل الطاعات وافضل القربات واما انكار الأوصياء للانبياء فان كانوا انبياء فهم داخلون في زمريهم وان لم يكونوا انبياء فمع معرفة المنكر بنصب النبي له من غير توسط او مع التوسط فانكاره انكار للموصى واما مع عدم المعرفة بحاله فان كان المنكر ممن يعترف به مع العلم به فلاضيران لم يقصر في مقدمات المعرفة واما مع التقصير او كونه ممن ينكر مع العلم فهو كافر لان الانكار مقتضى للكفر والعلم شرط فمع فرض كون المنكر ممن ينكر بعد العلم ايضا فيؤثر المقتضى اثره ويمكن ان يقال ان بعد فرض كون العلم بالحال شرطا لتاثير الانكار فلام عنى لاثر المقتضى قبل وجود الشرط وكونه بحيث ينكر مع العلم ايضا لا اثر له كما انه يمكن القول بان الانكار والجحود علة للكفر وترتيب الاثار الفقهية وكونه اى الانكار عن جهل و الفرق بين الجاهل بالتقصير و الجاهل بالقصور يفرق في ترتيب الاثار الاخروية.

اما القائلون بالجبر بالنسبة الى افعال العباد فكفرهم لاجل منافات هذا الاعتقاد السخيف والشرايع والاديان والتكاليف و الثواب والعقاب والجنة والنار و حكمة القادر المختار وعدله ضرورة ان العبد اذا لم يكن مختاراً في فعله وكان مضطراً في عمله لا يجوز عقابه من طرف الحكيم الغير المحتاج الى عقابه فيمتنع صدور منه تعالى شأنه و امتناعه من البديهيّات الأولى فالقائل بالجبر منكر لعده وحكمته والمنكر لهما منكر لوجوب وجوده فهو من اشد اقسام الكفار.

و في حكم الجبرية من حيث الكفر المفوضة القائلون بتفويض الامر الى العباد وانعزال ربهم عن الفعل بحيث لم يكن له دخل في افعالهم كما قال اليهود يد الله مغلولة فالمعتقد بهذه العقيدة اسوء حالا من القائل بالجبر لانها انكار لخالقيته وقادريته فهاتان الطائفتان في طرفي الافراط والتفريط الذين في كليهما انحراف عن الدين القويم والطريق المستقيم لان الحق الحقيقي بالاعتقاد هو مفاد الامر بين الامر بين اعنى كون العبادة والطاعة بتوفيق الله تبارك وتعالى شأنه والمعصية بخذلانه عظم ثنائه ومعنى الخذلان هو ما يقابل التوفيق الذي هو توجيه الاسباب نحو المطلوب الخير فالخذلان عدم منعه من المعصية وعدم توجيه الاسباب له وجعله في عهده و الخذلان ليس من الامور الوجودية التي لها تأثير في المعصية بل عبارة عن عدم منع العاصي عن معصيته وليس هذا من الانعزال عن الامور بل له القدرة التامة في كل آن من الابات والعباد مستمدون من مدره تعالى شأنه وكلما اراد ان يمنع من الكفار فعل من الافعال يمنع ا منع من قتل الانبياء في بعض الموارد و يرفع في بعض الاحيان ظلم الظالمين عن المظلومين واذا لم يمنع وفعل العبد سيئة فعل باختياره وعدم منع الله تعالى يكون باختياره وخذلان العاصي لا لانعزاله تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

واوضح من هذا البيان ان فعل العبد على وفق مرضات الله باتيانه ما هو طاعة انما يكون بتوفيق الله جل جلاله وتركه معصية من المعاصي يكون بعونه عظم ثنائه وهذا معنى قولك لاحول ولا قوة الا بالله.

روى جابر بن يزيد الجعفي عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر (ع) قال سئلته عن معنى لاحول ولا قوة الا بالله فقال (ع) معناه لا حول لنا عن معصية الله الا بعون الله ولا قوة لنا على طاعة الله الا بتوفيق الله عز وجل (انتهى الحديث).

فالعبد ما دام على الاستقامة والاطاعة الاتى بما هو طاعة والتارك لما هو معصية انما هو تحت ظل حمايته تعالى شأنه فاطاعته بتوفيقه وترك معصيته بحوله وفي بعض الادعية حول حالنا الى احسن الحال اعنا في ترك المعصية و اذا انحرف عن الطريق المستقيم يظهر ان الله خذله ولم يمنعه عن معصيته ولم يجبره بطاعته وهذا معنى قولهم (ع) الطاعة بتوفيق الله والمعصية بخذلان الله فالعبيد في كل من الطاعة والعصيان مختارون الطاعة من توفيق الله وتوجيهه الاسباب والمعصية بعدم منعه عنها وهو الخذلان مع قدرته تعالى شأنه بالمنع .

فظهر من هذه البيانات معنى قولهم الأمر بين الأمرين ولا جبر ولا تفويض فان معنى الجبر هو اغرائه العبد الى الفعل عبادة كان او معصية وهذا لا يصدر من مخلوق عاقل فضلا عن خالق العقلاء ومعنى التفويض ارجاع الامر الى العبد وانتزاعه عن الفعل تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

روى عن الرضا (ع) القائل بالجبر كافر والقائل بالتفويض شرك وقال مولانا الصادق (ع) قال ان الناس في القدر على ثلاثة اوجه رجل زعم ان الله تعالى اجبر الناس على المعاصى فهذا قد اظلم الله في حكمه فهو كافر ورجل يزعم ان الامر مفوض اليهم فهذا قد او من الله في سلطانه فهو كافر ورجل يزعم ان الله كلف العباد ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا يطيقون واذا احسن حمد الله واذا اساء استغفر الله فهذا مسلم بالغ وقال الرضا (ع) في رواية رواها الصدوق في التوحيد من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر.

و يظهر من هذه الرواية حال المشبهة فانهم يثبتون له تعالى شأنه صفات المخلوقين ويشبهونه بالبلور والسبيكة وهم الذين يقولون ان الله تعالى في جهة الفوق يمكن ان يرى كما ترى الاجسام.

ومع هذه العقيدة الفاسدة يلزمه تعالى ما يلزم الجسم من الحدوث والتركيب والافتقار تعالى شأنه عما يقول الكافرون الظالمون واما المجسمة فهم فرقة من المشبهة ولا- ينبغي لاحد الارتباب في كفر هؤلاء وما ينسب الى هشام بن الحكم من التجسم افتراء وبهتان وشانه اجل من هذه الخرافات وما يحكى من تصحيح قوله بانه قائل بانه جسم لا كالأجسام غلط واضح لا يرضى له احد من المسلمين و ما قيل بانه في مقابل القول بانه شيء لا كالأشياء اغلوطة اخرى المفرق الواضح بين القولين.

قال امير المؤمنين (ع) في اول خطبة من خطب نهج البلاغة اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه فشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصف الله سبحانه فغد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاء ومن جزاء فقد جهله و من جهله فقد اشار اليه ومن اشار اليه فقد حده ومن حده فقد عده و من قال فيم فقد ضمنه ومن قال على (م) فقد اخلى منه كائن لا عن حدث موجود لاعن عدم مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة لاعن فاعل لا بمعنى الحركات والآلة بصير اذ لا منظور اليه من خلقه متوحد اذ لا مسكن ليستانس به ولا يستوحش لفقده .

وقال قبل هذا ليس بصفته حد محدود ولا بعث موجود ولا وقت معدود ولا اجل محدود فتفكر في هذه الكلمات الباهرات تعلم ان ما ينسب اليه هؤلاء الكفرة من التشبيه والتجسم والجبر والتفويض من صفات الاله الذي في اوها مهم ولا يليق بواجب الوجود الخارج من سلسلة الممكنات الذى ان وصفته قرنته وان قرنته ثنيته وان ثنيته جزيته و ان جزيته جهلته و ان جهلته اشرت اليه و ان اشرت اليه فقد حددته ومن حددته فقد عدده فكيف يلتئم هذه البيانات الشافية مع نسبة التجسم اليه ام كيف يمكن تشبيهه بشيء من الممكنات اى ممكن كان عقلا كان او نفسا وكيف يرضى المسلم العارف بمفادات كلامه (ع) ان يسمع من احد انه تعالى شأنه في جهة الفوق وهو يقول ومن قال (ميم) فقد ضمنه ومن قال على (م) فقد اخلى منه

وكيف يمكن التوفيق بين هذه البيانات مع نسبة الجبر اليه ولا ينسب من له ادنى مسكة الى مخلوق من العقلا او التفويض الذى يستلزم الاهانة لسلطانه عز وجل

و اذا تامل المنامل بما يقول هؤلاء الكفرة لا يقنع بقولهم لا اله الا الله محمداً رسول الله صلى الله عليه وسلم في عددهم في عداد المسلمين لان معنى الله في شهادة من يعتقد بجواز انتسابه تعالى الى هذه الأوصاف هو غير واجب الوجود الصانع للموجودات الذي ليس لصفته حد محدود الى اخره.

بل هذان الكلامان يدلان على اسلام القائل بهما اذ اعتقد ما قال مولانا الصادق(ع) لم يزل الله ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور ولما احدث الاشياء وقع العلم على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور واعتقد ان كلما ميز الناس باوهمهم فى ادق معانيه فهو مخلوق مثلهم مردود اليهم كما قال به مولانا الصادق (ع) ومنافات هذه الاعتقادات الفاسدة مع الاسلام لا يشك فيها من له ادنى درية ومسكة

واما الخوارج فكفرهم من الواضحات لا يحتاج الى البيان فإى كافر اشد كفراً ممن يحارب امير المؤمنين وسيد الوصيين ويرى ان قتله (ع) مما يتقرب به الى الله تعالى فكيف يمكن نسبة الاسلام اليهم بصرف اظهارهم الشهاداتين وهم يقاتلون نفس النبي (ص) بشهادة نص القرآن الكريم ومن نزل فى حقه انما وليكم الله ورسوله الاية ومن يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله ومن ضربته يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين ومن امر الله تعالى رسوله بتبليغ رسالته بنصبه علماً للخلافة لقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك الاية.

و من نزل فى شأنه و شأن اهلبيته سورة هل اتى و من قال النبي (ص) فى موارد عديدة على منى وانا من على ومن قال فى حقه النبي (ص) على منى بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدى ام كيف يشك احد فى كفر من يقاتل من قال فى حقه رسول رب العالمين من كنت مولاه فهذا على مولاه بعد سؤاله (ص) عن

الاصحاب الست اولى بكم من انفسكم و جواب اصحابه بلى فهل يرتاب احد في ان قنال على (ع) هو قتال الرسول (ص) الذي قتاله هو قتال مع الله عز وجل وما اشتهر من ان الاقرار بالشهادتين مما يتحقق به الاسلام لا يشمل من يحارب رسول الله ومن بمنزلته سيما من قام الاسلام بسيفه.

ولذا قال النبي (ص) في وصفهم انهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرامي و ورد عن أبي جعفر (ع) انه قال ان الخارجى مشرك كما عن الفضل دخل على ابي جعفر رجل محصور عظيم البطن فجلس معه على سريره فحياه ورحب به فلما قام قال هذا من الخوارج كما هو قال قلت مشرك فقال مشرك والله مشرك.

وفي الزيارة الجامعة ومن حاربكم مشرك والأنصاف ان كفر هؤلاء الكفرة ليس بمثابة من الوضوح يمكن انكاره بل لا ينبغي الاستدلال في اثباته بل من البديهيات التي لا تخفى على من له انس باحكام الاسلام.

فلا فرق بين الخوارج وبين معاوية واصحابه ويزيد واصحابه الذين لا يشك احد في كفرهم لانهم مشتركون في محاربتهم اوصياء الرسول و قتالهم خلفاء الله و لذا قال مولانا ابو عبد الله الحسين (ع) في جواب معاوية لعنة الله حين قال له يا ابا عبد الله هل بلغك ما صنعنا بحجر بن عدى و اصحابه و اشياءه و شيعة ابيك قال عليه الصلوة والسلام و ما صنعت بهم قال لعنة الله عليه قتلناهم و كفناهم و صلينا عليهم فضحك (ع) ثم قال خصمك القوم يا معاوية لكننا لو قتلنا شيعةك ما كفناهم ولا صلينا عليهم ولا قبرناهم (الحديث).

و معنى قوله (ع) ان كفر حجر بن عدى و اشياعه و الصلوة عليهم يكشف عن اسلامهم فانت قتلت طائفة من المسلمين ولكننا لو قتلنا شيعةك ما كفناهم ولا صلينا عليهم لانهم كفار لكونهم شيعةك.

والحاصل ان المارقين كالناكثين وهما كالقاسطين فهم في حكم واحد فكلهم كفره بالله و برسوله و بخلفاء الله.

ولا يعتنى باقوالهم بعد ما عرفت عقائدهم ولو لم يكن شيعة معوية كفاراً لما قال الامام عليه صلوات الله الملك العلام ما كفناهم ولا صلينا عليهم ولا قبر  
ناهم والروايات الدالة على كفر من انكر علميا في غاية الكثرة ولاضير في نقل ما احطنا به.

(منها) ما عن المحاسن يسنده الى النبي (ص) انه قال لحذيفة يا حذيفة ان حجة الله بعدى عليك على بن ابي طالب (ع) الكفر به كفر بالله و الشرك به شرك  
بالله والشك فيه شك في الله والاحاد فيه الحاد في الله والانكاز له انكار الله والايمان به ايمن بالله لانه اخو رسول الله و وصيه و امام امته و مولا هم وهو  
حبل الله المتين وعروة الوثقى لا انفصام لها (الحديث) .

وفي الكافي بسنده الى الباقر (ع) قال ان الله تعالى نصب علياً علماً بينه و بين خلقه فمن عرفه كان مؤمناً ومن انكره كان كافراً ومن جهله كان ضالاً .

وعن الصادق (ع) من عرفنا كان مؤمناً ومن انكرنا كان كافراً .

منها رواية ابي حمزة قال سمعت ابا جعفر (ع) يقول ان عليا باب فتحه الله من دخله كان مؤمناً ومن خرج منه كان كافراً .

منها رواية ابي بصير عن ابي عبدالله (ع) قال قال رسول الله (ص) طاعة علي ذل ومعصيته كفر بالله قيل يا رسول الله (ص) كيف كان طاعة علي (ع) ذلاً  
ومعصيته كفراً قال (ع) على يحملكم على الحق فان اطعتموه ذلتم وان عصيتموه كفرتم بالله عز وجل .

ومنها رواية فضيل بن يسار قال سمعت ابا جعفر (ع) يقول ان الله نصب علياً علماً الله بين خلقه فمن عرفه كان مؤمناً و من انكره كان كافراً و من جهله كان  
ضالاً و من نصب معه شيئاً كان شركاً و من جاء بولايته دخل الجنة و من جاء بعداوته دخل النار .

منها رواية ابراهيم بن بكر عن ابي ابراهيم (ع) ان عليا باب من ابواب الجنة فمن دخل بابه كان مؤمناً و من خرج منه كان كافراً و من لم يدخل فيه ولم يخرج منه  
كان في طبقة الذين الله فيهم المشية .

و منها رواية فضيل قال دخلت على ابي جعفر (ع) وعنده رجل فلما قعدت قام الرجل فخرج فقال لى يا فضيل ما هذا عندك قلت وما هو قال حرورى قلت كافر قال اى والله مشرك والحرورية طائفة من الخوارج تسكن قرية تسمى حروراء.

(منها) رواية ابي مسروق قال سنلنى ابو عبدالله عن اهل البصرة فقال لى ما هم قلت مرجئة وقدرية وحرورية فقال لعن الله تلك الممل الكافرة المشركة التي لا تعتمد الله على شيء .

و منها رواية زرارة عن ابي جعفر (ع) قال ذكر عنده سالم بن ابي حفصة و اصحابه فقال انهم ينكرون ان يكون من حارب عليا (ع) المشركين فقال ابو جعفر (ع) فانهم يزعمون انهم كفار ثم قال لى ان الكفر اقدم من الشرك ثم ذكر كفر ابليس حين قال له اسجد فابى أن يسجد وقال الكفر اقدم من الشرك فمن اجترأ على الله فابى الطاعة و اقام على الكبائر فهو كافر يعنى مستخف كافر و ما تركناه اكثر مما ذكرناه.

قال شيخنا الانصاري قدس سره بعد ذكره جملة من الاخبار الى غير ذلك مما لا يطيق مثلى الاحاطة بعشر معشاره بل ولا قطرة من بحاره (انتهى) وفيما ذكر كفاية لاثبات ما نحن بصدده.

والناظر في هذه الاخبار بعين البصيرة لا يتوهم تقييدها بقيد من القيود او شرط من الشروط.

فقوله صلى الله عليه وسلم الكفر به كفر بالله الى قوله (ص) و الانكار له انكار الله والايمان به ايمان بالله يهديك الى ان انكار على موجب لكفر المنكر على الاطلاق من دون قيد ولو كان له قيد لبينه لاسن المقام مقام البيان وليس من موارد الاهمال و تعليه صلى الله عليه و آله بقوله لانه اخو رسول الله اشعار بالتسوية بين الرسول و بين الوصى لان الاخوة هنا بمعنى التساوى وهو عبارة عن كونه (ع) منه بمنزلة هارون من موسى وقوله (ص) و هو جبل الله المتين في هذا المقام اشارة بل الا تصريح بان انكار على (ع) موجب الانقطاع المنكر عن الله تعالى شأنه الذي هو عين الكفر لانه انكر الحبل الموجب لاتصاله الى الله تعالى وترى في بقية الاخبار حمل



الكافر والمشرك على المنكر من دون تقييد ب قيد و انظر في رواية ابي مسروق كيف يعد الامام الله المرجئة والقدرية والحرورية من الملل الكافر المشركة التي لا تعبد الله على شيء و يقول (ع) في رواية ابي بصير وان عصيتموه كفرتم بالله عز وجل.

بل مقتضى التدبر في حالات هؤلاء الكفرة ومقالاتهم لعنهم الله انهم ما كانوا عارفين بحق امير المؤمنين عليه صلوات المصلين قبل التحكيم ووقوع هذه المناقشات لان من صفاته العصمة المانعة عن ارتكاب المعصوم ما هو ممنوع في الشرع فالحق يعرف به لان المعصوم لا يرضى بالباطل فاقدامه التحكيم يكشف عن حقانيته وحيث ان هذه الطائفة لم يعرفوا امامهم بانه معصوم لا يتطرق في افعاله الباطل انكروا ما رضى به و حاربوه لعنهم الله تعالى .

ومما يزيد على كفرهم انه صلوات الله عليه احتج عليهم بفعل الرسول (ص) وتحكيمه سعد بن معاذ والرضا بحكمه في اقدامه مع بني قريظة والرضا بما قالوا كفار قريش في الحديبية من محو الرسالة عن الكتاب وتغيير التسمية عن ما كتب كفاراً بما قالوا فان عدم تأثير الاحتجاج بفعل رسول الله (ص) ان يكشف عن كونهم قبل هذه الحادثة ولذا رجع بعض من طغى ممن اشتبه عليه الامر الى امير المؤمنين وتابوا عن عصيانهم وبقى في طغيانهم بعض آخر فكفر من بقى بحال الطغيان لا ينبغي خفائه على احد من المسلمين الواقفين بحقيقة الامر .

فظهر من اعمالهم انهم لم يكونوا من المسلمين وان مخالفتهم مع امير المؤمنين عليه صلوات الله الملك الحق المبين نشئت من كفرهم المكنون و نفاقهم المخفى وكانهم كانوا مترصدين ل اظهار الكفر والعناد المخفى المستور في قلوبهم فاقدامهم على المخالفة و المحاربة كان للعناد و العصبية لا لاجل شبهة حاصلة مع ان هذا الاقدام موجب لكفر المقدم ولو كان المشبهة لما عرفت من دلالة الاخبار من النبي (ص) واوصيائه (ع) على كفرهم على الاطلاق فترى شدة عنادهم وتعصبهم بحيث لم يؤثر فيهم الاحتجاج بفعل النبي (ص) وذهاب بعض الاعلام الى ان المراد بهذا

الكفر المقابل للايمان الذى هو اخص من الاسلام مما لا يليق بالاصغاء ضرورة ان انكارهم بما احتج الامير به بفعل الرسول (ص) وعدم ارتداعهم عما عليه مستلزم

لانكار الرسول (ص) الموجب للخروج عن الاسلام الذى هو اعم .

وكان من ذهب الى ما ذهب اغتر من عباداتهم من القيام والصيام ولم يتفطن ان العبادة مع قتال امير المؤمنين لا اثر لها ولا تخرجهم من الكفر الى الاسلام.

ولو فرض فرض بان اظهار هذه الطائفة ما اظهروا لاجل خطائهم واشتباهم بحيث يروا انفسهم من المهتدين ولو وقفوا على خطائهم لرجعوا و تابوا كما تاب جملة منهم ( قيل له ان هذا لفرض يحذو حذو فرض المحال الذي لا يمكن وقوعه و مع ذلك لا يخرجون عن الكفر لان من اعتقد وجوب قتل امير المؤمنين عليه صلوات المصلين يستحيل ان يبقى على اسلامه ولو لم يعتقد واظهر الاعتقاد فهو كمن حارب الله ورسوله مع العلم برسالته فكل من وقف على حالهم واعمالهم يجب عليه تكفيره وقتله وان كانوا مخطئين مشتبهين.

فالحاصل ان وظيفة من اطلع على حالهم معاملة الكفار عهم من دون ان يفرق بين المتعمد والمخطىء .

واما الغلاة فكفرهم ليس مما ينبغى الشك فيه فان اثبات الالهية لاحد من المخلوقين كائناً كان عبارة أخرى عن الجحد و الانكار سواء التفت الى هذا الاستلزام ام لا ممن قال بالهوية مولانا امير المؤمنين صلوات الله عليه او عيسى (ع) او غيرهما من احاد الخلق معصوما كان او لا انكر الالهية راسا فلا فرق بينه وبين الدهرية المنكرين لالهية الاله القائلين بقولهم ما يهلكنا الا الدهر .

وان كان معتقدا بوجوب واجب الوجود و الوهيته ايضا فهو يحذو حذو من يقول بتعدد الاله كالثنوية لعنهم الله تعالى وان كان نسبة الالهية الى احد للاعتقاد بان الله تعالى اتحد به لحلولة فيه فكفره يستند الى انكار الواجب لاستحالة حلول واجب الوجود في ممكن الوجود لاستلزامه ما يمنع من وجوبه و لقد سمعت من خطبة امير المؤمنين عليه صلوات المصلين قوله و من قال (فيم) فقد ضمنه و من قال

(م) فقد اخلى منه وقوله (ع) مع كل شيء لا بمقارنة فمعنى كونه تعالى مع شيء احاطته بكل شيء علماً وكونه تعالى أقرب من جبل الوريد معناه عدم خفاء امر احد عليه فلا يتحد الواجب تعالى شأنه مع احد من المخلوقين فان الاتحاد يقتضى امكانه وهو معنى فقد واجب الوجود او وجوب من حل فيه وهو يستلزم تعدد الواجب تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

وعلى كل فرض يكون الغالى كافراً بالذات لاستلزام الغلوفى واجب الوجود على كل فرض من الفروض.

واما نفى السهو عن النبي (ص) فهو ليس من مصاديق الغلوبل هو من اللطاف وستان الالهية التي مقربة للعباد الى تصديق النبي (ص) و شدة الاطمينان بصدقه الذي والدور هو من اكمل الطاعات وافضل القربات ضرورة ان الاعتقاد بوجود هذه الخاصية في المخبر يسهل التصديق بمقالاته ويشدد الاطمينان بتطابقها للمواقع ومع تطرق السهو اليه يحصل الفتور فى الاطمينان وان كان السهو في غير تبليغاته ورسالاته فايداع المرسل للمرسل هذه الخاصية فيهم يكشف عن شدة اعتنائه بما يامرهم بتبليغه من الاحكام على ان وقوع السهو من الرسول (ص) سيما في عبادة من العبادات كالصلاة مثلا يوجب شماتة المعاندين من الكافرين والمشركين والمنافقين ويكون سبباً تغليظهم على المؤمنين امر دينهم والقاء الشبهة في قلوبهم وصددهم عن سبيل الاسلام والايمان بل يجب امانة الدين : هذه الخاصية في الأوصياء والخلفاء الذين هم

وفى عهدتهم حفظ الاسلام والايمان لان مع فقدوها يصعب عليهم الخروج عن العهدة فالقول بعصمتهم سلام الله عليهم يستلزم نفى السهو عنهم ففى الزيارة الجامعة عصمكم الله من الزلل.

و من مصاديق الغلونسبة الربوبية الى احد من الائمة و النبي لانها من خواص الالهية وليس لاحد ان يتخذ ربا سوى رب العالمين فانظر الى قوله تعالى في سورة آل عمران قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله فان تولوا فقولوا

اشهدوا بانا مسلمون تعرف ان اخذ بعض بعضا اربابا من دون الله في حكم الشرك وعبادة غير الله و ان الاخذ ليس من المسلمين وهذا المعنى هو كلمة بين المسلمين والعيسويين فاتخاذ الرب سوى الله خروج عن الاسلام فلذا قال الله تبارك و تعالى فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون لعدم اتخاذ احد منا ربا فهذا الكلام اشارة بان من تول فهو كافر .

ومن هنا ظهر كفر المخمسة وهم فرقة من الغلاة يقولون ان سلمان و اباذر و المقداد و عمار و عمر و بن امية الضميرى هم الموكلون بمصالح العالم من قبل الرب والرب عندهم على (ع).

وكذلك النصيرية وهم فرقة اخرى من الغلاة اصحاب محمد بن نصير الفهرى يقولون بربوبية على بن محمد العسكري الهادى على ما قيل والمشهود في هذه الازمنة من النصيرى من يقول بربوبية امير المؤمنين (ع).

وكيف كان فكفر من قال بربوبية غير رب العالمين لا اشكال فيه سواء كان الغير من الانبياء والمرسلين ا ومن الائمة المعصومين سلام الله عليهم اجمعين ومن الغلاة البزيعية وهم اصحاب بزيع الحائك اقروا بنبوته وزعموا ان الائمة كلهم انبياء وزعموا انهم لا يموتون ولكن يرفعون وزعم بزيع انه صعد الى السماء وان الله مسح على راسه و مسح فى فيه وان الحكمة ثبتت في صدره وفى التعليقة البزيعية فرقة من الخطابية يقولون الامام بعد ابى الخطاب بزيع و كان ابوالخطاب يزعم ان الائمة انبياء ثم آلهة والهة نور من النبوة ونور من الامامة ولا يخلوا العالم من هذه الانوار وان الصادق هو الله وليس هو المحسوس الذى يرونه بل انه لما نزل الى العالم لیس هذه الصورة الانسانية لثلا ينفر منه ثم تمادى الكفر به الى ان قال انه الله انفصل عن الصادق وحل فيه وانه اكمل الله تعالى من ذلك علوا كبيرا .

وهذه المقالات الفاسدة والعقائد الكاسدة الباطلة تخرج قائلها ومعتقدها عن الاسلام لاستلزامها الجحد بالله تعالى وكان القائلين بها خرجوا عن الانسانية فضلا عن الاسلام فهؤلاء اضل من البهائم بل من الحشار والديدان واما التوسل الى النبي

(ص) والأئمة المعصومين (ع) ليس من مصاديق الغلوان المتوسل لا يرى استقلالهم (ع) في انجاح حوائجهم وقضاء ما مولهم بل يعتقد انهم (ع) يستدعون من الله تعالى شأنه قضاء حاجاتهم ولقربهم (ع) عند الله تعالى لا يرد ما يستدعون ويقضى حوائج السائلين المتوسلين .

والحاصل ان التجاوز عن الحد في الدين و اعطاء احد من الانبياء و الأئمة مقاما فوق مقامهم مما يخرج المتجاوز عن الاسلام لان التجاوز ليس من الاسلام في المجمع قوله تعالى لا تغلوا في دينكم اى لا تجاوزوا الحد بان ترفعو عيسى الى ان تدعوه الالهية (يق) غلا في الدين غلوا من باب قعد تصيب و تشدد حتى تجاوز الحد والمقدار (انتهى) فاعطاء احد من المخلوقين ما هو خاص لله تشريكه مع الله في ذلك الأمران لم يخصه بذلك وان خصه به فهو ممن يجحد الهية الاله او خالقيته اور ازقيته ولذا ورد في الاخبار عن الأئمة الاطهار نزلونا عن الربوبية مع انهم وصلوا في القرب مقاما ما وصل احد غيرهم.

و اما النواصب فقد يعرف حالهم في الكفر و الاسلام من تعريف الناصب فان كان معنى الناصب هو عدو امير المؤمنين لا ينفك عن عداوة سيد المرسلين عليهما صلوات الله و عداوتهما لا ينفك عن عداوة اله العالمين لان حب على (ع) الله ورسوله

حب الله وحب الله والرسول اياه مما ثبت في الاسلام عند العامة والخاصة ولا يجتمع حب ورسوله و عداوة امير المؤمنين في قلب واحد فعدو على عدو الله ورسوله وهو اظهر مصاديق الكافر و عداوته اظهر مصاديق الكفر ويظهر بالتامل وعن القاموس النواصب والناصبه و اهل النصب المتدينون ببغض على (ع) لانهم نصبوا له اى عادوه وعن الصحاح النصب العداوة وعن المعبر في باب الاسناد انهم الذين يقدحون في على (ع) وعن السعيد انه من نصب العداوة لاهل البيت وتظاهر بغضهم وعن التذكرة انه الذى يتظاهر بعداوة اهل البيت (ع) والمنقول عن شرح المقداد ان الناصب يطلق على خمسة اوجه (الاول) القادح في على (ع) (الثاني) من ينسب الى احدهم (ع) ما يسقط العدالة (الثالث) من ينكر فضلهم (ع) لو سمعها (الرابع)

من يعتقد فضيلة غير علي (ع) (الخامس) من انكر النص على علي عليه السلام بعد سماعه.

وهذه الوجوه متقاربة لا يخلوا واحد منها عن العداوة لاهل بيت النبوة مع فرق بين آحادها شدة وضعفاً فان القدح في من نفسه نفس النبي (ص) ينشأ من العداوة لامحالة كما ان نسبة ما يسقط العدالة عن احدهم (ع) مع كونهم معصومين لا يمكن من غير العدو وكذا انكار فضلهم فلولا العداوة كيف يتصور انكار فضل من هو افضل من جميع الامم و اعتقاده فضل غير علي (ع) يستحيل ممن عرفه (ع) وعرف غيره فالمعتقد بفضيلة غير علي لا يخلوا من شخصين اما غير عارف له (ع) واما عدو له وحيث ان عدم معرفته (ع) بعد الانتحال للاسلام مما يستحيل عادة فيكون ذلك المعتقد الاعداء مع ان تفضيل احد على غيره كائنا من كان لا يتصور مع الجاهل بحال الغير فينحصر معتقد فضيلة غير علي (ع) عام في اعدائه.

و من انكر النص على علي العلا بعد سماعه كيف يمكن سلب العداوة عنه بل شدة العداوة لان بعض من هو من اعدائه لا ينكر النص عليه وبالجملة فكل من هذه الوجوه مستلزم بعداوة اهل البيت .

و يظهر من رواية محمد بن علي بن عيسى ان تقديم غير علي (ع) عليه يكفي في نصب من يقدم قال كتبت اليه والمقصود من الكناية هو الهادي (ع) اسئله عن الناصب هل احتاج في امتحانه الى اكثر من تقديمه الجبب والطاغوت واعتقاده با ما متهما فرجع الجواب من كان على هذا فهو الناصب ووجه هذا الجواب هو ان تقديم الجبب والطاغوت و الاعتقاد باماتهما مع نصب النبي (ص) علياً (ع) علماً للخلافة والامامة لانصافه (ع) بالاوصاف التي يجب اتصاف الامام بها و عدم وجود تلك الاوصاف فيهما لا يمكن من المسلم المعترف بالرسالة فان مقتضى اسلامه قبول من عين الرسول (ص) فعدم تأثير المقتضى لا بد ان يمنع عنه مانع وليس الاعداوته لمن نصب الرسول التي لا تنفك عن عداوة الرسول (ص) المستلزمة لعداوة الله عز وجل فلا مانع يمنعنا عن نسبة النصب الى القائلين باماتهما وتقديمهم اياهما عليه

صلوات الله عليه الا أن يكون القائل من المستضعفين الذين يهتدون الى شيء ولا يميزون بين الحق والباطل .

فبعد ما ثبت النصب لاحد ثبت كفره وفي رواية فضيل بن يسار تصريح بكفر الناصب قال سئلت ابا جعفر (ع) عن المرثة العارفة هل ازوجها الناصب قال (ع) لا لان الناصب كافر وروى هذا الراوى عن ابي عبد الله (ع) قال ذكر النصاب فقال لا تناكحهم ولا تاكل ذبيحتهم ولا تسكن معهم .

واما ما ورد من ان الناصب ليس من نصب لنا اهل البيت لعدم وجود من يقول انا ابغض محمداً وآل محمد بل الناصب من نصب لكم وهو يعلم انكم تتولوننا وانكم من شيعتنا كما في رواية عبد الله بن سنان ومعلی بن خنيس فلا ينافي ما قدمناه من كفر الناصب بل يؤيده لان النصب لشيعه اهل البيت لتشيعهم عين النصب لهم (ع) وعدم وجود من يقول انا ابغض عمداً وآل محمد لاجل اخفائهم بغضائهم بالنسبة الى محمد وآل محمد (ع) فهذا لتعليم من الامام (ع) الله شيعته معرفة الناصب وان نصب الناصب لشيعه آل الرسول يكفى في كونهم من النواصب لان اخفاء عداوتهم للرسول وآله نفاق منهم لا انهم من محبيهم صلى الله عليهم .

فالحاصل ان المستفاد من الاخبار تعميم النصب لكل من انكر فضائلهم وقدم غيرهم عليهم واسقاطهم من العدالة وانكار النص على على الا فان انكار النص عليه (ع) يجرى في جميع الائمة (ع).

والحاصل ان كفر الناصب مما لا اشكال ولا خلاف فيه وان وقع الخلاف في مصاديقه وكفره كفر الطغيان والتمرد مع كفر الجحود يساوق كفر ابليس .

واما المغيرية فهم طائفة من المجسمة لانهم اصحاب المغيرة بن سعيد لعنه الله تعالى قالوا ان الله جسم على صورة رجل من نور على راسه تاج من نور وقلبه منبع الحكمة وقد مر كفر المجسمة .

ثم ان طائفة من المسلمين على زعمهم تسمى بالمفوضة غير المقابل للمجبرة اء لان هذه الطائفة قائلون بان الله خلق محمداً (ص) وفوض اليه امر العالم ثم الى على

بن ابي طالب ثم الى سائر الأئمة فهم الخلاق للدين وما فيها وكفر هؤلاء اشد من كفر المفوضة المقابلة للمجبرة.

واما البيانية القائلون بنبوته بيان الذي تاول قول الله تعالى هذا بيان للناس انه هو ويقول بالتناسخ فلاريب في كفرهم لاستلزام قولهم تكذيب النبي قوله (ع) لا نبي بعدى وقولهم بالنسخ المستلزم لانكار المعاد واستلزام قولهم بنبوته نسخ الشريعة النبوية ان لم يقل بترووجه للاسلام .

واما البترية او التبرية على اختلاف القولين هم الذين دعوا الى ولاية امير المؤمنين (ع) اثم خلطوا بولاية ابي بكر وعمر ويثبتون لهما الامامة ويغضون عثمان وطلحة والزبير وعائشة ويرون الخروج مع بطون ولد على بن ابي طالب (ع) ويثبتون لكل من خرج من ولد على (ع) عند خروجه الامامة ورؤسائهم على ما قيل كثير النوا والحسن بن صالح بن حى وسالم بن ابي حفصة والحكم بن عينية و سلمة بن كهيل وابو المقدم والمغيرة بن سعيد والسليمانية والصلحية متحدون معهم في الاعتقاد.

واما الجارودية فلا- يعتقدون امامتهما ولكن يقولون حيث رضى على (ع) بهما و لم ينازعهما جريا مجرى الأئمة فى وجوب الطاعة وهؤلاء كلهم من الزيدية فالجارودية لا- يصح القول بكفرهم لانهم لا يقولون بفضيلتها على على وقولهم ان عليا (ع) رضى بهما ليس مما يوجب الكفر لا مكان رضائه (ع) رياستهما لمصلحة من المصالح لكن هذا الاعتقاد على خلاف الواقع لانه (ع) لم يرض بامامتهما ولا رياستهما وعدم نزاعه (ع) اياهما انما كان لحفظ الاسلام وصيائته عن الضياع ورجوع الناس الى الجاهلية وعبادة الأوثان وحيث انهم استندوا لوجوب اطاعتهم الى رضاه على (ع) لا ينسب اليهم الكفر لعدم اعتقادهم بامامتهما وفضيلتهما.

واما من اعتقد بامامتهما فهو كافر لاشك في كفره لاستلزام امامتهما تقدمهما

على على (ع) وانكار النص عليه (ع) ومع عدم الانكار يستلزم تكذيب النبي صلى الله عليه واله وسلم والخروج عن ربة الاسلام راسا.



والحاصل ان بعض من يعترف بنص النبي (ص) عليا علما للامامة والرياسة العامة يعتقدون ان المسلمين بعد النبي (ص) راوان امر الخلافة والامامة يتزلزل مع رجوعه الى علي (ع) لتصلية في اجراء احكام الاسلام وكثرة اعدائه (ع) لقتله كثيراً من الناس وعدم فرقه بين آحاد المسلمين في التقسيم وغير ذلك من الاسباب رجعوا الى ابي بكر و علي (ع) رضى بذلك ابقاء للاتفاق بين المسلمين و دفعا لتشتت آرائهم الموجب لوجود الاختلاف بينهم الموجب لارتداد البعض او الكل ولم يكن رجوعهم الى ابي بكر لا نكارهم النص على علي (ع) او كون ابي بكر اليق للخلافة فليس هو وصاحبه امامين واجبي الاطاعة لاصل الامامة بل وجوب اطاعتها لاجل رضا من اليه الأمر وصيانة الاسلام عن الضياع.

وهذه الكلمات بمكان من الوهن والسقوط لا يتفوه له احد ممن فيه عرق الاسلام فهي من الخرافات والمنسوجات التي نسجت لاختفاء الحق وترويج الباطل ولكن القائل بها حيث يعترف بالنص من النبي (ص) على علي وعدم لياقتها للامامة ليس بكافر لعدم ما يوجب كفره وهذا المنسوج ولو كان من الاغلاط لكنه ليس مما يوجب كفر من نسجه بل يكشف عن غاية جهالته وشدة حماقته فكيف يرضى امير المؤمنين عليه صلوات المصلين برجوع الناس الى ابي بكر والامامة خاصة له ولا ولاده المعصومين على انه (ع) يعلم بان ابا بكر وصاحبه جاهلان باحكام الاسلام ظالمان لا ينال عبد الله اليهما وأن الرضا بالرجوع اليهما تضييع للامامة واضلال للمناس فهذه الكلمات لا يليق بالاصغاء اصلا فكل من انكر النص او اعترف وقدم غير علي عليه السلام عليه راد على الله ورسوله خارج عن الاسلام الا ان يكون من المستضعفين الذين لا يعرفون حقيقة الامامة والنص عليها وتقديم من قدم الله وتاخير من اخره.

ولقائل ان يقول ان عدم معرفة المستضعف حقيقة الامامة لا يمنع من كفره يمنع من لان الرد على الله مستلزم للمكفر قطعاً و يترتب عليه احكام الكفر في هذه الشائنة واستضعافه يؤثر في الشائنة الأخرى بالنسبة الى الثواب والعقاب بان ما يكتب به

الثواب ويحترز عن العقاب هو العقل فاذا كان ضعيفاً لا يطلب منه اثر القوى.

ومثل القائلين بامامة ابي بكر القائلون بامامة عباس عم النبي (ص) من لعدم ما يدل على امامته وخلافته فالموجب للمكفر هو انكار خلافة علي (ع) سواء اعتقد وقال بامامة ابي بكر او عباس او غيرهما.

واما القائلون بخلافة امير المؤمنين (ع) و امامته فاختلفوا وتفرقوا فرقا كثيرة والناجي من هذه الفرق هو الاثنى عشرية القائلون بامامة احد عشر اماما من اولاده (ع) وحيوة ثاني عشر هم المهدي الموعود والذي يملا الله به الارض قسطا وعدلا بعد

ما ملئت ظلما وجورا.

وغير هذه الطائفة الناجية كافر لاستلزام انكار احد من الائمة انكار النبي (ص) وتكذيبه ولو كان الانكار للشبهة وعدم الوصول الى الحق لا للعناد والعصبية لا يخرج عن الكفر لما ورد من ان انكار احد من الائمة انكار لجميعهم كما ان انكار احد من الانبياء انكار لجميعهم صلوات الله عليهم اجمعين وكون الانكار لا عن عناد وعصبية بل من شبهة حصلت له يؤثر في النشأة الآخرة لا في الدنيا فان وظيفة المكلف عد منكر امامة الامام من الكافرين خارجاً من المسلمين لكن الرب الرئوف العالم بالاسرار والخفيات اجل شانا من ان يعاقب من لم يكن معاندا و كان مشتبهاً في معتقده بحيث لورفع اشتباهه لرجع الى الحق.

فمن المنحرفين عن الصراط المستقيم الكيسانية القائلون بامامة محمد بن الحنفية بعد مولانا ابي عبدالله الحسين (ع) الزاعمون انه حي في جبل رضوى وهم اصحاب المختار بن ابي عبيدة ولقبه كيسان لقول امير المؤمنين عليه صلوات المصلين وهو طفل ياكيس ياكيس كذا قيل ومنشأ هذا القول رجوعه الى محمد بن الحنفية واستيذانه منه في امر خروجه وقتله القتلة وهذه القضية لا تدل على كون المختار على هذا المذهب لان رجوعه اليه لاجل استيذانه له من سيد الساجدين حيث انه (ع) لم يكن يجلس لمراجعة الناس عموماً وانما كان يرجع اليه الخواص من اصحابه او اقربائه فاقدام المختار بما اقدم كان باذن سيد الساجدين (ع) لا محمد بن الحنفية وانما

هو كان واسطة في الاستيذان لشدة التقية.

وقال (ع) في جواب محمد رضوان الله عليه ياعم لوان عبدا زنجيا تعصب لنا اهل البيت لوجب على الناس موازرتة وقد وليتك هذا الامر فاصنع ما شئت وكان هذا الكلام من الامام (ع) واصل القضية على ما بينه ابن نما ان جماعة من الذين بايعوا مختارا منهم عبدالرحمن بن شريح جئوا الى محمد بن الحنفية فبدء عبدالرحمن بن شريح بحمد الله والثناء عليه وقال اما بعد فانكم اهل بيت خصكم الله بالفضيلة وشرفكم بالنبوة وعظم حقكم على هذا الامة وقد اصبتكم بحسين (ع) مصيبة عمت المسلمين وقد قام المخترار يزعم انه جاء من قبلكم وقد دعانا الى كتاب الله وسنة نبيه و الطلب بدماء اهل البيت عليهم السلام فبايعناه على ذلك فان امرتنا باتباعه اتبعناه وان نهينا اجتبتنا فلما سمع محمد بن الحنفية كلامه وكلام غيره حمد الله واثنى ماء عليه وصلى على النبي (ص).

وقال اما ما ذكرتم مما خصنا الله فإن الفضل الله يؤتبه من يشاء والله ذو الفضل العظيم واما مصيبتنا بالحسين (ع) وذلك في الذكر الحكيم واما الطلب بدمائنا (قال جعفر بن نما فقد رويت عن والدي انه قال لهم قوموا بنا الى امامي وامامكم على بن الحسين (ع) فلما دخل و دخلوا عليه اخبره خبرهم الذي جاءوا لاجله قال على بن الحسين (ع) ياعم الى آخر ما سمعت فترى ان محمد بن الحنفية يعترف بامامة على بن الحسين (ع) فكيف يعتقد المختار بامامته.

ومنهم الزيدية وقد سمعت عقايدهم السخيفة.

ومنهم الناوسية وهم الذين يعتقدون بالامامة الى مولانا جعفر بن محمد الصادق (ع) ويقفون عليه ويعتقدون مهدويته وغيبته وحيوته وظهوره واطهار امره .

ومنهم الاسماعيلية وهم القائلون بالامامة الى مولانا الصادق (ع) وبعده بامامة اسماعيل ابنه.

ومنهم الفطحية وهم الذين يعتقدون بامامة الائمة الاثني عشر مع عبد الله الاطح ابن الامام جعفر بن محمد الصادق (ع) بعد ابيه وقيل اخيه الكاظم (ع).

و منهم الواقفة و هم الذين قالوا بمهدوية موسى بن جعفر (ع) و عدم موته ذهابهم الى الوقف انه كان له (ع) و كلاء و قوام اجتمع عندهم اموال في ايام حبس هارون لعنه الله اياه (ع) و بعد ما قبض (ع) عظمت تلك الاموال في عيونهم و شحت انفسهم في ردها إلى مولانا على بن موسى الرضا الام فانكروا موته لا طمعا في تلك الاموال و حرصاً عليها وكان عند زياد القندي سبعون الف دينار و عند على بن حمزة ثلثون الف دينار.

روى الصدوق عليه الرحمة في العيون عن يونس بن عبدالرحمن رضوان الله عليه قال لما مات ابوالحسن (ع) ليس من قوامه احد الا و عنده المال الكثير وكان ذلك سبب وقهم و جحودهم وقهم و جحودهم لموته (ع) وكان عند زياد القندي سبعون الف دينار و عند على بن حمزة ثلثون الف دينار قال فلما رايت ذلك وتبين لي الحق و عرفت من امر ابى الحسن الرضا (ع) ما عرفت تكلمت ودعوت الناس اليه قال فبعثنا الى وقالوا لى ما يدعوك الى هذا ان كنت تريد المال نحن نغنيك وضمننا لك عشرةة آلاف دينار وقالوا لى كف فاييت وقلت انا روينا عن الصادقين الالام انهم قالوا اذا ظهرت البدع فعلى العالم ان يظهر علمه وان لم يفعل سلب نور الايمان وما كنت لادع الجهاد فى امر الله عز وجل على كل حال فناسباني و اضمر الى العداوة .

و عن احمد بن حماد قال كان احد القوام عثمان بن عيسى الرواسي وكان يكون بمصر وكان عنده مال كثير وست جوارى قال فبعث اليه ابو الحسن الرضا (ع) فيهن وفي المال وقال فكتب اليه ان اباك لم يمت قال فكتب اليه ان ابي قد مات وقد اقتسمنا ميراثه وقد صحت الاخبار بموته واحتج عليه فيه قال وكتب اليه ان لم يكن ابوك قد مات فليس لك من ذلك شيء وان كان قد مات على ما تحكى فلم يامرني بدفع شيء اليك وقد اعتقت الجوارى وتروضهن .

فهذه الفرق يعدون من فرق الشيعة و الفطحية حيث لم ينكروا احداً من الائمة يمكن القول بعدم كفرهم لاحتمال ان يكون اعتقادهم بامامة عبدالله الجهلهم بحقيقة الامر فليس فيهم الجحود والعناد و مع القول به فليسوا مثل ساير الفرق

في الشدة يظهر من رواية احمد بن محمد بن مطهر عن الصادق الا ان من زاد اماماً كم جحد اماماً .

و اما الواقفيه فهم اشد كفرا من جميع الفرق لما عرفت من استناد انكارهم الى محبة الاموال فيمكن عددهم من النواصب لما سمعت من يونس بن عبد الرحمن عليه الرحمة والرضوان ان زياد القندي وعلى بن ابي حمزة ناصباني واضمرا لي العداوة وقولهما له كف عن ترويج ابي الحسن (ع) يدل على عنادهما بالنسبة اليه عليه السلام ورد عثمان بن عيسى ابالحسن الرضا عليه السلام انكار وعناد منه بالنسبة اليه (ع).

واما باقى الفرق فهم كافرون لانكارهم بعض الائمة وقد عرفت سابقا ان انكار احدهم (ع) انكار لجميعهم و انكار هم مساوق لانكار النبي صلى الله عليه وآله فكل من انكر واحدا من الائمة (ع) او جميعهم كافر مع الفرق بين فرق الكفار كافر شدة وضعفاً.

روى يحيى بن ابي القاسم عن مولانا الصادق جعفر بن محمد عن ابيه عن جده عن علي (ع) قال قال رسول الله (ص) الائمة بعدى اثنا عشر اولهم علي بن ابي طالب (ع) وآخرهم القائم (ع) هم خلفائي و اوصيائي و اوليائي و حجج الله على امتي بعدى المقربهم مؤمن والمنكر لهم كافر فترى تصريح الرسول (ص) بكفر من انكر الائمة وليس لاحد ان يقول ان كفر منكر الائمة هو الكفر المقابل للايمان لا الكفر المقابل للاسلام لان كفر منكر الائمة يساوق كفر منكر الرسول وليس كفر منكر الرسول كفرا مقابلا للايمان انظر الى رواية رايها ابو حمزة الثمالي عن مولانا جعفر بن عيد الصادق (ع) عن ابيه عن آبائه (ع) قال قال رسول الله (ص) حدثني جبرئيل (ع) عن رب العزة تعالى شأنه و جل جلاله انه قال من علم انه لا اله الا انا وحدي وان محمداً عبدي ورسولي وان علي بن ابي طالب خليفتي وان الائمة من ولده حججى ادخله الجنة برحمتي وانجيته من النار بعفوى و ابحت له جوارى و اوجبت له كرامتى واتممت عليه نعمتى وجعلته من خاصتي و خالصتى ان ناداني لبيته وان دعانى احبته

وان سنلنى اعطيته وان سكت ابتدائه وان اساء رحمته وان فرمنى دعوته وان رجع الى قبلته وان قرع بابي فتحته له.

و من لم يشهد ان لا اله الا وحدى ولم يشهد ان محمداً عبدي ورسولى او شهد بذلك ولم يشهد ان على بن ابيطالب خليفتي او شهد بذلك ولم يشهد ان الائمة من ولده حججى جحد نعمتى وصغر عظمتى وكفر باياتى وكتبى ان قصدني مجبته وان سنلنى حرمته و ان نادانى لم اسمع ندائه و ان دعانى لم استجب دعائه وان رجاني خيبته وذلك جزائه منى وما انا بظلام المعبيد.

فقام جابر بن عبدالله الانصارى فقال يا رسول الله (ص) ومن الائمة من ولد على بن ابى طالب قال (ع) الحسن - الحسين سيديا شباب اهل الجنة - ثم سيد العابدين في زمانه على بن الحسين (ع) - ثم الباقر محمد بن على وستدرکه يا جابر فاذا ادركته فاقراه منى السلام - ثم الصادق جعفر بن محمد - ثم الكاظم موسى بن جعفر - ثم الرضا على بن موسى - ثم التقى محمد بن على - ثم النقى على بن محمد - ثم الزكى الحسن بن على - ثم ابنه القائم بالحق مهدي امتى الذي يملأ الارض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً هؤلاء يا جابر خلفائى واوصيائى واولادى وعترتي من اطاعهم فقد اطاعنى ومن عصاهم فقد عصاني ومن انكرهم او انكر واحداً منهم فقد انكرني بهم يمسك الله عز وجل السماء ان تقع على الارض الا باذنه وبهم يحفظ الارض ان تميد باهلها.

وهذه الرواية ظاهر الدلالة على ان ابيكار احد من الائمة يساوق انكار الرسول بل انكار رب العزة جل جلاله وقوله تعالى وابحت له جوارى اقوى، شاهدان الجوارى لا يباح لمن لم يعلم الالوهية والنبوة والامامة وقوله جحد نعمتى وصغر عظمتى وكفر باياتى وكتبى صريح في ان من عدم الشهادة على ان الائمة من ولد على بن ابى طالب (ع) كافر وقول الرسول (ص) ومن انكرهم او انكر واحداً منهم فقد انكرنى دليل على ان الائمة لشدة اتصالهم به (ص) منزلون منزلته فانكار واحد منهم انكار للنبي (ص) و ومن الواضحات ان منكر النبي (ص) كافر بالكفر

وروى الصدوق (ره) بإسناده عن علي بن الحسن السائح قال سمعت الحسن بن علي العسكري ال قال حدثني أبي عن ابيه عن جده (ع) قال قال رسول الله (ص) لعلي بن ابيطالب (ع) يا علي لا- يحبك الى مؤمن طابت ولادته ولا يبغضك الا عليه من خبثت ولادته ولا يواليك الا مؤمن ولا يعاديك الا كافر فقام عليه عبدالله بن مسعود فقال يا رسول الله (ص) قد عرفنا علامة خبيث الولادة و الكافر في حيوتك ببغض علي و عداوته فما علامة خبيث الولادة و الكافر بعدك اذا اظهر الاسلام بلسانه واخفى مكنون سريره.

فقال عليه الصلوة والسلام يا بن مسعود علي بن ابيطالب امامكم بعدى و خليفتي عليكم فاذا مضى فابنى الحسن امامكم بعده و خليفتي عليكم فاذا مضى فابنى الحسين امامكم بعده و خليفته عليكم ثم تسعة من ولد الحسين واحد بعد واحد ائمتكم و خلفائي عليكم تاسعهم قائمهم قائم امتي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما مئت جوراً وظلماً لا يحبهم الا من طابت ولادته ولا يبغضهم الا من خبثت ولادته ولا يواليهم الا مؤمن ولا يعاديهم الا كافر و من انكر واحداً منهم فقد انكرني و من انكرني فقد انكر الله عز وجل و من جحد واحداً منهم فقد جحدني و من جحدني فقد جحد الله عز وجل لان طاعتهم طاعتى و طاعتى طاعة الله و معصيتهم معصيتى و معصيتى معصية الله عز وجل يا بن مسعود اياك ان تجد في نفسك حرجاً مما اقضى فتكفر بعزة ربي و ما انا متكلف ولا ناطق عن الهوى فى علي و الائمة من ولده.

ثم قال (ع) و هو رافع يديه الى السماء الهم وال من والى خلفائى وائمة امتى بعدى و عاد من عاداهم و انصر من نصرهم و اخذل من خذلهم ولا تخلوا الارض من قائم منهم بحجتك ظاهراً او خافى مغموراً لنلا يبطل دينك و حجتك و برهانك و بيناتك ثم قال (ع) يا بن مسعود قد جمعت لكم في مقامي هذا ما ان فارقتموه هلكتم وان تمسكتم به نجوتم والسلام على من اتبع الهدى (انتهى الحديث) .

والناظر فى هذه الرواية بعين التحقيق يتيقن بعدم الفرق بين احد من

الائمة و بين النبي صلوات الله عليهم اجمعين فالجاحد باحدهم (ع) جاحد بالنبي (ص) و منكر احدهم منكر النبي (ص) و اذا تأملت في قوله (ع) يا بن مسعود اياك ان تجد في نفسك حرجا (الخ) لا تتامل بكفر من جحد واحداً من الائمة بل يظهر من قوله (ع) ان من يرى في نفسه حرجا اى شكاً وريباً فهو كافر برب العزة جل جلاله و من قوله (ع) ما انا متكلف (الخ) التاكيد في هذا الامر وان ما يقول في حقهم ليس من المبالغات لانه الا الله لا ينطق عن الهوى بل اظهار عن متن الواقع قوله و من انكر واحدا منهم فقد انكرني (الخ) صريح في ان منكر واحد من الائمة من الكفرة لان انكاره انكار الله و منكر الاله خارج عن الاسلام و قول عبدالله بن مسعود في سؤاله فما علامة خبيث الولادة والكافر بعدك اذا اظهر الاسلام بلسانه واخفى مكنون سريره و جواب النبي (ص) اياه يدلان على عدم منافات اظهار الاسلام مع الكفر كما يظهر بالتامل.

وروى عبدالله بن ابي يعفور عن مولانا الصادق (ع) قال قال ابو عبد الله الصادق الا من أقر بالائمة من آبائي وولدي (ع) و جحد المهدي من ولدي كان كمن اقر الانبياء لا و جحد ما نبوته (ص) فقلت ياسيدي و من المهدي من ولدك قال (ع) الخامس من ولد السابع يغيب عنكم شخصه ولا يحل لكم تسميته .

وروى ثابت الثمالي عن علي بن الحسين (ع) قال قال علي بن الحسين (ع) ان دين الله عز وجل لا يصاب بالعقول الناقصة و الاراء الباطلة و المقاييس الفاسدة ولا يصاب الا بالتسليم فمن سلم لنا سلم و من اقتدى بناهدى و من كان يعمل بالقياس و الراى هلك و من وجد في نفسه شيئاً مما نقوله او نقضى به حرجا كفر بالذي انزل السبع المثاني و القرآن العظيم وهو لا يعلم و الاخبار في هذا الباب كثيرة و في جملة من الاخبار عن الائمة الابرار ان من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة الجاهلية و من المعلوم ان زمان الجاهلية لم يكن اسلام و ايمان حتى يقال ان المراد من هذه الاخبار كون غير العارف كافرا بالكفر المقابل للايمان لا المقابل للاسلام لكن الظاهر ان كفر غير العارف يظهر اثره بعد الموت على ان عدم المعرفة اعم من الجحد و الانكار



والمخرج عن الاسلام هو الجحد والانكار لاعدم المعرفة ولذا ورد ان من لم يعرف امام زمانه ليس بمؤمن ولكنه مسلم وورد ايضا ان سلمان رضى الله عنه قال يا رسول الله انك قلت من مات وليس له امام مات ميتة جاهلية من هذا الامام يا رسول الله (ص) قال من اوصيائي يا سلمان فمن مات من امتي وليس له امام يعرفه فمات ميتة جاهلية فان جهله وعاداه فهو مشرك وان جهله ولم يعاده ولم يوال له عدوا فهو جاهل وليس بمشرك.

وقال مولانا الصادق (ع) الامام علم فيما بين الله عزوجل و بين خلقه فمن عرفه كان مؤمنا ومن انكره كان كافراً ولم يقل (ع) ومن لم يعرف كان كافراً لان عدم المعرفة اعم من الانكار والجحد .

وروى زرارة عن ابي عبد الله (ع) قال لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا فالموجب للمكفر الجحد والانكار لاعدم المعرفة .

وقد يتحقق الكفر بانكار وجوب الواجبات عليه لاتصاله الى حضرة رب العزة و الفناء فى وجوده فالقائلون بهذا القول ذهبوا الى ان اعناقهم خرجت عن ربة الاسلام اعنى التكليف لوصولهم الى هذه الدرجة وكفرهم ليس بمثابة من الوضوح يمكن الشك فيه و اما القائلون بالسريان و استحالة اليجاد وتمثيلهم الواجب و الممكنات بالبحر والامواج او المداد و الكلمات المرقومة وغير هذه المزخرفات فلا ينبغي البحث عن حالهم فكفرهم اظهر من الشمس وابين من الامس واطهار هذه الطوائف الشهادتين لا يخرجهم عن الكفر لان الشهادتين تكشفان عن الاسلام القائل بهما ما لم يعتقد بهذه الاعتقادات الفاسدة فالشهادتان مقتضيان لاسلام الشاهد وهذه الاعتقادات موانع لتاثر الاقتضاء لعدم قابلية المحل نعم الشهادتان توثران مع ذهاب العقائد الفاسدة.

ومما يوجب الكفر انكار المعاد الجسماني والاكتفاء بالمعاد الروحاني لان المعاد الجسماني مما اجمعوا عليه جميع المليون من الأولين والآخرين فمن انكره كذب جميع الانبياء والمرسلين سيما خاتم النبيين صلوات الله عليهم اجمعين

وانكر القرآن الكريم فهو من ضروريات الشرايع من لدن آدم (ع) إلى الخاتم ويظهر من الآيات الكريمة القرآنية ان المراد بالمعاد الجسماني ان هذا البدن الانساني المحسوس الملموس بمادته واعضائه واجزائه وصورته يعاد في المعاد بحيث اذا رآيته عرفته .

فانظر الى قوله عز وجل ايحسب الانسان ان ان نجتمع نظامه بلى قادرين على ان نسوى بنانه ترى تصريحه عز وجل باعادة المادة فان بنانه اما يراد به رؤس الاصابع او السلابينات بمعنى فقرات الظهر واصرح من هذه الاية في الدلالة قوله عز وجل اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا قال من يحيى العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم فترى وضوح دلالة على ان المراد من المعاد الجسماني عود بدن الانسان مع مادته واعضائه واجزائه فان العظام من المواد ومن اعضاء البدن .

روى العياشي رضوان الله عليه على ما في الصافي عن مولانا الصادق (ع) قال جاء ابي بن خلف فاخذ عظما باليا من حائط ففته ثم قال يا محمد صلى الله عليه وسلم اذا كنا م الله عليه عظاما ورفاتا اتنا لمبعوثون خلقا جديدا فنزلت و في الاحتجاج عن امير المؤمنين عليه صلوات المصلين مثله وعن الصادق الا ان الروح مقيمة في مكانها روح المحسن في ضياء وفسحة وروح المسيئ في ضيق وظلمة والبدن يصير تراباً كما منه خلق وما تقذف به السباع والهوام من اجوافها مما اكلته ومزقته كل ذلك في التراب محفوظ عند من لا يعزب عنه مثقال ذرة في ظلمات الارض ويعلم عدد الاشياء ووزنها وان تراب الروحانيين بمنزلة الذهب في التراب فإذا كان حين البعث مطر النشور فتربو الارض ثم تمخض مخض السقاء فيصير تراب البشر كحصير الذهب من التراب اذا غسل بالماء والزبد من اللبن اذا مخض فيجمع تراب كل قالب الى قالبه فينتقل باذن الله القادر الى حيث الروح فتعود الصور باذن المصور كهيئتها و تلج الروح فيها فاذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئا.

فترى الرواية الساطعة منها انوار العصمة والامامة كيف يبين المعاد الجسماني

لا تغادر شيئاً من البدن الانساني من مادته وصورته وهيئته واعضائه واجزائه وروحه وترى انه (ع) لم يثق لاحد فيه مجالاً للاشكال واجاب عن شبهة الاكل والماكل بان ما ياكله السباع والبهائم لا يصير جزءاً للاكل وان احد من الباحثين من المعاد الجسماني ابي من قدف السباع و الهوام ما في اجوافها واعتقد صيرورة الماكل جزءاً للاكل نبيه بان بعد ما دلت الآيات والروايات على ان المعاد في المعاد هو البدن الانساني المحسوس مع مادته واجزائه واعضائه يجب علينا الاعتقاد بمفاد الايات والروايات والذهاب الى عود ما اكله الاكل جزءاً للماكل لان بعد ما سبق في علم الله القادر من اعادة الانسان بمادته يمنع من صيرورة الماكل جزءاً للاكل بقدرته الكاملة لئتم امر العود لاصرف الآيات والروايات عن ظاهرها وحملها الى ان المراد هو عود بدن الانساني بصورته مستنداً بان هوية كل شيء بصورته واذا حفظ صورته لا يقدح اختلاف المادة والتمثيل بالسرير لان الايات تدل على ان المعاد هو المادة مع الصورة فنزول آية او لم ير الانسان (الى آخرها) جواباً لابي بن خلف حيث فت العظم البالي وقال يا محمد (ص) اذا كنا عظاماً ورفاتاً اعنا لمبعوثون مما لا يبقى لاحد شبهة في ان المراد هو عود جميع الاعضاء والاجزاء من المادة الكائنة في الدنيا فترى الامام (ع) يقول فاذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئاً .

واقوى دلالة من هاتين الايتين قوله عز وجل في سورة بنى اسرائيل انظر كيف ضرب بوالك الامثال فضلوا فلا يستطيعون سبيلاً وقالوا اذا كنا عظاماً ورفاتاً انا لمبعوثون خلقاً جديداً قل كونوا حجارة او حديداً او خلقاً مما يكبر في صدوركم فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة فسينغضون اليك رؤسهم ويقولون متى هو قل عسى ان يكون قريباً .

فامر الله تبارك وتعالى نبيه (ص) ان يقول للمنكرين للمعاد الجسماني ان صيرورة الانسان عظاماً ورفاتاً لا يخرج عن قدرة الله عز وجل الذي فطره من اول الامر بل كونهم حجارة او حديداً لا يوجب استحالة عودهم الى ما كانوا من اول الامر بل لو فرضتم صيرورتكم اشياء يكبر في صدوركم اعادتها الى حال الاولى فان

الاختلاف الذي ترون في الاشياء بالنسبة الى الاعادة فى السهولة والصعوبة انما هو في اعينكم و اما القادر الذي خلق الاشياء من لا شيء فلا فرق عنده عز وجل اعادة الاشياء الى ما كانوا لعدم ما يسلب عنه القدرة .

فاستبعاد هؤلاء الكفار فى اعادة العظام و الرفات نشأ من ضعف عقايدهم و جهلهم بكمال قدرته او ضعف عقولهم في تمييز الممتنعات من الممكنات والايات في هذا المعنى كثيرة من اول القرآن الى اخره كما ان الروايات فوق التواتر فالمنكر للمعاد الجسماني منكر لهذه الآيات راد للروايات بحسب الواقع وكفر منكر آيات القرآن لا يخفى على احد.

وحيث ان احصاء جميع انواع الكفر مما يطول ويصعب نكتفى بذكر الضابط وهو الاستكبار والتمرد والطغيان او الجحود بالله تعالى شانه او النبي صلى الله عليه وسلم والائمة او ما يستلزم جحده و انكاره تعالى او نبيه او خلفائه واما انكار ضرورى من ضروريات الدين فلاستلزامه انكار ما جاء النبي (ص) المستلزم لا نكاره (ص) قال الله عليي امكن عدم الملازمة بين الانكارين في مورد من الموارد ككون المنكر حديث العهد بالاسلام قليل الاطلاع باحكامه الضرورية بحيث لو اطلع على ذلك الضرورى اذعن واسلم فلا يحكم بكفره لانه ليس في مقام الطغيان والجحود.

وحيث ان النجاسة ليست من ذاتيات الكفر فالحكم بنجاسة احد من الكفار يتوقف على دليل يدل عليها سوى كون الموضوع هو الكافر و الدليل ينحصر في الكتاب والسنة لان العقل لا مسرح له فى احكام الدين لان دين الله لا يصاب بالعقول والاجماع فالمحصل منه غير موجود والمنقول منه ليس بينه وبين الواقع ملازمة فمن الكتاب قوله عز من قائل انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام .

والمراد من النجس هو النجاسة المقابلة للطهارة بقريضة قوله عز وجل فلا يقربوا المسجد الحرام و جعل المشركين موضوعاً و النجس محمولاً صريح في اتصافهم بالنجاسة وكون المحمول مصدراً لا ينافي في حمله لشيوع حمل المصدر على الذات للمبالغة وتصدير الكلام بكلمة انما التي هى الحصر مبالغة اخرى و تأكيد

لثبوت هذا المحمول لهذا الموضوع.

وقوله عز من قائل قبل هذه الجملة يا ايها الذين آمنوا دليل آخر على ان المراد بيان احكام الشرع فجعل المؤمنين طرفا للخطاب له ظهور في ان مفاد هذه الجملة يترتب عليه عمل المؤمنين فعليهم منع قرب المشركين المسجد الحرام لنجاستهم فليس المراد من النجس صفة اخرى غير التقابل المطهارة فمفادات هذه الكريمة وكيفيات بيانه عز وجل من المداقاة بمكان ومع تدبر التام لا تبقى شبهة لاحد في كون المراد من الكريمة هو الحكم بنجاسة المشركين وكون المؤمنين مكلفين بمنعهم عن القرب بمسجد الحرام لنجاستهم الموجبة لتلوث المسجد بورودهم فيه والتعبير بالقرب تأكيد في المنع عن الدخول كما هو المقرر في المحاورات وتمهيد للرد على من يمكن ان يقول ان النهي عن الحج لا يستلزم النهي عن الدخول لاستلزام الدخول القرب المنهى عنه.

والحاصل ان دلالة الآية الكريمة على نجاسة المشركين لا ينبغي التامل فيها كما انه لا ينبغي تخصيص حكم النجاسة على بعض المشركين لان جعل الموضوع المشتق اشعار الى عليية مبدء اشتقاقه فكل من له شرك في مرحلة من المراحل شريك في هذا الحكم لتحقق مبدء الاشتقاق فيه من دون فرق بين كون اشراكه في مرحلة الأيجاد كالثنوية والمانوية والايصانية القائلين بالنور والظلمة او اليزدان والاهر من اوفى مرحلة الربوبية كالمخمسة وامثالها اوفى مرحلة العبادة كالعابدين للاوثان والشمس والكواكب والعجل والنيان والنور لصدق المشرك على جميع

هؤلاء الكفرة لعنهم الله تعالى .

فالمجوس يعبدون النيران واليهود يقولون بنبوذة العزير و النصرارى بالوهية عيسى وقوله عز وجل سبحانه وتعالى الله عما يشركون بعد حكايته انهم اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله دليل قاطع على كونهم مشركين وقوله عز وجل انت قلت للناس اتخذونى وامى الهين واضح الدلالة على كون النصرارى مشركين في مرحلة الالوهية وكذا قولهم انه ثالث ثلاثة وكون المراد من المشركين في الاية

ص: 419

المعهودين لا يمنع من اثبات النجاسة على كل مشرك لانه تعالى جعل الموضوع المشرك الذى هوام من جميع المذكورين.

(واما الدهرية) القائلون بقولهم وما يهلكنا الا الدهر فشركهم لاجل نسبة الاهلاك الى الدهر واما المفوضة باحد المعاني بمعنى ارجاع مصالح العالم الى المخلوق فلاخفاء في كونهم مشركين .

(واما القائلون بالسريان) فهم اظهر مصاديق المشركين لانهم يجعلون جميع

الاشياء الهاً .

(واما الواصلية) القائلون بخروج رقابهم عن ربة التكليف بفنائهم في وجوده لاستلزام هذه العقيدة شركتهم في وجوب الوجود لان الفناء في وجود الواجب معناه خروجه عن سلسلة الممكنات لان الممكن المكلف لا يخرج عن ربة التكليف بعد ما كان فيها باى مقام وصل في العبادة فترى سيد المرسلين (ص) يصلى ويصوم الى آخر عمره .

كا

بحسب

واما الخوارج فقد عرفت كونهم مشركين لتنصيب الامام بشركهم ولقد سمعت من أبي جعفر (ع) بعد ما سئل عن شرك الخارجي مشرك والله مشرك فحكمه (ع) بشر كه وتاكيد بالحلف اما ان يكون لاجل كونه مشركا بحسب الواقع كما هو الظاهر او كونه في حكم المشرك فيترتب عليه ما يترتب عليه فهو نجس على كل حال وهذا كقول الامام (ع) الفقاع خمر فانه اما خمر كما هو الظاهر من الحمل او بحكم الخمر فهو نجس على كل حال .

واما النواصب فلا حاجة لنا في الحكم بنجاستهم الى اثبات كونهم مشركين لما ورد في رواية ابن أبي يعفور التصريح بنجاسة الناصب حيث قال الصادق (ع) فيها ان الله تعالى لم يخلق خلقاً انجس من الكلب وان الناصب لنا اهون على الله تعالى من الكلب.

وفي رواية اخرى موثقة عنه (ع) ايضا ان الله تعالى لم يخلق خلقاً انجس من الكلب وان الناصب لنا اهل البيت انجس.

ص: 420

وفي رواية القلانسي بعد ما سئل عن مصافحة الذمي و جوابه امسحها بالتراب (قلت) والناصب (قال) اغسلها.

واستشكل في هذا الحكم ان الظاهر من الاخبار والتواريخ ان كثيراً من اصحاب النبي (ص) والكائنين في زمن الامير(ع) و اصحاب الجمل والصفين و اصحاب معاوية بل كافة اهل الشام واهل الحرمين كانوا في اشد العداوة لاهل البيت (ع) فقد روى ان اهل الشام شر من اهل الروم وان اهل مكة يكفرون بالله جهرة واهل المدينة اخبث منهم سبعين ضعفاً ومع ذلك لم ينقل الاحتراز عنهم بل كانت المخالطة معهم كالمخالطة مع اصحاب الائمة (ع).

ويرتفع الاشكال بان في زمان النبي (ص) و ما كان الاعداء مظهرين لعداوتهم آل الرسول (ص) وبعده (ص) لم يمكن للامير واولاده المعصومين الاحتراز عنهم الم يقرع سمعك ان امير المؤمنين (ع) لم يقدر على عزل شريح القاضى لانه كان منصوباً من جانب الثاني فبعد ما كان الحال كذلك كيف يمكن الاحتراز عنهم والمعاملة معاملة المشركين فاذا كان الامر كما بينه المستشكل من كون اهل الشام شراً من الروم واهل مدينة شراً من اهل مكة واخبث مع كون اهل مكة يكفرون بالله جهرة لا يمكن الاحتراز و ترك المخالطة ضرورة ان الاحتراز من جميع الناس الا القليل منهم الذي غير كاف للمعاشرة خارج عن حيز الامكان فما كان للمؤمنين اجتماع كاف للعشرة يرجع اليه كل مؤمن من كل مكان مع ان الاحتراز و ترك المخالطة في ذلك الزمان كان موجباً للعسر والحرج المنفيين في دين الاسلام على ان الاحتراز منهم كان مخالفاً للمتقية والامام (ع) يقول التقية ديني ودين آبائي بل يظهر من بعض الروايات ان التقية باقية الى زمان ظهور الحجة عليه صلوات الله و يظهر من هذه المقالة ان اظهار هذا الحكم في الزمان الحاضر مما لا يجوز لانه مخالف للتقية بل يستتبع مفاسد لا تحصى.

و اما الكافر الذي كفره بسبب الجحد من دون ان يشرك في مرحلة من المراحل فقد يستدل لنجاسته بعدم القول بالفصل بل القول بعدم الفصل وانت خبير

بان عدم القول بالفصل ليس فيه دلالة على شيء وكذلك القول بعدم الفصل بعدم الملازمة بينهما وبين الواقع.

ولك ان تقول ان المشرك له جهتان جهة وفاق مع الاسلام وجهة خلاف معه والحكم بكفره لاجل الثانية لا الاولى وهو عين الكفر ففي مرحلة اليجاد المشرك قائل بايجاد اليزدان والاهر من والسبب للكفره هو القول بايجاد الاهر من لان هذا القول عبارة أخرى عن اتخاذ الشريك مع الله وهو عين الكفر وكذلك في مرحلة العبادة فان عابد الأوثان لعبادته لها يصير مشركا بالله لاعبا ادته لله فالكفر هو المنشأ للشرك وهو الموجب للنجاسة في المشركين فان جهة الوفاق للاسلام لا يؤثر في النجاسة وليس هذا قياساً حتى يقال ليس من مذهبنا بل الموضوع للنجاسة هو الكفر وجعل الموضوع المشركين لرفع توهم ان جهة الوفاق تمنع عن جهة الخلاف في تأثيرها للنجاسة فليس نجاسة المشرك لاجل اعتقاده ان الله حقيق للعبادة بل يستحيل ان يكون هذا الاعتقاد موجباً للنجاسة بل نجاسة المشرك معلولة من اعتقاد بان الاوثان لايقة للعبادة مقربة للمعابد لها الى الله زلفى.

والحاصل ان كل مشرك كافر بلحاظ اشراكه غير الله تعالى معه في مرحلة من المراحل ونجاسته لهذه العقيدة الخبيثة وهذه العقيدة كفر بالله لاستلزامها الجحود والانكار فاتضح بعون الله تعالى شأنه ان الكافر هو النجس وان المشرك نجاسته لكفره .

( وقد يقال) بان تلك الاية معارضة بقوله تعالى شأنه وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم بتقريب ان حلية طعام الكفار المسلمين تدل على طهارته وطهارته تدل على طهارة الكفار المباشرة اهل الكفر بالطعام مع كونهم غالباً غير منفيين عن الرطوبة (والجواب) ان المراد من الطعام هو الحبوب من العدس والحمص والبر وغيرها روى ابو جعفر بن بابويه (ره) عن هشام بن سالم في الصحيح عن ابي عبد الله (ع) في قول الله عز وجل وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم قال (ع) العدس والحمص وغير ذلك .



وروى الشيخ (ره) في الصحيح عن قتيبة قال سئل رجل ابا عبدالله الا فقال له الرجل اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم الحبوب والبقول.

وفي مجمع البحرين الطعام ما يؤكل وربما خص بالبرالى ان قال قوله تعالى وطعامكم حل لكم قال العدس والحمص وفي خبر آخر وطعام الذين اتوا الكتاب حل لكم قال عنى بطعامهم ههنا الحبوب والفاكهة واطلاق الطعام على غير الحبوب لا يوجب اختصاصه به فلا يعارض هذه الاية تلك لجواز كون المراد من الطعام هنا هو الحبوب مع قطع النظر عن التفاسير كيف وقد عرفت ان المراد منه هنا الحبوب فلا معارضة بين الايتين ولا اشكال في البين.

بل نقل عن (ابن الاثير) نقلا عن الخليل ان الغالب في كلام العرب انه البر خاصة وعن (الصحيح) انه ربما خص اسم الطعام بالبر وعن (المصباح) اذا اطلق اهل الحجاز عنوا به البر خاصة بل يظهر من بعض الكلمات ان اطلاق الطعام على غير البر اطلاق مجازى قال (الاقطع) على ما حكى عنه والاصل في ذلك ان الطعام المطلق اسم للحنطة ودقيقها وعن محمد صاحب ابي حنيفة في باب الوكالة بالبيع وان دفع اليه دراهم وقال اشترى لي طعاماً فاشترى له بها حنطة جاز على الامر وان اشترى بها فاكهة او لحما لم يجز على الامر مع ان احتمال كون المراد منه البر والحبوب الاخر كاف في رفع المعارضة.

ولك ان تقول ان الاية لا تنظر الى نجاسة الطعام وطهارته بل المراد منها حلية الطعام المنسوب الى اهل الكتاب من حيث انه منسوب اليهم لدفع توهم ان نسبة الطعام اليهم موجبة لحرمة واما من حيث الطهارة والنجاسة فلا تنظر الاية اليهما فلا معنى للاستدلال بها للطهارة ضرورة عدم المنافاة بين حلية الطعام من حيث الانتساب اليهم وبين نجاسته بامر آخر اعنى ملاقاته لهم بالرطوبة .

واما قوله تعالى كذلك يجعل الله الرجس على الذين يؤمنون وان تمسك به بعض النجاسة الكفار الا ان المقام لا يساعده لان المراد من الرجس في هذه الاية

هو الشك والاضطراب والضيق والحرع كما ورد بها التفاسير .

واما السنة فمنها موثقة الاعرج عن الصادق الا في سؤر اليهودي والنصراني ابو كل او يشرب قال (ع) لا .

وجوابه (ع) وان احتمل احتمالا ضعيفا كراهة الاكل والشرب ككراهة اكل ور الفارة الا ان ظاهره نجاسة الطائفتين .

ومنها رواية ابن مسلم عن رجل صافح مجوسيا قال يغسل يده ولا يتوضا وهذه

الرواية اظهر من سابقه في النجاسة .

ومنها رواية أبي بصير في مصافحة اليهودي والنصراني قال من وراء الثياب فان صافحك بيده فاعسل يدك و المصافحة في الروايتين محمولة مع رطوبة اليد وهذه الرواية صريحة فينجاسة اليهودي والنصراني .

واصرح مما ذكر رواية على بن جعفر (ع) عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال سئلته عن النصراني يغتسل مع المسلم في الحمام قال اذا علم انه نصراني اغتسل بغير ماء الحمام الا ان يغتسل وحده على الحوض فيغسله ويغتسل .

ومنها رواية ابن ابي يعفور اخبرني عن ماء الحمام يغتسل منه الجنب واليهودي والنصراني والمجوسى فقال ان ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا ومن الواضح ان التطهير يتحقق مع النجاسة واحتمال كون النجاسة من نجاسة بدن الجنب من المنى مما لا يعتنى به لانه خلاف الاصل مع ان الامام لم يفصل بين الجنب وغيره فلو كان الجواب لذلك الاحتمال لقد فصل بينه وبينهم .

وروى على بن جعفر عن اخيه ابي الحسن موسى (ع) وقال سئلته عن مؤكلة المجوسي في قصعة واحدة وارقد معه على فراش واحد واصافحه قال لا فروى هارون بن خارجة قال قلت لا يبعبد الله (ع) اني اخالط المجوس فأكل من طعامهم فقال لا وعن عبدالله بن يحيى الكاهلى قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن قوم مسلمين ياكلون وحضرهم رجل مجوسى ايدعونه الى طعامهم فقال اما انا فلا او اكل المجوسى واكره ان احرم عليكم شيئا تصنعونه في بلادكم دلت الرواية على حرمة مؤكلة

رواية اخرى لعلى بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال سئلته عن فراش اليهودي والنصراني اينام عليه قال لا باس ولا يصلى فى ثيابهما وقال لا ياكل المسلم مع المجوسى فى قصعة واحدة ولا يقعد على فراشه ولا مسجده ولا يصفحه قال و سئلته عن رجل اشترى ثوبا من السوق للبس لا يدري لمن كان هل يصلح الصلوة فيه قال ان اشترى من مسلم فليصل فيه وان اشتراه من نصراني فلا يصلى فيه حتى يغسله .

وصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر الا عن آنية اهل الذمة والمجوس فقال لا تاكلوا في آنيتهم ولا من طعامهم الذى يطبخون ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر وذكر آنية الخمر بعد النهي عن الاكل فى الانية على الاطلاق دليل على ان العلة فى الاجتناب ليس لنجاسة الخمر فقط وفى الروايات الحاصرة لحلية طعام اهل الكتاب فى الحبوب دلالة على المنع من غير الحبوب وليس الا لنجاسته والروايات الدالة على نجاسة اهل الكتاب وغيرهم كثيرة متفرقة فى الابواب ومما نقلناه كفاية لاثبات المرام بل الاية كافية مع فرض فقد الروايات .

وحيث ان فقهاء العامة كانوا على طهارة اهل الكتاب بل بعضهم على طهارة الكلب ومقتضى التقية الموافقة معهم وردت فى اخبارنا جملة من الروايات تدل على طهارة اهل الذمة ولكن الفقيه الماهر لا يخفى عليه ان وجه صدور هذه الروايات هو التقية لا الاخبار عن الواقع وفى صحيحة اسماعيل بن جابر علائم التقية واضحة قال قلت لا بيعبد الله (ع) ما تقول فى طعام اهل الكتاب فقال لا تاكله ثم سكت هنيئة ثم قال لا تاكله ثم سكت هنيئة ثم قال لا تاكله ولا تتركه تقول انه حرام ولكن تتركه تنزهها عنه ان فى آنيتهم الخمر ولحم الخنزير فالناظر فى هذه الرواية لا يشك فى ان جواب الامام بهذه الكيفية لاجل دوران الأمر له بين المحذورين وانه (ع) لا يقدر على بيان الواقع فكلما رويت رواية دالة على الطهارة لا بد ان يحمل على التقية والاخبار الموافقة للعامة العمياً لا تعارض الروايات المخالفة لهم وان كانت

الموافقة اكثر من المخالفة لان الرشد فى خلافهم مع ان الروايات المخالفة موافقة المكتب العزيز و نحن نذكر بعض الروايات الدالة على الطهارة ليطلع الناظر فى هذه الاوراق عليها.

منها رواية زكريا بن ابراهيم قال كنت نصرانيا فاسلمت فقلت لا يعبد الله (ع) ان اهل بيتى على دين النصرانية فاكون معهم فى بيت واحد واكل من آنتهم فقال لى اياكلون لحم الخنزير قلت لا قال لا باس.

ومنها رواية ابراهيم بن ابى محمود قال قلت للرضا(ع) الجارية النصرانية تخدمك و انت تعلم انها نصرانية لا تتوضا ولا تغتسل من جنابة قال لا باس تغسل يديها.

ومنها صحيحة ابن سنان انى اعير الذمى ثوباً و انا اعلم انه يشرب الخمر و ياكل لحم الخنزير ثم يرده على فاغسله قبل ان اصلى فيه فقال ابو عبدالله (ع) صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا باس ان تصلى فيه حتى تستيقن انه نجسه.

وقوله (ع) من اجل ذلك معناه ان لاجل شرب الخمر و اكل لحم الخنزير لا يجب عليك الغسل و يحل لك الصلوة لجريان الاصل و فيه ايهام ان تنجس الثوب لا ينحصر فى شرب الخمر و اكل لحم الخنزير فالمناط عدم يقينك بانه ينجسه فان نجاسة بدنه يمكن ان يسرى الى الثوب لاجل الرطوبة وحيث كان المقام مقام التقية لم يصرح بهذا البيان ولكن اوهمه بقوله من اجل ذلك.

ومنها رواية اخرى لابن ابى محمود عن مولانا ابى الحسن الرضا عليه السلام الخياط والقصار يكون يهوديا او نصرانيا و انت تعلم انه يبول ولا يتوضا ما تقول فى

عمله قال لا باس .

ومنها رواية العيس عن ابيعبد الله (ع) فى مؤاكلة اليهودي والنصراني فقال لا باس اذا كان من طعامك.

و منها صحيحة ابن خنيس لا باس بالصلوة فى الثياب التي يعملها النصارى

ص: 426

والمجوس واليهود وهذه الرواية يمكن ان يكون المراد منها ان عمل هذه الطوائف لا يمنع من حلية الصلوة في الثياب لعدم ذكر للطهارة والنجاسة في المتن .

ومنها رواية ابن مسلم لا تاكلوا في آنتهم ان ياكلون فيها ميتة والدم ولحم الخنزير الى غير ما ذكر من الروايات الدالة على طهارة هؤلاء الكفار.

وقد يتمسك بهذه الروايات والاصل وما دل من الايات على حلية اكل طعام اهل الكتاب على الطهارة .

وانت خبير بان الاصل انقطع بالاية الكريمة والروايات الدالة على النجاسة وهذه الروايات محمولة على التقية لموافقها مع العامة الذين في خلافهم الرشد والاية محمولة على البقول والحبوب لورود التفسير بها و تنصيص اهل اللغة بل الفطن العارف يعلم بالعلم القطعي انه يستحيل صدور رواية واحدة من المعصوم على نجاستهم ما لم يكن الواقع كذلك لان في نجاستهم التصديق في امر المعاشرة فالنجس يمكن ان يحكم بطهارته لمعنى من المعانى ولا يمكن العكس فالدال على النجاسة لاظهار الواقع والدال على الطهارة للتقية.

والمنتقول عن علم الهدى (ره) ان القول بالنجاسة من متفردات الامامية (وح) فحمل اخبار الطهارة على التقية مما لا بد منه ثم ان لفاضل المقداد كلاما في كنزالعرفان ينبغي ذكره (والجواب) عنه.

وهو انه عندي في كلام الاصحاب اشكال تقريره ان الحبوب وغيرها من الجامدات داخله في الطيبات وعطف الخاص على العام نص اهل البلاغة على انه لا يجوز الا لنكتة او فضيلة كعطف جبرئيل وميكائيل على الملائكة فاي نكتة هنا اقتضت الاخراج والعطف على قولكم نعم النكتة متوجهة على قول الخصم وذلك لانه لما ذكر انه حرم ما لم يذكر اسم الله عليه وان اهل الكتاب مشركون وانهم يكفرون اهل الاسلام وانهم من اهل الخبائث امكن ان يقال ان طعامهم مطلقا ليس من الطيبات فناسب اخراجه وعطفه بيانا للرخصة واما على قولكم فان ذلك عزيمة وللرخصة مزبة في بيان الاحكام خصوصا فيما ورد في معرض الامتنان

وهو بهذه الآية وارجو من الله ان يفتح على الجواب عن هذا الاشكال بكرمه ( انتهى كلامه رفع مقامه ) .

والنظر الدقيق مقتض لعكس ما بينه لان كمال البيونة بين المسلمين والكفار و شدة المنافرة بين الطائفتين والمباعدة الاعتقادية والمباينة الدينية بينهما يوهم لزوم الاجتناب عن جميع ما فى ايدى الكفار من الاشياء لانتسابها اليهم بل يوهم وجوب الانقطاع عنهم ولزوم نجاسة تمام ما ينتسب اليهم فوردت الآية الشريفة دفعا بهذه المتوهمات و بيانا ان الجوامد والحيوب من الاطعمة داخلة في الطيبات والانتساب بالكفار لا يخرجها عنها ولولا هذه الآية لم يعلم المسلمون ان الجامدات مع انتسابهم اليهم داخلة تحت الطيبات فالعلم بكونها من الطيبات حصل بهذه الآية الكريمة لا بمطلق الطيبات قال بعض الافاضل فى مقام رفع الاشكال فكانه قيل أحل لكم الطيبات ومنها طعام الذين اوتوا الكتاب.

والحاصل انه لولا هذه الآية لم يعرف كون الجوامد مع انتسابها الى الكفار من الطيبات فالأمر منعكس عليه قدس سره .

والمنقول عن فاضل الهندي (قده) انه قال بانه كما يمكن ان يتوهم ان ذبايحهم او ما ماسوه بالرطوبة ليس من الطيبات لا شبهة فى انه يمكن ان يتوهم ان ما ماسوه مطلقا او ما يحتمل ان يكون ماسوه بالرطوبة كذلك وان كان التوهم فى الاول اقوى مضافا الى ان مفاد الآية هو حلية طعامهم وحلية طعامهم من حيث هو لا ينافي نجاسته من حيث مباشر تهم بنفوسهم ومما ستهم اياه بايديهم وهذه المقالة من هذا الفاضل (قده) كافية لرفع الشكوك والشبهات والاشكالات.

قال بعض الافاضل بعد نقل كلام الفاضل بل قد يقال ان المراد بالذين اوتوا الكتاب المؤمنين منهم لما قال المفيد (قده) فى مسألة ذبايح اهل الكتاب وذلك ان المسلمين تجنبوا ذبايحهم بعد الاسلام كما كانوا يجتنبونها قبله فاخبرهم الله تعالى شانه باحتها لتغير احوالهم عما كانت عليه من الضلالة قال قالوا يعنى الجماعة من الاصحاب الذين اوتوا الكتاب وليس بمنكر ان يسميهم الله تعالى شانه اهل الكتاب

وان دانوا بالاسلام كما سمي امثالهم من المنتقلين عن الذمة الى الاسلام .

حيث يقول و ان من اهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما انزل اليكم وما انزل اليهم خاشعين الله لا يشترون بآيات الله ثمناً قليلاً اولئك لهم اجرهم عند ربهم ان الله سريع الحساب فاضافهم بالتسمية الى الكتاب وان كانوا على ملّة الاسلام فهكذا يسمى من اباح ذبيحته من المنتقلين من الذمة عن الذمة وان كانوا على الحقيقة من اهل الايمان والاسلام .

و مما يدل على هذه الارادة قوله تعالى وطعامكم حل لهم فان مقصوده تعالى شأنه انما هو بيان الاحكام للمؤمنين اذ لا فائدة لبيانها للكفار وهذه الفقرة انما سبقت لبيان حلية الطعام لاهل الكتاب فلا بد من ان يكون المراد باهل الكتاب المؤمنين منهم.

وهذا الكلام بمكان من الدقة واللطفة تحقيق للاستماع والاتباع الا ان اخبار الحبوب الواردة في تفسير طعام اهل الكتاب يمنعنا عن اتباع مفاد هذا الكلام لعدم الفرق بين اطعمة المؤمنين بعد ايمانهم وان كانوا من اهل الكتاب قبل الايمان فالحق بالاتباع هو قول الفاضل الهندي اذ قال مضافا الى ان مفاد الاية هو حلية طعامهم وحلية طعامهم من حيث هو لا ينافي نجاسته من حيث مباشرتهم بنفوسهم و مماساتهم اياه بايديهم لان معنى حلية طعامهم ان كفرهم و انتساب الطعام اليهم لا- يخرج الطعام على ما كان عليه من الحلية ونجاسته من حيث المباشرة عبارة اخرى عن تنجس الملاقي بالنجس بالملاقات به ولا منافات بين هذين الحكمين .

و اما بيان الاحكام للمؤمنين وعدم فائدة بيانها للكفار لا ينافي قوله تعالى وطعامكم حل لهم لان المقصود من البيان معرفة المسلمين بهذا الحكم لاتفاعهم بها

## واما ولد الزناء

( واما ولد الزناء )

فالمشهور عند الاصحاب طهارته ما لم يصدر منه ما يدل على كفره فيكون نجسا فعنوان ولد الزناء ليس من موضوعات النجاسة والاصل في الاشياء الطهارة لما

ص: 429

عرفت مراراً من ان الطهارة عن الخبث امر عدمى لا يتوقف على شيء من العلل لان العدم لا يعلل والمحتاج الى العلة هو النجاسة التي امر وجودي تحققه منوط الى العلة فولد الزناء كساير الناس فى النجاسة و الطهارة ومقتضى الاصول والقواعد طهارته والنجاسة لا يحكم عليها ما لم يدل دليل .  
وما قيل فى الاستدلال على النجاسة غير كافية لاثباتها .

فمما تمسكوا عليها ما ورد من انه لا يبغض عليها (ع) الا ولد الزناء وان على (ع) علامة طيب المولد وبغضه علامة الزناء وفيه ان ولد الزناء ليس منحصرأ في المبغض بل المبغض منحصر فيه فليس كل من ولد من الزناء مبغضاً له (ع) بل كل مبغض له (ع) مولود من الزناء فان كان مراد المستدل اثبات الكفر والنجاسة لمن يبغض عليا (ع) فهو حق متين لان المبغض كافر داخل في النواصب وقد مر الكلام فيه وان كان مراده اثباتهما للاعم من المبغض وغيره فهو فى حيز المنع واثبات الحكم للاخص لا يسرى فى الاعم .

ومنها مرفوعة سليمان الديلمى الى الصادق (ع) وفيها ان ولد الزناء يقول فما ذنبي فما كان لي في امرى صنع فيناديه مناد ويقول له انت شر الثلاثة اذنب والدك فنشأت عليهما وانت رجس ولن يدخل الجنة الا طاهر .

ويكفى فى رد هذه الرواية كونها مرفوعة غير معروف الراوي على ان متن الرواية مشتمل الى امر لا يجوز استادها الى الرب الغفور الرحيم الذي لا يؤخذ احداً بذنب غيره تعالى عن ذلك علواً كبيراً وهو يقول في كتابه ولا تزر وازرة وزر اخرى والرجس الوارد في الرواية ان كان المراد منه الكفر لعله جحوده او تمرده او شركه فهو راجع الى الكفار وان كان المراد منه الرجس الذي نشأ من فعل والديه كما هو الظاهر فيستلزم كون التكليف عليه لغوا عبثاً لان هذا الرجس لا يتنزع منه ولا يمكن ان يتطهر منه فبعد كونه ما نعاً في دخول الجنة لا اثر لعباداته المرتبة على التكليف .

والحاصل ان كون ولد الزناء رجساً مانعاً من دخول الجنة وكونه مكلفاً



بالعبادات اعنى الاوامر والنواهي الموجبتين للثواب مع الاطاعة والموافقة والعقاب مع المعصية والمخالفة مما لا يجتمعان ضرورة ان موافقة التكليف والاطاعة مع الايمان تستدعى دخول الجنة والرجس الغير المنفك منه يمنع منه فيلغوالتكليف لكن اجماع المسلمين قائم بتعلق التكليف عليه فليس لاحد بعد كونه طرفا للتكليف نسبة النجاسة اليه لانه يستلزم نسبة الأمرين المتمانعين الى الله عز وجل فالحاكم بنجاسته حكم من دون تدبير في لوازم هذاالحكم .

(ومنها) رواية ابن أبي يعفور لا تغتسل من البئر التي تجمع فيها غسالة الحمام فان فيها غسالة ولدالزنا وهو لا يطهر الى سبعة آباء .

وكون المراد من النهى فى هذه الرواية الكراهة لا يخفى على احد سيما مع قوله ولا يطهر الى سبعة آباء لعدم الخلاف في ولده الاول اذا كان من نكاح ورواية ابى بصير عن مولانا الصادق (ع) المروى عن عقاب الاعمال ان نوحاً (ع) لحمل في السفينة الكلب والخنزير ولم يحمل فيه ولدالزنا ولا تدل على مطلوبهم لان عدم الحمل محمول على شيء سوى النجاسة كما حمل الكلب والخنزير وهو صلوات الله عليه اعلم بما فعل.

(ومنها) امرسلة الوشاء عن مولانا الصادق (ع) انه كره سور ولد الزنا و اليهودي والنصراني والمشرک وكل من خالف الاسلام وكان اشد ذلك عنده سؤر الناصب وارسالها كاف في ردها مع ان الكراهة اعم من الحرمة ويمكن ان يكون الكرامة بالنسبة الى ولدالزنا هي المقابلة للحرمة وبالنسبة الى غيره هي الحرمة وليس هذا من استعمال اللفظ الواحد فى اكثر من معنى واحد لان الحرمة من افراد الكراهة .

(ومنها) موثقة زرارة عن أبي جعفر الباقر (ع) الاخير في ولدالزنا وبشره ولا في شعره ولا في لحمه ولا في دمه ولا في شيء منه وعدم الخير لا يدل على النجاسة وحسنة ابن مسلم عن أبي جعفر (ع) لبن اليهودية والنصرانية والمجوسية احب الى من ولدالزنا ولا دلالة فيها على نجاسة - لا مكان كون لبنة ذا اثر من الاثار لا يوجد

(منها) ما ورد من ان ديتة كدية اليهودى ثمانمائة درهم وعدم دلالتها واضحة لعدم الملازمة بين مقدار الدية والنجاسة مع ان هذا التقدير غير معلوم .

والحاصل ان ما تمسكوا به من الادلة غير ناهض على ما راموه وغير كاف لرفع اليد عن الاصول والقواعد فالاولى ان يقال ان هذا الشخص المتنازع فيه وان صعب عليه المشى فى طريق الصواب لكنه لا يستحيل صدور العبادة عنه فاسلامه كا سلام ساير المسلمين فلو اسلم واعترف بما يجب الاعتراف به داخل في ربة الاسلام فله للمسلمين وعليه ما عليهم و بعد ما آمن بما آمن به اهل الايمان يجرى ما يجرى عليهم.

فهل يمكن لاحد التوهم فى ان الشخص المتنازع فيه لو اسلم كساير المسلمين وآمن وعمل الصالحات واتمر بأوامر الاله جل جلاله وانتهى عما نهاه كما ورد في الشرع فمات وحشر في القيامة لن يقبل الله الرؤف الرحيم الحكيم المنجز الوعد شيئاً من عباداته وطاعاته واعتقاداته مع تطابقها للواقع ويواخذه بفعل ابويه وصريح كلامه تعالى شأنه انه لاتزر وازرة وزر اخرى كلا ثم كلا فهذا المتوهم لايق بأن يقال عليه انه لم يعرف الهه وخالفه كما هو حقه ومستحقه.

## في المسوخ

(في المسوخ)

وقد يظهر من بعض الاساطين الذهاب الى نجاسة المسوخ من الحيوانات والمراد منها حيوانات على صورة المسوخ الاصلية فانها لم تبق اكثر من الثلثة وقد عد في الاخبار على الاختلاف فى العدد والجنس ففي رواية الحسن الاشعري عن ابي الحسن الرضا (ع) قال (الفيل) مسخ كان ملكاً زناء (والذئب) مسخ كان اعرابياً ديوثاً) والارنب ( مسخ كانت امرئة تخون زوجها ولا تغتسل من حيضها و الوطواط مسخ كان يسرق نمور الناس ) والقردة والخنازير ( قوم من بنى اسرائيل اعتدوا

في سبت ( والجريث والضب ) فرقة من بنى اسرائيل لم يؤمنوا حين نزلت المائدة على عيسى بن مريم عليه السلام فتأهوا فوقعت فرقة في البحر وفرقة في البر (والقارة) وهي الفويسقة ( والعقرب) كان ناماً (والدب ) ( والوزغ) كان والزنبور لحاما يسرق في الميزان .

وفي رواية على بن مغيرة عن ابي عبدالله عليها السلام عن ابيه عن جده عليهما السلام قال المسوخ من بنى آدم ثلاثة عشر صنفاً منهم القردة والخنازير والخفاش والضب والفيل والدب والدعموص والجريث والعقرب والسهيل والقنفذ والزهرة والعنكبوت ثم ذكر سبب مسخهم.

وفي رواية جعفر بن محمد عن آباءه عن على بن ابي طالب عليهم صلوات الله قال سئلت رسول الله لا عن المسوخ فقال ثلاثة عشر الفيل والدب والخنازير والقردة والجريث والضب والوطواط والدعموص والعقرب والعنكبوت والارنب والسهيل والزهرة ....

قال في الجواهر وعددها المحصل من حسن الحلبي عن الصادق عليه السلام وصحيح محمد بن الحسن الاشعري عن الرضاء (ع) وخبر الحسين بن خالد وخبر سليمان الجعفرى عن ابي الحسن عليه السلام وخبرى على بن جعفر وعلى بن مغيرة عن الصادق والكاظم عليهما السلام المرويين عن العلم بعد الجمع بينهما نيف وعشرون الضب والفارة والقرد والخنازير والفيل والذئب والارنب والوطواط والجريث والعقرب والدب والوزغ والزنبور والطاووس والخفاش و الزمر والمار ماهى والوتر والورس والدعموص والعنكبوت والقنفذ والسهيل والزهرة وهما دابتان من دواب البحر وزاد في كشف الغطاء الكلب والحية والغطاية والبغوص القملة والعيفيقا والخنفساء ولعله لاخبار آخر كما ان مافيا الفقيه ايضا من النعامة والثعلب واليربوع والوطواط كذلك او لتعدد اسما بعضها ( انتهى النقل ) فترى تجاؤ وزعددها عن الثلثين و الاختلاف فيها لا يضر على القول بالطهارة لعدم الفرق بينها وبين غيرها.

واما على القول بالنجاسة فيحكم بالطهارة للاصل ما لم يثبت العنوان

ويكفي في الحكم بالطهارة الاصل وعدم ما يدل على نجاستها فقد عرفت فيما اسلفناه ان الطهارة من الخبث من العدميات التي لا تحتاج الى الدليل بل الاصل كاف للاعتقاد بها ولم يثبت نجاسة شيى من الحيوانات سوى الكلب والخنزير.

وقد مر عليك صحيح البقباق قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن فضل الهرة والشاة والبقرة والابل والحمار والخيول والبغال والوحش والسباع فلم اترك شيئاً الاسئلته عنه فقال لا باس حتى انهيت الى الكلب فقل جس نجس لا يتوضا بفضله ( الحديث ) ورايت ان اكثر ماذكر في المسوخ داخل في السئوال واجاب الامام (ع) بعدم الباس في فضله وروى على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام فى حديث قال سنله عن الغطاية والحية و الوزغ يقع فى الماء فلا يموت يتوضأ منه الصلواة قال لا باس به وسئلته عن فارة وقعت في حب دهن واخرجت قبل ان تموت ابيعه من مسلم قال نعم ويدهن منه ونقى الباس عن الامشاط بعظام الفيل دلالة على الطهارة .

وروى محمد بن على بن الحسين رضوان الله عليه قال قال موسى بن جعفر عليه السلام تمشطوا بالعاج فانه يذهب بالوباء وبعض ما قيل من المسوخ بسيلزم العسر والحرج نجاسته ومستند القائل بالنجاسه الاجماع على عدم جواز بيع القرد و انت خير لعدم قيام الاجماع على عدم الجواز وعدم دلالة عدم الجواز على النجاسة.

وذهب العلامة الى طهارة المسوخ ( قال ) فى المختلف (مسئلة ) حكم الشيخ رحمته الله بنجاسة المسوخ ( قال ) فى الخلاف فى كتاب البيوع يحرم بيع القرد لانه مسخ نجس وكذا سلار و ابن حمزه و الا قرب عندى الطهارة ( لنا ) رواية الفضل أبى العباس وقد تقدمت فى المسئلة الأولى وما رواه عمار الساماتي عن ابي عبد الله الا الله (ع) فى الحديث الطويل و قال كل شئى نظيف حتى تعلم انه قذر و اذا علمت فقد قذر وما لاتعلم فليس عليك ولان الفيل احد انواع المسوخ ولو كان نجسة لكان عظمه نجساً كعظم الكلب و التالى باطل لما رواه عبدالحميد بن سعيد قال

سئلت ابا ابراهيم عن عظام الفيل يحل بيمة او شرائه الذي يجعل منه الامشاط فقال لابس قد كان لابي مشط او امشاط اختجوا بانه يحرم بيعها على ما ياتي ولا مانع سوى النجاسة والجواب المقدمتان ممنوعتان (انتهى) .

و مراده من منع المقدمتين ان بيع المسوخ ليس بحرام ومع فرض حرمة لا يدل على نجاسته لان حرمة البيع لا تدل على النجاسة لانها اعم منها.

وقال الشيخ رحمة الله في المبسوط في فصل ما يجوز بيعه و مالا يجوز بعد تقسيم المبيع الى النجس وغيره وان كان نجس العين مثل الكلب والخنزير و الفارة والخمر والدم وما توالد منهم وجميع المسوخ وما توالد من ذلك او من احد هما فلا يجوز بيعه وهذه العبارة يكشف ان الفارة والمسوخ من النجاسات وقد عرفت مما سلف ان لادليل له على ذلك.

### وما قبل بنجاسة المرق من الجنابة اذا كانت من حرام

وما قبل بنجاسة المرق من الجنابة

اذا كانت من حرام

حكى عن الصدوقين والاسكافي والشيخين في المقنعة والخلاف والنهاية وابن زهره والقاضي قال شيخنا الانصاري قدس سره و الاقوى نجاسة عرق الجنب من الحرام وفاقاً للمحكي عن الصدوقين والاسكافي والشيخين في المقنعة و الخلاف والنهاية والقاضي و ابن زهره والظاهر انه المشهور بين القدماء وعليه جماعة من المتأخرين .

وفي الرياض عند شرح قول المحقق وفي عرق الجنب من الحرام مطلقاً .

واعلم ان الاظهر الا شهر بين قدماء الطائفة في عرق الجنب من الحرام مطلقاً يقل هذا بيع قطع النظر عن ضعف الاسناد ولو لوخط الاسناد فضعفها كاف في طرحها وانما بينا عدم دلالتها لمن سوى صدورها عن الالمام .

ص: 435

حين الجنابة كان ام بعده وربما خص بالاول هو النجاسة بل عده في الأمالي من دين الاماميه وصرح بالاجماع فى خلاف شيخ الطائفة رحمة الله وهو الظاهر من عبارة ابن زهره ونحوها عبارة سلار قوماً الا ان اختياره الطهارة بعد الحكاية بلا فاصلة يعين ارادته منهما الشهرة العظيمة النصوص المستفيضة منها الرضوى ان عرقت في ثوبك وانت جنب وكانت الجنابة من الحلال فيجوز الصلوة فيه .

وان كانت من حرام فلا يجوز الصلوة فيه حتى تغتسل ونحوه في الذكرى عن زياد الكفرثوثى وفي البحار عن مناقب ابن شهر آشوب نقلا كتاب من المعتمد في الاصول عن على بن مهزيار وفيها ان كان من حلال فصل فيه وان كان من حرام فلا تصل فيه ونحوهما خبر آخر روى في الجهاد وقصور اسانيدھا منجز بالشهرة العظيمة بين القدماء والاجماع المحكية والدلالة وان لم تكن ناصة بالنجاسة الا ان الملازمة بينها وبين عدم جواز الصلوة المصرح فيها هنا ثابتة بناء على عدم القائل بما فيها صاصة من القائلين بالطهارة والقول به خاصة دون الاحكام الاخر المترتبة على النجاسة احداث قول في المسئلة ( انتهى ) .

فانظر الى هذا المحقق الشريف انه بعد اعترافه بقصور السند وفقد الدلالة يجر القصور بالشهرة العظيمة و الاجماع المحكية بعد اعترافه ( قده ) بان مراد سلار من الاجماع هو الشهرة واما لدلالة فالرضوى منها لا قصور في دلالة لانه نص في المطلب الا ان القائل به غير معروف فهو لا يعارض قول واحد من الاصحاب المعروفين واما غير الرضوى فلما دلالة فيه على المطلوب فان عدم حلية الصلوة لا يدل على النجاسة فانه اعم منها مطلقا فكيف يعرف من عدم حلية الصلوة نجاسته العرق وليس منها اسم فى الروايات فلم لا يجوز ان تحرم الصلوة فيه معى عدم نجاسة مثل جلد المذكى من الحيوانات الذى لا يوكل لحمه والمغصوب من اللباس وغير هما وقوله ( قده ) الا ان الملازمة بينها وبين عدم جواز الصلوة المصرح فيها هنا ( الح ) اثبات للملازمة من الطرفين بعدم جواز قول ثالث وانت خبير بان القول بعدم النجاسة والقول بعدم جواز الصلوة فيه لا تنافى بينهما سواء قال به احد اولم

قال النجفي (قده) في الجواهر بعد النقل عن جماعة القول بالنجاسة والاستدلال لهم بما في الفقه الرضوي وبما قد يشعر به قول ابي الحسن في مرسل علي بن الحكم الى ان قال وبما في الذكرى روى محمد بن همام باسناده الى ادريس بن زياد الكفر ثوثي انه كان يقول بالوقف فدخل سر من راي في عهد ابي الحسن واراد ان يسئله عن الثوب الذي يعرق فيه الجنب ايصلى فيه فبينما هو قائم في طاق باب لانتظاره حركة ابو الحسن عليه السلام بمقرعه وقال مبتدأ ان كان من حلال فصل فيه وان كان من حرام فلا تصل فيه (الحديث).

وبما في البحار نقلا من كتاب المناقب لابن شهر آشوب من كتاب المعتمد في الاصول قال علي بن مهزيار وردت العسكر وانا شاك في الامامة فرايت السلطان قد خرج الى الصيد في يوم من الربيع الا انه صانف و الناس عليهم ثياب الصيف وعلى ابي الحسن الباييد وعلى فرسه تحفاف لبود وقد عقد ذنب فرسه والناس يتعجبون ويقولون الاترون الى هذا المدني وما قد فعل بنفسه فقلت لو كان اماماً ما فعل هذا فلما خرج الناس الى الصحراء لم يلبثوا اذا ارتفعت سحابة عظيمة هطلت فلم يبق احد الا ابتل ثم غرق بالمطر فعاد (ع) وهو سالم من جميع ذلك فقلت في نفسي يوشك ان يكون هو الامام ثم قلت اريد ان اسئله عن الجنب اذا عرق في الثوب فقلت في نفسي ان كشف عن وجهه فهو الامام فلما قرب منى كشف عن وجهه وقال (ع) ان كان الجنب عرق في الثوب و جنبته من حرام لا يجوز الصلوة فيه و ان كانت جنبته من حلال فلا بأس به فلم يبق في نفسي بعد ذلك شك (الحديث).

وبما روى في البحار ايضاً اني وجدت في كتاب عتيق من مؤلفات قدماء اصحابنا بل فيما حضرني من نسخة البحار اظنه مجموع الدعوات لمحمد بن هارون موسى التلعكبري رواه عن ابي الفتح غازي بن محمد الطريفي عن علي بن عبدالله الميموني عن محمد بن علي بن معمر عن علي بن مهزيار من موسى الاهوازي عنه (ع) مثله وقال ان كان من حلال فالصلوة في الثوب حلال وان كان من حرام فالصلوة في الثوب حرام وبما عن موضع من المبسوط من نسبته الى رواية بعض اصحابنا وعن موضع

آخر منه ايضاً انه ان عرق فيه وكانت الجنابة من حرام روى اصحابنا انه لا يجوز الصلوة فان كانت من حلال لم يكن به باس ( قلت ) لكن عدم حجة الرضوى عندنا وضعف الاشعار السابق وقصور دلالة الباقي لا عمية حرمة الصلوة من النجاسة وعدم وضوح سند خبر ذكرى والمناقب وظهور ضعف سند الموجود في الكتاب المتيق لعلى بن عبدالله الميمون فانه فاسد الاعتقاد والرواية كما عن حبش وغالباً ضعيفا كما عن غض و خلو الكتب المعتمدة عنها وعدم ورود خبر يعضدها من النبي (ص) والائمة الماضين عليهم السلام مع كثرة الرواية واللواط والزنا واقامة الحدود عليهم في تلك الاوقات وفتوى المتأخرين بخلافها وان كان الاحتمال بل عدم ظهور عثورهم عليها وغير ذلك يمنع من تحكيمها على ما دل على الطهارة من الاصل بل الاصول والعمومات ( انتهى ) .

فترى انه رضوان الله عليه ضعف اسناد ما فيه حرمة الصلوة مع انه جعل الحرمة اعم من النجاسة.

وبعد ما ضعف الاستناد و كان الحرمة اعم من النجاسة لا يصح الاستناد اليها للحكم بالنجاسة مع كون الاصل في الاشياء الطهارة .

لكننا في غنية في تضعيف السند لكفاية عدم الدلالة على عدم الحكم بـل الناظر في خبر على بن مهزيار تظمن بوقوع هذه القضية الحاوية للاعجاز الا ان النجاسة لا يستفاد منه ضرورة عدم دلالة اعم على الاخص و اما بالنسبة الى حرمة الصلوة في العرق اذا كانت الجنابة من الحرام فلانتمل فيها لما عرفت من اطمينان النفس بوقوع هذه القضية وصدور هذه المقالة من الامام عليه السلام وعدم ورود خبر معاضد عن النبي (ص) والائمة الماضين عليهم السلام لا ينافي الاطمينان بصدوره عن مولانا ابي الحسن الهادي (ع) وقد يستدل للمختار بالاصل والاجتماعات وما في الاخبار من العموم والاطلاق الشامل لما نحن فيه كعموم حسنة ابي اسامة قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن الجنب يعرق في ثوب او يغتسل فيعائق امرته ويضاجعها وهي حائض او جنب فيصيب جسده من عرقه قال هذا كله ليس بشيء فعمومها الناشى من ترك



لاستفصال بين الحرام والحلال تدل على المطلوب .

( وفيه ) ان الرواية ظاهرة في الحلال وترك الاستفصال مع الظهور لا يدل على العموم.

وخبر عمر بن خالد عن زيد بن علي عن أبيه عن جده عن علي عليهم السلام قال سئلت رسول الله (ص) عن الجنب والحائض يعرقان في الثوب حتى يلصقا مافيه عليهما فقال (ص) ان الحيض والجنابة حيث جعلهما عزوجل ليس في العرق فلا يغسلان ثوبهما .

وهذا الخبر كسابقه في الظهور في الحلال وخبر ابي بصير قال سئلت رسوالله (ص) الى ابا عبد الله (ع) عن التميمي يعرق فيه الرجل وهو جنب حتى يتل القميص فقال الله عليه لابس وان احب ان يرشه بالماء فليفعل واطلاق قول مولانا الصادق في خبر حمزة بن حمران لا يجنب الثوب الرجل ولا يجنب الرجل الثوب وهذا كسابقيهما في عدم الدلالة مع ان خبر ابن حمران اجنى عن المقام لان الجنابة من الاحداث والنجاسة من الاخبث والاستدلال له على عدم النجاسة في غير محله وقد بينا سابقا عند استدلال العلامة (قده) بهذا الخبر وقدينا هناك ان استفاده (قده) بالاصل كاف لاثبات المرام وبيننا ايضا ان الاستدلال بترك الاستفصال صحيح ان لم يناقش بظهورها في الجنب من الحلال.

قال الوحيد البهبهاني اعلى اله مقامه عند استدلال صاحب المدرك برواية ابي اسامه استدلاله بهذه تامل لا يخفى لان الجنابة من الحرام من الأفراد التي لا ينساق الذين اليها عند الاطلاق مضافاً الى ان الاصل في فعل المسلم الصحة فتامل فقوله (قده) لان الجنابة من الحرام (الخ) في كمال المتانة واما قوله مضافاً الى ان الاصل (الخ) فيه ان المقام ليس مقام تميز الصحة عن الفاسد ولعل امره بالتائل لتفطنه الى هذا.

والحاصل من هذا التطويل ان النجاسة امر وجودي مجعول في الشرع لا يحكم عليها الا بعد دلالة الدليل ولا نحتاج في اثبات الطهارة لموضوع من الموضوعات

ص: 439

الى دليل يدل عليها لانها ليست الاعدم النجاسة فليست بشرط لامر ولا مانع وبعدها كانت الطهارة امرأ عدميا غير مجهول ولا معلول يكفى فى اثباته الاصل اعنى الاستصحاب بمعنى الاخذ بالاقتضاء وعدم الاعتناء بالمانع وكل موضوع من الموضوعات لو خلى وطبعه يكون عاريا من جميع ما يتوقف طوره بشيئى على الجعل فكل جسم من الاجسام عار عن وصف النجاسة مالم يدل دليل على طورها عليه فبعد مازيفنا ما استدل به على نجاسة العرق من الجنب من الحرام فيستصحب الطهارة وليس هذا هو الاستصحاب بمعنى الاخذ بالحالة السابقة كي يناقش بان كل موضوع مشكوك النجاسة عند وجوده وليس له حالة سابقة لان الاستصحاب بهذا المعنى ليس بحجة و و الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع لا يشترط التمسك بوجود الحالة السابقة .

وهذا الاصل جار في جميع الاجسام من النبات والحيوان والانسان من الاحياء والاموات وما خرج منه الا ما بيناء فالنجاسات تسعة ان قلنا بدخول الفقاع في المسكر المايح وعدم كونه عنواناً براسه كما ذهبنا اليه وعشرة على القول بكونه

موضوعا عليحده.

واما الحديد والقيح المجرد عن الدم فلا دلالة في نجاستهما روى ابو جعفر بن بابويه باسناده عن زراره عن أبي جعفر عليهما السلام انه قال له الرجل يقلم اظفاره ويجز شاربه وياخذ من شعر لحيته وراسه هل ينقض ذلك وضوئه فقال يازرارة كل هذا سنة الى ان قال وان ذلك ليزيده تطهير أو السؤال وان كان عن نقض الطهارة عن الحدث الا ان قوله (ع) ليزيده تطهيراً كشف عن عدم نجاسته لان الامام (ع) لا يهمل حكم النجاسة.

وروى سعيد الاعرج قال قلت لابي عبدالله عليه السلام آخذ من اظفارى ومن شاربي واحلق راسى فاغتسل قال لا ليس عليك غسل قلت فاتوضأ قال لا ليس عليك وضوء قلت فامسح على اظفارى الماء قال هو طهور ليس عليك مسح قال في الوسائل اقول من المعلوم ان الحق في ذلك الوقت والى الان لا يكون الا مع الرطوبة

ص: 440

وروى الكليني رضوان الله عليه باسناد ابي الحسن بن الجهم قال ارانى ابوالحسن سيلا من حديد و مكحلة من عظام قال هذا كان لابي الحسن (ع) فالتحل به فالتحل والميل لابد من ملاقاته رطوبة العين.

والشواهد على طهارة الحديد كثيرة فى تضاعيف ابواب الفقه لا يخفى على المتتبع مع ان الذى يهدى المتامل الى ان نجاسة الحديد يوجب العسر الشديدا والضيق الاكيد والاخلال فى امر المعيشة لكثرة احتياجات الانسان اليه و الضيق والعسر منافيان لسهولة الشريعة وسماحة الملة.

وروى عمار الساباطي عن ابي عبدالله عليه السلام فى رجل قص اظفاره بالحديد او جز من شعره او حلق قفاه فان عليه ان يمسحه بالماء قبل ان يصلى سئل فان صلى و لم يمسح من ذلك بالماء قال يعيد الصلوة لان الحديد نجس وقال لان الحديد لباس اهل النار و الذهب لباس اهل الجنة وعمار هذا فطحي لا اعتبار بروايته سيما مع مخالفتها للاخبار الكثيرة .

وهذه الرواية حاوية المتناقضين لان المسح بالنار ليس تطهير للممسوح وقوله لان الحديد نجس يقتضى الأمر بالغسل ولذا حمل نجس نجس بالنون والباء المهملة (فح) يرتفع التناقض من البين.

والحاصل ان كل ما يرد من الروايات الدالة على نجاسة الحديد لا بد من الطرح او الحمل الى امر آخر فرواية موسى بن اكيل فى لباس المصلى عن ابي عبدالله عليه السلام قال لا تجوز الصلوة فى شئ من الحديد فانه نجس ممسوخ تحمل على النحاس بحسب الحروف او على شدة النجاسة ان قرء بالجمع .

و اما لقيح فلا دليل على نجاسته مع تجرده من الدم و اما مع امتزاجه به فيكون لاجله لا لاجله.

و اما الصديد فقد يفسر بالقيح وقد يؤخذ مع الامتزاج بالدم ففى القاموس واصد الحرج قيح و فى الصحاح صديد الحرج مالؤه الرقيق المختلط بالدم قبل ان يغلظ المدة يقول اصد الحرج اى صار فيه المدة و فى مجمع البحرين الصديد

قيح و دم وقيل القيح كانه الماء في رفته والدم في شكله فمع فرض كونه مجرداً عن الدم لا معنى للقول بالنجاسة كما ان التفسير بما يكون مع الدم لا اشكال في نجاسته وعلى كل حال ليس موضوعاً من موضوعات النجاسة زائداً على ما مر فان الدم المسفوح نجس واشتمال الصديد عليه يكفى في نجاسته فليس موضوعاً على حده.

واما لقي فلا دليل على نجاسته وكون الرجيع هو الماكول النجس بعينه امر وراء عنوان القبي فمن أكل شيئاً نجساً ورجع ذلك النجس فلا اشكال في نجاسة الا ان هذا ليس من نجاسة القي وان صدق على هذا الرجيع القي فان نجاسته ليس لاجل كونه من القبي فكان نجساً قبل كونه قيئاً فهو قاء نجس لا ان القي يكون نجساً لهذا العنوان وتفصيل صاحب الوسيلة بين ما اذا اكل شيئاً نجساً او اكل شيئاً طاهر أف النجاسة على الاول والطهارة على الثاني خارج عن المبحث لعدم استناد النجاسة على الاول الى القي لسبقها عليه.

وبعدما عرفت معنى النجاسة وعلمت عددها بين لك اثارها ولواحقها .

فمن اثارها تنجس ملاقيها اذا كانت الملاقات مع الرطوبة واما الملاقات من غير رطوبة فلا تنجس الملاقي.

فالنجس مقتضى لنجاسة الملاقي و شرط تأثير المقتضى رطوبة احد الملاقين او كليهما ومع فقد الشرط لا يوثر المقتضى اثره كما ان المانع يمنع من تأثير المقتضى

فملاقات النجس الكر من الماء لاي نجسه لان الكرية اعنى بلوغ الماء مقدار الكر بحسب الكثرة مانع عن تأثير المقتضى وتعبر عن هذا المعنى بالعاصم فذات النجس مقتضى للتنجيس والوصول اعنى الملاقات شرط لتأثير المقتضى اثره اذا كانت مع الرطوبة وكثرة الماء وبلوغه مقدار الكر مانع عن تأثير المقتضى اى عاصم عن صيرورة الماء متنجساً من ملاقات النجس و يرتفع العصمة عن العاصم اذا تغير احد اوصاف الماء الثلثة اللون والطعم والريح بالنجاسة فتغير احد هذه الاوصاف يكشف عن غلبة النجاسة على العصمة فترفع فيؤثر المقتضى اثره .

وفي كل هذه المراتب يستند الى الاصل مع الشك فالشك في ملاقات النجس يجرى اصالة عدم الملاقات و مع العلم بالملاقات و الشك في الرطوبة يجرى اصالة عدم الرطوبة لان صرف الملاقات لا تنجس الملاقي اذا لم يكن احدهما رطباً.

ولو علم بالملاقات و الرطوبة وشك في المانع فالاصل عدم وجود المانع فيحكم بنجاسة الملاقي و تأثير المقتضى اثره ضرورة ان المقتضى والشرط يجب احرازهما في تحقق الاثر فمع الشك وعدم الاحراز لا يحكم بتحقيق الاثر .

واما المانع فحيث ان عدمه لا يؤثر في تأثير المقتضى بلى وجوده يمنع في تأثيره فاذا شك في وجوده يجرى الاصل و يحكم بتحقيق الاثر.

واما مع احراز المانع والعلم بتحقيق العصمة مع الشك في تغيير احد الاوصاف الرافع للعصمة فالاصل عدم التغيير و عدم ارتفاع العصمة فلا يحكم بنجاسة الكر الملاقي المنجس بعد العلم بكريته والشك في تغييره لان وجود المانع محرز وارتفاعه مشكوك والاصل عدم الارتفاع.

ولو تحقق العاصم اعنى كرية الماء وتيقن وجوده ثم شك في ارتفاع العاصم بنقص ورد على الموضوع لا يحكم بتنجسه اعتذارا بان ورود النقص عليه يمنع من جريان الاستصحاب لان منشأ الشك (ح) ذهاب بعض اجزاء الموضوع لان ذهاب بعض الاجزاء لا يمنع من جريان الاستصحاب ما لم يوجب تبديل القطع بما يقطع المخالف وكون منشأ الشك في بقاء العصمة ذهاب بعض اجزاء الموضوع لا يوجب تبديل الموضوع لأن المقدار عارض على الجسم فان الجسم التعليمي من عوارض الجسم الطبيعي فجريان الاستصحاب بهذا اللحاظ فان اعلما عروض العصمة ببلوغ الماء مقدار الكر وهذه الحالة تبقى ما لم ينقلب الى مقدار يرتفع العصمة لقلته كما ان قبل البلوغ اعدم لصفة العصمة ولا يحكم بوجود هذه الصفة الا بعد البلوغ والعلم به .

فلو كان الماء كثيراً معلوم الكرية فتتقص بما لم يعلم نقصا به من الكر نحكم بكريته بقاء عصمة و لو كان قليلا معلوم قصان فازداد الى ان بلغ مبلغاً اوجب

الشك في كريتته نحكم بنقصه وعدم كريتته لاختلاف مقتضى الاستصحاب في الموردين فلو كان لنا حبان احدهما مائه اكثر من الكر قطعاً وثانيهما اقل منه يقيناً فزاد الثاني مقدارا اوجب الشك في بلوغه كراو تنقص الاول الى ان بلغ ذلك المقدار يجب الحكم ببقاء كويتته الزائد عنه وعدم وصول الناقص مع كون المائتين متساويين بحسب المقدار لان اقتضاء الاستصحاب مختلف في الموردين .

وحقيقة اعطاء العصمة لمقدار من الماء هو تحديد اثر الميعان الموجب لتنجس المايح و سريان النجاسة في جميع الاجزاء مع الاتصال بما دون ذلك المقدار فحيث ان الميعان اثره سريان التنجس في جميع اجزاء المايح الملاقي للنجس كائناً ما كان المايح بحسب المقدار والجنس دفع الشارع هذا السريان بعد بلوغ الماء مقدار الكر باعطاء منصب العصمة بجنس الماء البالغ بذلك المقدار و تاثير الميعان باق في ساير المايعات وحيث ان الميعان موجب لوحدة اجزاء المايح في التنجس فبعد اعطاء العصمة يؤثر الميعان في وحدة اجزاء العاصم في عدم الانفعال من النجس فلا يتنجس الجزء الملاقي ايضاً.

و اما ساير المايعات فحيث انها فاقدة لوصف العصمة واحدة لصفة الميعان ينفع من النجس بالملاقات ويسرى النجاسة الى تمام اجزاء الملاقي وهذه الصفة اعني صفة العصمة لا توجد الا في الماء و اما ساير المايعات ففاقدة لها و ان قيل عليه الماء احياناً لانها من خواص حقيقة الماء واطلاق الماء على مايح من المايعات بلحاظ من اللحاظ لا يجوز ترتيب آثار حقيقة الماء على ذلك المايح فماء الرمان و ماء البطيخ و ماء العنب كذلك لا انها من المياه المضافة و لذا لا يصح اطلاق الماء عليها على الاطلاق فقولك ماء الرمان ماء البطيخ معناه ان منزلته هذا المايح من الرمان و البطيخ هي منزلة الماء من الاشياء التي لها قوام به فلفظ الماء استعمل في معناه الحقيقي لكن مفاد هذه الجملة هو المنزلة.

واما المختلط بالاجسام فهو مركب من الماء و ذلك الجسم والحكم يترتب على الغالب فالماء المختلط مع التراب يترتب عليه حكم الماء مالم يغلب عليه التراب فاذا غلب

عليه يتخلف عنه حكم الماء فلا يقال عليه الماء بحسب العرف ف من قسم الماء الى المطلق و المضاف فقد قسم الشيء بنفسه و غيره ضرورة عدم وجود المقسم في المضاف كما ان تقسيم الماء الى القليل والكثير اعني ما دون الكر والكر لاجل اختلاف حكم القليل والكثير في التنجس بملاقات النجس و عدم التنجس و من ال معلوم عدم الثالث لهما في جمل ماء البئر قسما خاصا القليل والكثير ما سوى يعرف له وجه صحيح فان ماء البئر ان كان كثير ألا ينجسه شيء و لا يحمل نجسا و لو لم يكن كثيراً يتنجس بالملاقات بالنجس وكثرة ماء البئر اما ان يكون لأجل بلوغه بمقدار السكر او لاجل كونه ذا منبع و مادة يقوم مقام الكرية ويعبر عن هذا المعنى بالواسع حيث ان الاشتغال على المادة يمنع عن نفاذ الماء بالنزح لجريان البيع ما ينقص بالنزح وكذا جعل الجارى قسما آخر سوى القليل والكثير وماء البئر فان الجارى معناه منشأ الجريان فان كان للماء مادة يمتد جريانه لاجل تلك المادة فهو ماء كثير لاشتماله عليها وان لم يكن كذلك فصرف حركة الماء على سطح الارض لا تلحقه الى كثير الا ان يبلغ مبلغ الكر والحاصل ان للماء حقيقة واحدة لا اختلاف فيها فالتقسيم بالاقسام لاجل الانفعال وعدمه و كونه من ماء البئر او ماء العين او الحمام لا يوجب كثرة الاقسام لان المناط للمتقسيم قابليته للانفعال وعدمه و هذا المعنى لا يتجاوز عن القسمين لانه اما قابل للانفعال او غير قابل و من جعل ماء البئر قسماً آخر للماء يرى تنجسه مع الكثرة وسيجىء عدم انفعاله مع الكثرة فالصحيح في التقسيم ان يقال الماء اما بالغ قدر الكر او غير بالغ و الثانى يتنجس والاول لا يفعل من النجاسة.

واما الجارى فان كان له مادة فهو كثير يترتب عليه حكمه وان لم يكن له مادة وكان اطلاق الجارى بصرف جريانه على الارض من دون بلوغه قدر الكر فهو قليل يترتب عليه حكمه وليس فى المقام ما يدل على كون صرف الجريان من دون مادة ومقدار مساوياً للكر جارياً مجزاً فى الحكم .

فالجارى فاعل من الجريان وهيئة الفاعل تقيده المنشئ المنوة شئياً يختلف

باختلاف المواد فمنشاء الجريان هو المشتتمل لاقتضائه بحيث لو ارتفع المانع لجرى وامتد جريانه وهذا المعنى لا يكون الا فيماله مادة مقتضية للجريان وامتداده ويختلف في القوة والضعف بحسب اشتداد الاستعداد وضعفه.

فالحاصل أن الماء اما قليل لم يبلغ الكر واما كثير بلغه.

والاشتمال على المادة في حكم الكثرة وقول الامام ماء البئر واسع لا يفسده شىء الا ان يتغير به ناظر الى هذا المعنى .

وفي حكم ماء البئر ماء الحمام في كونه مثل الكثير اذا كان له مادة فانظر الا قول ابا جعفر (ع) الماء الحمام لابس به اذا كانت له مادة وقول ابي عبدالله (ع) في رواية حنان قال سمعت رجلا يقول لابي عبد الله (ع) انى ادخل الحمام في السحر وفيه الجنب وغير ذلك فاقوم فاغتسل فينضح على بعد ما افرغ من مائهم قال اليس هو جار قلت بلى قال لابس.

وفي حكم الكثير ماء المطر حال نزوله والسر فيه ان الشارع جعل قطرات المطر شيئاً واحداً اذا كان في الكثرة بحيث يجرى على الارض بعد اتصال القطرات فانظر الى صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال سئلت عن البيت يبال على ظهره ويغتسل من الجنابة ثم يصيبه المطر يؤخذ من مائه فيتوضا به الصلوة فقال (ع) اذا جرى فلا باس قال وسئله عن الرجل يمر في ماء المطر وقد صب فيه خمر فاصاب ثوبه هل يصلى فيه قبل ان يغسله فقال لا يغسل ثوبه ولا رجله ويصلى فيه و لابس به وفي طريق الحميري عن عبدالله بن الحسن عن جده على بن جعفر مثله وزاد وسئله عن الكنيف يكون فوق البيت فيصيبه المطر فيكف فيصيب الثياب ايصلى فيها قبل ان تغسل قال اذا جرى من ماء المطر لابس وفي الوسائل ورواه على بن جعفر في كتابه وزاد يصلى فيه و كذ الذي قبله والى صحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله (ع) في ميزابين سالا احدهما بول والاخر ماء المطر فاختلفا فاصاب ثوب رجل لم يضره ذلك و روى ابو جعفر بن بابويه باسناده عن هشام بن سالم انه سال ابا عبدالله (ع) عن السطح



يبال عليه فيصبه السماء فيكف فيصيب الثوب فقال لابس به ما اصابه من الماء أكثر منه وفي رواية اخرى عن علي بن جعفر المنقولة من كتابه عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال سئلته عن المطر يجرى في المكان فيه العذرة فيصيب الثوب ايصلى فيه قبل ان يغسل قال اذ جرى فيه المطر فلا لباس الى غير ذلك من

الاخبار.

وسوى الكثير و الملحق به يتنجس بملاقات النجس لعدم ما يمنع من تنجسه واقتضاء النجس التنجس اذا كان مع الشرط .

والروايات في هذا المعنى متضاربة بل متواترة بل فوق التواتر.

فكل ماروى في عدم تنجس الماء اذا بلغ قدر كرفانه بمفهومه تدل على نجاسة ما لم يبلغ مقدار الكر.

وما رواه علي بن جعفر في كتابه عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال سئلته عن رجل رغب فامتخط فصار ذلك الدم قطعاً صغاراً فأصاب اناه و . لم يستبين ذلك في الماء هل يصلح له التوضوء منه فقال ان لم يكن شيئاً يستبين في الماء فلا باس وان كان شيئاً بيناً فلا تتوضأ منه قال وسئلته عن رجل رغب وهو يتوضأ فتقطر قطرة في اناه هل يصلح الوضوء منه قال لا ودلالة هذه الرواية على المسئلة واضحة وادل منها موثقة سماعة قال سئلت ابا عبدالله ال لا لها في رجل معه انا كان فيهما ماء وقع في احدهما قذر لا يدري ايهما هو وليس يقدر على ماء غيره قال يهريقهما جميعاً ويتيمم وروى سماعة في . وثقة اخرى عن أبي بصير عنهم عليهم السلام قال اذا ادخلت يدك في الاناء قبل ان تغسلها فلا باس الا ان يكون اصابها قذر بول او جنابة فان ادخلت يدك في الماء وفيها شبي من ذلك فاهرق ذلك الماء.

وروا علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام في كتابه قال سئلته عن جرة ماء فيه الف رطل وقع فيه اوقية ول هل يصلح شر به او الوضوء منه قال لا يصلح وله رضوان الله عليه رواية اخرى عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال سئلته عن الدجاجة والحمامة واشباههما تطأ القذرة ثم تدخل في الماء يتوضأ منه

ص: 447

للصلوة قال لا الا ان يكون الماء كثيراً قدر كر من ماء ولعمار الساباطي رواية قريبة المضامين مع رواية سماعة قال سئل يعني ابا عبد الله (ع) عن رجل معه اثان فيهما ماء وقع في احدهما قدر لا يدري ايهما هو و حضرت الصلوة وليس يقدر على ماء غيرهما قال يهريقهما جميعا و يتيمم و الروايات في هذا الباب لا تحصى كثرة و روى ابو جعفر بن بابويه قال سئل الصادق (ع) عن ماء شربت دجاجة فقال ان كان في مقارها قدر لم تتوضو منه ولم تشرب وان لم يعلم في مقارها قدر توضا منه واشرب فالروايات المخالفة بحسب المقادير فان كان فيها اطلاق يقيد بالكثير او عام يخصص به .

وان كان مع تنصيص القلة كرواية محمد بن ميسر فلا بد ان يحمل على التقية لموافقته لمذهب كثير من العامة روى محمد بن ميسر قال سئل ابا عبد الله عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد ان يغتسل منه وليس معه انا يغرف به ويدها قدرتان قال يضع يده ثم يتوضا ثم يغتسل هذا مما قال الله عز وجل ماجعل عليكم في الدين من حرج و علائم التقية لاثحة منها و الامر بالتوضا و الاغتسال معاً كاشف قوى واضطراب المتن لا يخفى على دقيق النظر .

فالروايات المخالفة لا تقاوم ما يدل على انفعال القليل لكثرتة و مخالفته لمذهب كثير من العامة فالماء القليل كساير المايعات في الانفعال من النجس و سراية النجاسة بجميع اجزائه و يظهر بالتأمل ان القلة ليس شرطاً لتنجس بل الكثرة مانعة من الانفعال لما فيها من وصف العصمة و اما القليل فحيث انه فاقد لهذا لوصف يؤثر فيه المقتضى فتنجس بصرف الملاقات و الكثرة المانعة هو البالغ مقدار الكر و الروايات في هذا المعنى متظافرة بل متواترة .

( منها ) صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله (ع) سئل عن الماء الذي تبول فيه الدواب و تليغ فيه الكلاب و يغتسل فيه الجنب قال اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شئى .

( منها ) صحيحة على بن جعفر قال سئل عن الدجاجة و اشباهها يطاء العذرة

ثم يدخل في الماء يتوضوء منه للصلاة قال لا الا ان يكون كثيراً قدر كرمنا ماء

( منها ) صحيحة اسماعيل بن جابر قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن الماء الذي لا ينجسه شيء قال كو .

( منها ) صحيحة معوية بن عمار قال سمعت ابا عبدالله الملا يقول اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء .

( منها ) صحيحة اخرى لمعوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع) قال اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء .

( منها ) رواية سن بن صالح الثوري عن ابي عبدالله (ع) قال اذا كان الماء في الركي كرا لم ينجسه شيئى قلت وكم الكر قال ثلاثة اشبار ونصف عمقها في ثلاثة اشبار ونصف عرضها واعتبار الكر في الركي في عدم التنجس لفقد المادة

وراوى هذه الرواية وان كان زيديا تبريا الا ان مفادها ليس مخالفا لاصل من الاصول او قاعدة من القواعد فالركي لا يجب ان يكون له مادة فيطلق على المسي الذي ليس له مادة ( وح ) فيجب اعتبار الكر في عدم التنجس و اشتراطه ففده التنجس والشيخ رضوان الله عليه حيث لم يفرق بين القليل والكثير في تنجس البئر حمل هذه الرواية على التقية وضعفها لضعف راوية وسنين فيما ياتي الابار و بينا سابقا ايضاً ان الاشتمال على المادة في حكم الكثرة وان البئر لا ينفعل من غير تغير .

ومنها الروايات التي يعين مقدار الكر من حيث الارطال والاقطار .

والرطل على ما بين اهل الحجاز و العراق عراقى و مكى و مدنى فالمكى ضعف العراقي والمدنى ثلاثة ارباع المكى فيكون واحدا ونصفا للعراقي .

والوارد في الاخبار الف وما تا رطل والمراد منه هو العراقي الرواية ابن ابي عمير عن بعض أصحابنا عن ابي عبد الله (ع) قال الكر عن الماء الذي لا ينجسه شيء .

الف وما تارطل هكذا في التهذيب وفي الكافي مثله باسقاط قوله الذي لا ينجسه شيء وقال هذا الراوى روى لى عن عبد الله بن المغيرة يرفعه الى ابي عبد الله (ع) ان الكر ستمائة رطل.

وروى محمد بن مسلم في الصحيح عن ابي عبد الله في حديث قال والكر ستمائة رطل وابن ابي عمير من اهل العراق ومحمد بن مسلم طائفى و الطائف من قرى مكة وكلاهما ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهما ولذا تعد العصابة مراسيلهما كالمسانيد فبعد كون الرطل المكي ضعف العراقي وكون محمد بن مسلم من قرى مكة وكون ابن ابي عمير من اهل العراق لا يرتاب احد من الواقفين بهذه المراتب ان المراد بالستمائة هو المكي وضعفه الف وماتا رطل وهو بالعراقي ولا ينبغي لاحد التشكيك في هذا المعنى سيما مع الالتفات الى استحالة التعارض بين الاخبار.

واما المدنى فلم يقل به احد ولا ينبغي لاحد توهمه .

واما مقدار الرطل فعلى الاشهر الاظهر مائة وثلثين درهم وقد يقال باقل من ذلك بدرهمين والدرهم عبارة عن اثني عشرة حمصة و ثلاثة اخماس حمصة اربع وعشرين منها مثقال صير في وضرب مائة وثلثين في هذا المقدار يحصل ثمانية وستين مثقالا صير فيا وربع مثقال منه كما يظهر بالتأمل فمجموع الف وماتي رطل يكون مائة وثمانية وعشرين هنا باليمن التبريزى الا عشرين مثقالا وبالمن التمام المعبر عنه باليمن الشاهى يكون اربعة وستين منا الا عشرين مثقالا فيا و بتقرير آخر العراقي مائة وثلثين درهما وكل درهم سبعة اعشار المثقال الشرعى وهو عبارة عن ثلاثة ارباع المثقال الصير في فيكون نسبة الدرهم اليه هو النصف وربع العشر ونصف مائة وثلثين يكون خمس وستين مثقالا- وربع عشره يكون ثلاثة مثقال مثقال وربع فالمجموع ثمانية وستين مثقالا بزيادة ربع المثقال وضرب هذا المقدار في الف وماتين يحصل احد وثمانين الفا وتسع مائة مثقال وحيث ان المن التبريزى عبارة عن ستمائة مثقال صير في و اربعين مثقالا وضرب هذا المقدار في مائة وثمانية وعشرين يزيد عن ذلك المقدار بعشرين مثقالا فنقول ان الكر باليمن التبريزى عبارة عن مائة

وعشرين منا بنقيصة عشرين مثقالا ويعرف في الاوزان الاخر بمعرفة نسبتها الى المن الشاهي او التبريزي .

فمن عرف ان حقة الاسلامبول هي مائتان وثمانون مثقالا يعرف بالتامل ان الكر بهذه الحقة مائتا حقة واثنتان وتسعون حقة ونصف حقة لان الحاصل من ضرب مائتي وثمانين في ماتي واثنتي وتسعين ونصف هو احد وثمانين الفا وتسعمائة مثقال كما لا يخفى عند المحاسب وهذا المقدار هو مقدار الكر كما عرفت و الناقص منه ولو بنصف مثقال يجرى عليه حكم القليل.

واما الكر بالاقطار المسمى بالكر بالمساحة.

فالروايات في تعيينه مختلفة ( فمنها ) ما يدل على ان الكرهو ما بلغ تكسيه بالاشبار اثنين واربعين وسبعة اثمان شبر يدل على هذا التحديد رواية ابي بصير قال سئل ابا عبد الله عليه السلام عن الكر من الماء كم يكون قدره قال اذا كان الماء ثلاثة اشبار ونصف في مثله ثلاثة اشبار ونصف في عمقه في الارض فذلك الكر من الماء ورواية حسن بن صالح الثوري عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا كان الماء في الركي كرا لم ينجسه شىء قلت وكم الكر قال ثلاثة اشبار ونصف عمقها في ثلاثة اشبار ونصف عرضها وفي ذكر العرض كفاية عن ذكر الطول لان الطول ازيد من العرض اويساويه وورد على الاستدلال الاول من حيث السند والدلالة اما الاول فلاشتماله على احمد بن محمد بن يحيى وهو مجهول و عثمان بن عيسى وهو واقفي و ابي بصير وهو مشترك واما الثاني فلعدم اشتماله على الابعاد الثلاثة واجاب بعض الافاضل اما عن السندبان الشهرة بل الاجماع المنقول جابرة المضعف على تقديره واحمد بن محمد بن يحيى قد قيل بانه من مشايخ الاجازة وهو كاف في التعديل والوثاقة مضافا الى ان ما في الكافي محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن محمد بن محمد بن عيسى بقريئة الراوى والمروى عنه ويؤيده ما قبل من ان العلامة وغيره لم يطعنوا في الرواية من هذه الجهة واما عثمان بن عيسى الرواسي فقد وثقه جماعة من محققى المتأخرين الدعوى الاجماع على كونه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم والعلامة ره مرة حسن طريق الصدوق

ص: 451

الى سماعة بن مهران وهو فيه ومرة اخرى صحح طريقه الى معوية بن شريح وهو فيه ونسبته الى الوقف انما هو في اول امره واما بعده فلا كما عن نصر بن صباح من رجوعه عن الوقف حيث قال ان عثمان بن عيسى كان واقفيا وكان وكيل موسى ابي الحسن عليه السلام وفي يده مال فمنعهاى الرضا عليه السلام فسخط عليه الرضا (ع) قال ثم تاب عثمان وبعث اليه بالمال مضافا الى ما عن الكشى من ان عثمان بن عيسى راى في منامه انه يموت بالحيرة وابناء معه فقال لا ابرح حتى يمضى الله مقاديره و اقام يعبد ربه عز وجل حتى مات ودفن وصرف ابناء الى الكوفة وكفانا في ذلك دعوى الشيخ في العده اجماع الطائفة على العمل بروايته واما ابو بصير فقد ذكر نافي كتابنا المسمى بنتيجة المقال في علم الرجال ان هذه الكنية مشتركة بين اربعة ليث المرادى من البخترى ويحيى بن القاسم الاسفرى وعبد الله بن محمد الاسدى ويوسف بن الحارث الا ان الملاحظة في سند الاخبار والتدبر فى كلمات الاخيار شاهد اصدق على ان الاخرين ليسا ممن يرجع وينصرف اليهما اطلاق ابي بصير الواقع في اسانيد الآثار نظراً الى عدم اشتهاهما بل اعمالهما في كتب الرجال فيبقى اطلاق ابي بصير مشتركا بين الاولين وقد ذكرنا في كتابنا المزبور ان كليهما ثقتان اذ قد ذكر في حق كل واحد منهما امور يطمئن بها النفس في مقام التعديل والتوثيق وهذه المقالة من هذا المحقق واقعة موقع القبول الاوثيقه عثمان بن عيسى لما عرفت في مبحث الكفر أنه رد على الرضا صلوات الله عليه واسخطه وكتب في جوابه عليه السلام ما يسخط الرب تعالى شأنه وهذا المعنى منه مقطوع به واما توبته لا يطمئن النفس بصحتها.

وليس في دعوى الشيخ و حكاية الكشى ما يؤثر في عدالته وتوثيقه وتوبته فالرواية التى هذا الشخص في سندها حقيق بالطرح الا ان عمل القدماء الذين معرفتهم بحال الرواة اكثر وازيد منا يمنعنا من طرح الرواية وفي القلب بعد شيء و امارواية الثورى فقد عرفت انه زيدى تبرى وليس في روايته ما يخالف الاصول و مفادها متحد مع مفاد رواية ابي بصير و اتحاد مفادها يزيد في قوتها.

واما دلالتها فاورد عليها انها ليست مشتملة على الابعاد الثلاثة وليس لهذا الايراد

مورد لان قوله عليه السلام ثلاثة اشبار و نصف في مثله ثلاثة اشبار و نصف في عمقه ظاهر في العرض والطول فان ذكر العمق بعد احد الطرفين من العرض او الطول خارج عن المتعارف فان مثل هذا البيان يورد في ما يكون العرض والطول مساويين و عدم ذكر الطول او العرض يكشف عن تساويهما في المقدار فلا يرد على هذا البيان انه غير مشتمل على الابعاد الثلاثة الا ان الظاهر من هذا البيان ان وعاء الماء دورى و (ح) لا بد ان يضرب نصف قطره في نصف دوره و دوره احد عشر شبراً لان الدور ثلاثة مقادير القطر وسبعة لان نسبة الدور الى القطر نسبة اثنين وعشرين إلى السبعة فلا بد ان يضرب واحد و ثلاثة ارباع في نصف الدائرة وهو خمسة و نصف فيحصل تسعة اشبار و نصف شبر و ثمنه و بعبارة اخرى تسعة اشبار و خمسة اثمان شبر و اذا ضربته في ثلاثة و نصف يحصل ثلاثة وثلثين شبراً و نصف شبر و ثمنه و نصف ثمنه و بعبارة اخرى ثلاثة و ثلثين شبراً و خمسة اثمان شبر و نصف ثمنه و العجب من بعض المحققين انه جعل الدور ثلاثة مقادير القطر و جعل نصف الدور خمسة و ربع و جعل حاصل الضرب ما بينا و من المعلوم ان حاصل الضرب على ما بينه من الدائرة لا يبلغ ما ذكرناه و حيث ان الرواية ساكنة من حيث الدور و الترييع وليس ظهورها في الدور بمثابة تظمن النفس به يغلب عليها الاجمال و يزيد على اجمالها اجمال الاشبار لكثرة اختلافها و عدم وضوح استواء الخلقة الذى يرتفع به الاجمال فيصير المطلب مجملاً في مجمل متوغلاً في الاجمال فلا مجال للعمل بهاتين الروايتين لان تعيين الكر بهما والحال ما عرفت يساوق الرجم بالغيب.

و منها ما يبلغ مكسر الاشبار فيها الى سبعة وعشرين شبراً روى الصدوق في المحاسن قال و روى من ان الكر هو ما يكون ثلاثة اشبار طولاً في ثلاثة اشبار عرضاً في ثلاثة اشبار عمقاً و روى اسماعيل بن جابر قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الماء الذي لا ينجسه شىء فقال كر قلت و ما الكر قال ثلاثة اشبار في ثلاثة اشبار وهذه الرواية رويت في ثلث طرق وقوله ثلاثة اشبار المقصود منها العرض والطول وقوله في ثلاثة اشبار العمق و صدور هذه الرواية ليس فيه اشكال الا ان الاجمال الناشى من

و منها ما يبلغ مكسر الاشبار فيها الى تسعة وثلثين شبر أبناء على كون الذراع شبرين كصحيحة اسماعيل بن جابر قال قلت لابي عبدالله عليه السلام الماء الذي لا ينجسه شبيء قال ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعة والكافي مجملة من حيث الذراع والشبر.

ومنها ما لا يمكن تقديره بمقدار معين لا شبهة فيه كرواية الصدوق عليه الرحمة في المقنع روى ان الكر ذراعان وشبر في ذراعين وشبر المراد من الأول العرض والطول و من الثاني العمق والذراع ما بين المرفق و اطراف الاصابع و يزيد من شبرين بيسير فالذراعان و شبر يزيد عن خمسة اشبار بنصف شبر تقريباً فضرب احد من العرض والطول في الاخر و ضرب الحاصل في العمق يزيد حاصله عن مائة وست وستين شبراً بثمان شبر وحيث ان تعيين الكر بهذا المقدار لم يقل به احد قال المحدث العاملي في الوسائل يمكن ان يراد بالذراع ها هنا عظم الذراع وهو يزيد على الشبر يسيراً فيصير موافقاً لرواية أبي بصير و لا شاهد لارادة عظم الذراع منه بل يستحيل ان يريد المعصوم من الذراع عظم الذراع مع كون معناه المشتهر هو ما بين المرفق واطراف الاصابع و لا داعى لهذا الاحتمال فهذه الرواية في غاية الاجمال بحسب المتن مضافا الى الاجمال الناشى من تفاوت الاشبار والذراع .

و منها ما لا يمكن في هذه الازمنة تعيين ما هو المستفاد منه و ان كان في زمان صدره معيناً كمرسلة عبد الله بن المغيرة عن ابي عبدالله عليه السلام قال الكر من الماء نحو حبي هذا و اشار الى حب من تلك الحباب التي تكون بالمدينة و تلك الحباب و ان كان في ذلك الزمان معلومة الا انها في زماننا هذا مجهولة لا مسرح لنا الاحاطة بكميته ويقرب منها رواية اخرى مرسلة العبد لله بن المغيرة عن بعض اصحابنا عن ابي عبدالله عليه السلام قال اذا كان الماء قدر قلتين لم ينجسه شبيء فان مقدار القلة مجهول في هذه الازمنة و ان كان معلوماً في زمان الامام عليه السلام ونقل المحقق في المعبر عن ابن الجنيد (قده) انه قال الكر قلتان و مبلغ وزنه الف و ما تارطل و يظهر من



هاتين المرسلتين ان القلة نصف الحب الذى اشار الامام اليه قال في الوسائل بعد نقل الروايات.

ثم ان اختلاف احاديث الاشبار يحتمل الحمل على اختلاف وزن الماء خفة و ثقلا والحمل على اختلاف الاشبار طولاً وقصراً وهذان الحملان في غاية البعد على انها لا- يغنيان في مقام العمل انما يؤثران في دفع التعارض عن الاخبار ثم قال والحمل على ان الاقل كاف و اعتبار الاكثر على وجه الاستحباب والاحتياط ذكره جماعة من علمائنا وهذا هو الاقرب (انتهى) .

و لا يخفى على المتامل في هذه الروايات انها لا يمكن الاعتماد عليها في مقام العمل و ما حكى عن ابن الجنيد في القلتين موافق مع الارطال و تعيين الكر بالارطال لا اجمال فيها فيجب العمل طبق الارطال فكل ماء بلغ بحسب الوزن الى مائة وثمانية وعشرين منا تبريزيا او اربعة وستين مناشاهياً بنقيصة عشرين مثقالاً فيها فهو لا يتنجس بصرف ملاقات النجس لان هذا المقدار عاصم للماء من التنجس بملاقات النجس الا ان يتغير لونه او طعمه او ريحه باكتساب احد الاوصاف عن النجس لارتفاع العصمة (ح) و لو نقص عن المقدار المذكور و لو بنصف مثقال لم يبلغ كرا و يتنجس بصرف الملاقات وحيث ان هذا المنصب من خصايص حقيقة الماء فاذا شك في مايع بالغ مبلغ الكر انه ماء حتى يمنع من التنجس او مايع آخر لا يمنع منه فالاصل عدم المنع فيحكم بتنجسه لان ملاقات النجس مقتضى للتنجيس والمانع من هذا الاقتضاء هو كرية الماء و المائية غير معلوم فيؤثر المقتضى اثره ويدفع المانع بالاصل لان المائية خصوصية زائدة على المايح فعالم تحرز هذه الخصوصية لا يحكم بمناعية الكر من كل مايع قال في العروة اذا شك في مايع انه مضاف او مطلق فان علم حالته السابقة اخذ بها و الا فلا يحكم عليه بالاطلاق ولا بالاضافة لاكن لا يرفع الحدث و الخبث و ينجس بملاقات النجاسة ان كان قليلاً و ان كان بقدر الكر لا ينجس لاحتمال كونه مطلقاً و الاصل الطهارة و فيه احتمال الاطلاق لا يمنع عن تأثير المقتضى لان معنى الاطلاق هو كونه ماء و احتمال المائية غير كاف العاصمية لما عرفت من ان هذا المنصب من خواص

الماء و يرتفع عنه هذا الوصف اذا تغير باللون والطعم او الريح فحينئذ يتنجس بملاقات النجس او المتنجس وهذه المسئلة لا شبهة في كونها اجماعية بالاجماع المتضمن لقول المعصوم الا ان الاخبار تغنيانا عن التمسك به لكننا ان تمسكنا به ليس لاحد الاشكال علينا بانك كثير أما قلت بعدم الملازمة بين الاجماع وبين الواقع لان ما نفينا الملازمة بينه وبين الواقع هو الاجماع الغير المعلوم تضمنه لقول المعصوم واما الاجماع في المقام فتضمنه لقول المعصوم معلوم ذلك ان يقول ان ما علم قول المعصوم فالحجة هو الاجماع .

و اما الاخبار فمنها النبوي المعروف الذى قدادعى تواتره كما عن العماني والاتفاق على روايته كما عن الحلى خلق الماء طهوراً لا نجسه شيء الا ماغير طعمه أو لونه أو رائحته وحكى عن الذخيرة انه مما عمل الامة مجد لونه وقبلوه.

ومنها المرتضى المروي في الأئمة وليس ينجسه شيء الا ماغير اوصافه طعيه نه وريحه و منه ايضاً و ان كان قد تغير ذلك طعمه او ريحه اولونه فلا تشرب منه ولا- تتوضا ولا تطهر منه ( ومنها الرضوى وكل غدير فيه من الماء اكثر من كر ) لا ينجسه ما يقع فيه من النجاسات الا ان يكون فيه الجيف فتغير لونه و طعمه ورائحته وفيه تفسير الخبرين السابقين ان المراد من الماء هو ما بلغ قدر الكر لا الاعم من القليل والكثير فلا معنى للتمسك باطلاقه على عدم انفعال القليل من ملاقات النجاسة فان الاخبار الواردة في الشرع الانور بمنزلة كلام واحد فبعضها يقيد اطلاق البعض الاخر و بعضها يخصص عموم الآخر وبعضها يبين اجمال الآخر فلا وقع لاستدلال من استدل باطلاقهما على عدم الفرق بين القليل والكثير في عدم النجاسة مالم يتغير.

( ومنها ) صحيح القمط في الماء يمر به الرجل وهو نقيع فيه الميتة الجيفة فقال ان كان الماء قد تغير ريحه او طعمه فلا تشرب ولا تتوضا منه.

ومنها صحيح الحرير كلما غلب الماء ريح الجيفة فتوضا منه و اشرب فاذا تغير الماء وتغير الطعم فلا تتوضا منه ولا تشرب (ومنها) الصحيح المروي في البصائر جئت لتسئل عن الماء الراكد فى البئر قال فاذا لم يكن فيه تغير او ريح غالبه قلت

فما التغير قال الصفرة فتوضاً منه فكلما غلب عليه كثرة الماء فهو طاهر .

(منها صحيح ابن سنان عن غدير اتوه وفيه جيفة قال اذا كان الماء قاهراً ولا يوجد فيه الريح فتوضا .

منها خبر ابن الفضيل عن الحياض يبالي فيها قال لا باس اذا اغلب لون الماء لون البول و منها خبر ابي بصير عن الماء النقيع تبول فيه الدواب فقال ان تغير الماء فلا تتوضا و ان لم يغيره ابوالها فتوضا وكذلك الدم اذا اسال في الماء و اشباهه .

منها خبر سماعة قال سئلته عن الرجل يمر بالماء وفيه دابة ميتة قد انتنت قال اذا كان التنت الغالب على الماء فلا تتوضا.

صحيح محمد بن اسماعيل عن الرضا عليه السلام قال ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لان له مادة وهذا الخبر يفيد وسعة ماء البئر و معنى الفساد النجاسة ووسعته كريتته ولاستثناء من عدم الافساد بتغير الريح او الطعم والتعليل بان له مادة احتجاج بان الاشتمال على المادة الموجب التنزله منزلة الكر فلم يبق لاحد مجال في هذا المضممار فلو لم يكن من الروايات سوى هذه الصحيحة يكفى في الدلالة على هذه المسائل دلالة على لما يرتاب احد فيها اعنى تنجس القليل من المياه و عدم تنجس الكثير المعبر عنه بالواسع تنجس الكثير مع التغير وذكر الاوصاف الثلاثة في بعض الروايات والاثنين منها في البعض والاكتفاء بالواحد في الاخر يكشف عن كفاية تغير احد الاوصاف في تنجس المتغير وكذا الاكتفاء بالتغير و القهر والغلبة.

و يطهر القليل الغير المتغير الذى ينجس بصرف الملاقات بملاقات الكـر بحيث يعد الملاقي و الملاقي ماءً واحداً في العرف فالكر لا ينجس بملاقات النجس من دون التغير والماء الواحد يستحيل ان يكون له حكمان مختلفان فيصير القليل النجس طاهراً وهذا المعنى لا ينبغي ان يشك فيه احد و اما النجس المتغير فلا بد من تطهيره بزوال التغير و ملاقات الكر معاً فلو بقى بعد الملاقات التغير يحتاج الى ملاقات كر آخر وكذا الى ان يزول التغير و لوزال التغير قبل الملاقات لا يطهر بصرف الزوال

بل يتوقف بالقاء الكرو لوزال التغير بالملاقات يطهران لم يبق التغير بعد الملاقات ولو بلحظة البقاء النجاسة فى تلك اللحظة واحتياجها الى كر آخر ولتغير بعض الماء الكثير وبقي البعض الآخر وهو كر تنجس المتغير خاصة ويبقى الكر الباقي على طهارته لبقاء عصمته فلوزال التغير عن البعض المتنجس يطهر لملاقاته الكر مع زوال التغير لان المناط هو حصول الملاقات لا حدوته ولا يطهر القليل المتنجس بالقاء الطاهر عليه و اتمامه كر اذ كان الملقى اقل من الكولان الكر المانع من التنجس هو الكر الطاهر لا المركب من النجس والطاهر بل يتنجس الطاهر القليل بملاقات النجاسة وهذا المعنى فى كمال الظهور واظهر منه ما اذا كان كلا المائين نجسين ضرورة ان ضم نجس الى نجس آخر لا يؤثر اثر الطهارة وبتقرير آخر ما وردان الماء اذا بلغ قدر كر لم ينجسه شيء ان الكر الظاهر لا يتاثر من النجاسة لا ان بلوغ الكرية يزيل النجاسة عنه اذا كان نجسا ضرورة ان النجس لا يطهر النجس وفي حكم الكر فى تطهير النجس و عدم التنجس من ملاقات النجس الماء النابع لما عرفت من ان الاشتمال على المادة بمنزلة الكثرة.

وبينا ان الجارى هو ما له المادة لان الجريان انما هو بالاقتضاء لا الفعلية وماله المادة هو جار بالاقتضاء فمع ارتفاع المانع يجرى وكالكر والجارى ماء المطرحين نزوله بحيث يجرى باتصال قطراته لما عرفت من تنزله منزلة الكثير.

واما ماء الحمام فليس فيه خصوصية بانتسابه الى الحمام فالحكم دائر مدار الكثرة والقللة فان كان له نبع فهو كثير فهو واسع لان له مادة ولولم يكن له مادة و نبع يلاحظ بلوغه مبلغ الكر فكونه ماء الحمام ليس له اثر فالماء المتنجس يطهر بملاقات كل مما ذكر لانه لاقى كرا ولا يشترط فيها اى الملاقات الممازجة لان ممازجة جميع اجزاء المتنجس مع جميع اجزاء المطهر متعذر وان اتفق فالعلم به متعذر وامتزاج البعض مع البعض حاصل بالاتصال الموجب لوحدة المائين فماء المطر يطهر باتصال قطرة منه حال التقاطر المتنجس فان الاتصال بالقطرة اتصال بجميع قطرات المطر فترى ان المطر يطهر مع استحالة الامتزاج بالجميع .

ولو تنجس بعض الجارى بالتغير يظهر بزواله سواء كان بدفع الباقي او بغير الدفع فاتصال اجزاء المتنجس بالمادة كاف في تطهيره انما المانع هو التغير فبعد ارتفاع المانع يؤثر المقتضى ولا- يشترط في زوال المانع كيفية خاصة لان ما يمنع وجوده يرتفع المنع بارتفاعه مقتضى ما بينا من كون ميعان الماء هو الموجب لتنجسه لوحدة اجزائه وكذا المايعات وكون الكرية المطهرة والعاصمة من التنجس من خصائص الماء تنجس الماء الذي جمده بعضه وبقى غير الجامد اقل من الكر فبلوغ مجموع الجامد والمائع قدر الكر لا يمنع من التنجس اذا لم يكن المائع كراً ولو ذاب الجامد تنجس لملاقاته النجس وكذا الثلج اذا ذاب منه ما لم يبلغ كراً ولاقى النجس تنجس و ما يتصل من الثلج وكل ما ذاب منه تنجس بملاقاته للنجاسة.

فالحاصل ان حقيقة الماء وان كان موجوداً في الجمد و الثلج لكن العاصمية من خصائص الماء مع ميعانه.

ولا فرق بين انحاء الاتصال مع الكر في التطهير من تساوي السطحين و كون الكر اعلى او اسفل لما عرفت من ان المناطق اتحاد المائين بحسب العرف فاذا كان الكر القى من الاعلى وانقطع بعد الاتصال بالماء النجس طهر لانه لاقى كراو اما العكس فقد يقال بعدم طهارة النجس الوارد على الكر اذا انقطع بعد الاتصال واختصاص الطهارة بما اتصل بالكر .

وهذا التخصيص يصح اذا كان النجس المنقطع متغيرا( فحينئذ) انقطاعه من الكر موجب لبقاء النجاسة لبقاء التغير واما اذا لم يكن متغيراً و تنجس لقلته او زال تغيره قبل الاتصال لامانع من طهارة المنفصل لاتصال الجميع اولا فيكفى وصول الماء المتنجس بالكر او بالجارى اعنى ماله مادة في تطهيره الا في صورة بقاء تغيره بعد الانفصال لاشتراط زوال التغير في التطهير فكثرة الماء موجب لطهارة الماء المتنجس القليل او الكر المتغير مع زوال التغير قبل الوصول او معه بشرط ان لا يتغير الكر او بعض اجزائه بملاقات النجس بحيث لا يبقى غير الزائل بمقدار الكر فلو تغير بعض الكر قبل زوال تغير النجس ولم يبق غير المتغير بمقدار الكريتنجس ويحتاج

تطهيره الى ملاقات كر آخر كذلك ولو تغير بعض الراكذ وتنجس بملاقات النجاسة و البعض الباقي يبلغ كرا يطهر المتنجس منه بصرف زوال التغير لان ملاقات الكر حاصلة قبل الزوال و بينا ان المؤثر هو حصول الزوال لا حدوثه و لا يمكن تطهير الماء النجس بغير الماء الكثير لقوله عليه السلام الماء يطهر و لا يطهر فان المراد تطهره بغير الماء وطهارة الماء النجس بصيرورته بخارا بالتصعيد ثم بصيرورة البخار ماء على القول بها ليس من تطهير الماء بغير الماء بل من اجل انعدام ماء النجس بالتبخير و تحصل الماء الاخر ببرد البخار و سيجى تحقيق فى هذه المسئلة فى محله.

واذا وقع النجس فى احد من المائين احدهما كر قطعاً والاخر اقل منه يقيناً فمقتضى الاصول والقواعد عدم الحكم بنجاسة احدهما لان العلم الجمالي لا اثر له فى المقام لعدم تنجس الكر فيكون الشك فى الاقل شكاً بدوياً وكذا ان كان غير الاقل نجسا قبل وقوع النجاسة لعين ما قلناه من صيرورة الشك فى الاقل بدوياً ومقتضى ما بينا من كون النجس مقتضياً للنجس و الملاقات شرطاً لتأثيره و الكرية مانعة منه تنجس الماء اذا وصل اليه نجس وحصل له الكرية و لم يعلم تقدم الوصول او الحصول المعلم بالمقتضى والشرط والجهل بالمانع لان حصول الكرية يمنع من تأثير المقتضى اثره اذا كان حاصلاً عند الملاقات فيجب تقدمه على الوصول والمفروض الجهل بهذا المعنى هذا اذا جهل تاريخهما وليس القلة شرطاً للنجس كى يجب احرازها عند الملاقات بل الكثرة مانعة ولم يعلم وجود المانع .

ولو علم تاريخ الكرية دون تاريخ الملاقات يحكم بطهارة الماء لعدم دليل يدل على سبق الملاقات والاصل تاخر الحادث بمعنى عدم ترتيب الأثر مالم يعلم فى الحقيقة هذا الاصل يرجع امره الى عدم تقدم الحادث بمعنى اختصاص ترتيب الاثر بعد العلم بوقوع الحادث ولو انعكس بان علم تاريخ الملاقات و لم يعلم تاريخ حصول الكرية انعكس الحكم وحكم بالنجاسة لعدم العلم بالمانع عن تأثير المقتضى لما عرفت من ان ترتيب الاثر بعد العلم بوجود المؤثر والمفروض الجهل بالكرية عند ملاقات النجس و ليس للقلة تأثير فى تنجيس النجس فان العدمى لا يكون شرطاً كما انه لا

والكر اذا انقص من الكرية ولاقى نجسا ولم يعلم تقدم النقصان و الملاقات يحكم بالطهارة لانه كان واجداً للمانعية والعاصمية.

وكذا يحكم بالطهارة اذا علم تاريخ الملاقات دون النقصان لاستصحاب الكرية حين الملاقات و اما اذا علم تاريخ النقصان و خفى تاريخ الملاقات لم ينعكس الامر بل يستصحب عدم الملاقات فى هذا الزمان اى زمان القلة.

الماء المشكوك كرينه مع الجهل بحالته السابقة في حكم القليل يتنجس بوقوع النجاسة فيه و كذا الحكم اذا كان قليلا قبل الشك واما اذا كان كثيراً قبل الشك يستصحب كرينه قال بعض مشايخ العصر الماء المشكوك كرينه مع عدم العلم بحالته السابقة في حكم القليل على الاحوط وان كان الأقوى عدم تنجسه بالملاقات ( نعم ) لا يجرى عليه حكم الكر فلا يطهر ما يحتاج تطهيره الى القاء الكر عليه و لا يحكم بطهارة متنجس غسل فيه و ان علم حالته السابقة يجرى عليه حكم تلك الحالة وليت شعري كيف كان الأقوى عدم تنجسه بالملاقات مع الشك وعدم العلم بالحالة السابقة فكان الحاكم بهذا الحكم يرى اشتراط القلة في تنجس الماء ولقد عرفت مراراً ان القلة ليست بشرط كما انها ليست بمانعة .

الماء الجارى على الأرض النابع سواء جرى على وجه الارض كالعيون او تحتها كالفنوت لا ينجس بملاقات النجس لان له مادة و قد عرفت ان الاشتمال على المادة فى حكم الكر لان هناك ماعاً كثيراً كما ان المتغير منه اذا زال تغيره يطهر بصرف الاتصال مع المادة فملاقات الكر حاصلة قبل التغير ومعه و بعده و ان انقطع الاتصال عن المادة وكان المنقطع اقل الكر فحكمه حكم الراكديتنجس بملاقات النجس ولو اتصل بعد الانقطاع طهر ولو شك فى ان له مادة ام لا يتنجس بالملاقات مع القلة لان ما يمنع من التنجس هو الاشتمال على المادة الذى بمنزلة الكر و هو غير معلوم و قد يستدل على عدم انفعال الجارى بملاقات النجاسة بروايات كموتقة ابن بكير عن ابي عبدالله عليه السلام قال لابس بالبول في الماء الجارى وصحيحة فضيل عن ابي عبدالله (ع)

قال لا باس ان يبول الرجل في الماء الجارى وكره ان يبول في الماء الراكد ورواية عنبسة بن مصعب قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل يبول في الماء الجارى قال لا باس به اذا كان الماء جاريا وهذه الروايات تدل على عدم تنجس الجارى و تنجس الراكد الغير البالغ مبلغ الكرو بمعونة ما بينا من معنى الجارى وكونه منزلا منزلة الكر والاخبار الصريحة التي مر ذكرها فلو اغمضنا عن غيرها يمكن القول بان ما في هذه الاخبار محمول على الحكم التكليفي و ان الفرق بين الجارى والراكد هو قلة التأثير في الماء بالنسبة الى الجارى وكثرة التأثير في الراكد لكن المقصود من الجارى قد عرفت انه ماله مادة لاصرف الجريان على الارض.

واماماء الحمام فقد بينا انه لا خصوصية له فان كان كثيرا اوله مادة في حكم الكثير يترتب عليه اثاره و ان لم يكن كثير أولا ذا نبع ينجس بصرف الملاقات روى بكر بن حبيب عن أبي جعفر عليه السلام قال ماء الحمام لا باس به اذا كانت له مادة و روى حنان بن سد ير قال سمعت رجلا يقول لابي عبد الله عليه السلام اني ادخل الحمام في السحر وفيه الجنب وغير ذلك فاقوم فاغتسل فينتضح على بعد ما افرغ من مائهم قال اليس هو جار قلت بلى قال لا بأس وهاتان الروايتان صريحتان في ان ماء الحمام اذا كان له مادة لا بأس به وفيه اشعار بانه قد يكون ذا نبع ومادة وقد لا يكون كذلك فكل ما دل على عدم الباس راجع الى ماله مادة وكذا ما يدل على تطهيره فما روى ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا تغتسل من البئر التي تجتمع فيه غسالة الحمام فان فيها غسالة ولد الزنا وهو لا يطهر الى سبعة اباء وفيها غسالة الناصب وهو شرهما ان الله لم يخلق خلقا أشرا من الكلب وان الناصب اهون على الله من الكلب قلت اخبرني عن ماء الحمام يغتسل منه الصبي والجنب واليهودي والنصراني والمجوسى فقال ان ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضاً فتشبيه ماء الحمام بماء النهر ويطهر بعضه بعضاً لأجل كونه ذا نبع و مادة و مرسله ابي يحيى الواسطي عن ابي الحسن الماضى عليه السلام قال سئل عن مجمع الماء في الحمام من غسالة الناس يصيب الثوب قال لا باس لابدان يحمل على ذى النبع من الماء او كثيره .



وكذا الروايات التي تدل على طهارته.

و اما صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سئلته عن ماء الحمام فقال ادخله با زار و لا تغتسل عن ماء آخر الا ان يكون فيه جنب او يكثر اهله فلا تدري فيهم جنب ام لا فلا بد ان يحمل على فقدان الماء المادة فان مباشرة الجنب الماء الذي ليس له مادة تفسده كذا قال الشيخ بعد نقل هذه الرواية لكنك خبير بان صرف مباشرة الجنب لا يوجب نجاسة ما لا ينبع له الام مع العلم بنجاسة الجنب وقلة الماء فلا بد ان يقيد الجنب بمن لم يطهره والماء بما لا يعلم كثرة .

و لو تنجسما في الحيض يطهر بمجرد اتصال المادة به سواء حصل الامتزاج ام لا لان امتزاج المياه يحصل باتصال بعض سطوح مع سطوح الآخر و لا يمكن بحسب العادة اتصال جميع قطراته مع جميع قطرات الآخر فلا بد ان يكتفى لوحدة المائتين المتصلين فترى بعض الاصحاب الاكتفاء في تطهير الغدير النجس باتصاله بالكر من دون اعتبار الامتزاج و استدلالهم بان اتصال القليل بالكثير قبل النجاسة كاف في رفع النجاسة وان لم يمتزج به فكذا بعدها لان عدم قبول النجاسة في الاول انما هو لصيرورة المائتين ماءً واحداً بالاتصال و بان الامتزاج اناريد به امتزاج كل جزء من الماء النجس بجزء من الطاهر لم يمكن الحكم بالطهارة اصلا لعدم العلم بذلك وان اكتفى بامتزاج البعض لم يكن المطهر للبعض الآخر هو الامتزاج بل مجرد الاتصال فيلزم اما القول بعدم طهارته اصلا او القول بالاكتفاء بمجرد الاتصال نقل هذا الاحتجاج صاحب المدارك قدس الله سره عن القائلين بالاكتفاء بمجرد الاتصال .

وهذا الاحتجاج في كمال القوة ثم قال بعد نقل كلام من المنتهى.

احتج المشتري بامتيان الطاهر من النجس مع عدم الامتزاج وذلك يقتضى اختصاص كل بحكمه قلنا ذلك محل النزاع في الاستدلال به مصادرة انتهى وذلك من الواضحات لان الدليل عين المدعى .

لان المانع من الاشتراط يكتفى في طهارة النجس اتصاله مع الكر و من خصايص الماء حصول الاتحاد بالاتصال والامتيان بين المائتين يمنع من الاتحاد اذا كان باحد الاوصاف الموجبة لتنجس الماء اذا تغير احد تلك الاوصاف واما الامتيان

في الحيز و الاختلاف بالشرقية والغربية والشمالية والجنوبية لا يمنع من التطهر لكفاية وحدة السطح لاتحادهما فان سطح النجس اذا اتصل بسطح الكر الطاهر يوجب طهارة النجس وهذه الاجزاء المتطهرة يوجب ازدياد الكر فيطهر ما يليها الى آخر ماء النجس من دون تخلل زمان بين طهارة الاول وبين طهارة الاخر لان ميعان الماء يعطيه الوحدة وان كان كثيراً كما ان ميعان المايعات الاخر يوجب وحدة تمام اجزائه في الحكم فلو اتصل جزء من المايح الكثير ولو بمقدار البحر الى النجاسة تنجس جميعها دفعة وهذا معنى سريان النجاسة في المايعات والفرق بين الماء والمايعات الاخر ان الماء لا يتنجس كثيره بخلاف المايعات والماء المتنجس بعد زوال تغيره اذا اتصل بالكر يتحد مع الكر لاتحاد جنسه دون المايعات .

و مقتضى ما بينا من كون التغير بالنجاسة موجبا لتنجس الكثير ان تغير الماء بممازجة الطاهر لا يوتر في التنجيس مادام الماء باقيا بحاله بحيث يطلق عليه و لو اخرج الممازج لكثرتة عن المائيه بحيث لا يطلق عليه الماء لكثرة الخليط فانه ( حينئذ ) يتنجس بملاقات النجاسة لما عرفت من ان العاصمية من خواص الماء و الممتزج بما يغلب عليه ويخرجه عن المائية لا يصح اطلاق الماء عليه وان كان موجودا فيه فلا يترتب عليه حكمه .

ثم انك قد عرفت سابقا ان العماني اعنى ابن عقيل ذاهب الى عدم انفعال الماء قليلا كان او كثيراً ما لم يتغير احد اوصافه.

وعرفت ايضا ان اخبار الكر يفصل بين القليل والكثير وكذا الروايات الدالة على اهراق المائين الذين كانا طاهرين فوقع في احدهما النجس ولم يعلم والتيمم للصلوة .

روى سماعة عن ابي عبدالله عليه السلام قال سئلته عن رجل معه اثان فيهما ماء وقع في احدهما قذر لا يدري ايهما هو وليس يقدر على ما غيره قال يهريقهما يتيمم و كذا صحيحه على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال سئلته عن الدجاجة و الحمامة واشباههن تطاء العذرة ثم تدخل في الماء يتوضا منه المصلوة قال لا الا

الا يكون الماء كثيراً قدر كر من ماء وصراحة هذه الصحيحة لا يخفى على احد\*

ورواية ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام قال سئلته عن الجنب يجعل الركوة او النود فيدخل اصبعه فيه قال ان كانت يده قدرة فاهرقه وان كان لم يصبها قذر فليغتسل منه هذا مما قال الله تعالى ما جعل الله عليكم في الدين من حرج وروى سماعة عن ابي عبدالله عليه السلام قال اذا اصابت الرجل جنابة فادخل يده في الاناء فلا يلبس ان لم يكن اصاب يده شيء من المنى والروايات في هذه المسئلة كثيرة لا تحصى كثرة ولذا صارت كالبديهييات في الفقه احتج ابن ابي عقيل رضوان الله عليه بانه قد تواتر عن الصادق عليه السلام عن آباءه عليهم السلام ان الماء الطاهر لا ينجسه شيء الا ما غير احد اوصافه لونه او طعمه او رايحته وانه سئل عليه السلام عن الماء النقيع والغدير واشباههما فيه الجيف والقذر ولوغ الكلاب ويشرب منه الدواب وتبول فيه يتوضا منه فقال لسانله ان كان ما فيه من النجاسة غالباً على الماء فلا تتوضا وان كان الماء غالباً على النجاسة فتوضا منه و اغتسل و روى عنه عليه السلام في طريق مكة ان بعض مواليه استقى له من بئر دلواً من ماء فخرج فيه فارتان فقال ارقه فاستقى آخر فخرج فيه فارة فقال ارقه ثم استقى دلواً آخر فلم يخرج فيه شيء فقال صبه في الاناء فتوضا منه واشرب وسئل الباقر عليه السلام عن القرية والجرة يسقط فيهما فارة او جرد او غيره فيموتون فيهما اذ اغليت رانحتة على طعم الماء اولونه فارقه وان لم يغلب عليه فاشرب منه وتوضا الطرح الميتة اذا اخرجتها طرية وذكر بعض علماء الشيعة انه كان بالمدينة رجل يدخل الى ابي جعفر محمد بن علي عليهم السلام وكان في طريقه ماء فيه العذرة والجيف كان يامر الغلام يحمل كوزاً من ماء يغسل رجله اذا اصابه فابصره يوماً ابو جعفر عليهم السلام فقال ان هذا لا يصيب شيئاً الاظهره فلا تعد منه غسلاً وهذه الاحاديث عامة في القليل والكثير والاخبار الدالة على الكفر مقيدة ولا يجوز ان يكونا في وقت واحد للمتتالي بينهما بل احدهما سابق فالمتاخر يكون ناسا والمتاخر هنا مجهول فلا يجوز ان يعمل باحد الخبرين دون الآخر ويبقى التعويل على الكتاب الدال على طهارة الماء مطلقاً وايضاً ليس القول بنجاسة ماء الطاهر

لمخالطته للنجاسة بأولى من القول بطهارة النجس لملاقاة الماء الطاهر مع ان الله تعالى جعل الماء مزيلا للنجاسة (انتهى) .

وفيهذا الكلام انظار يظهر بادنى تأمل ( منها ) حكمه قدس سره بالتنافي بين الطائفتين من الاحاديث ضرورة ان المقيد لا ينافي المطلق كما ان المبين لا ينافي المجمل فاخبار الكر يقيده مطلقا ما ذكره وبين مجملاته فما المانع من ورود اطلاقات في الروايات بعدم تنجس المياه بملاقات النجس من غير تغير الاوصاف ثم ورد روايات مقيدة لتلك الاطلاقات بان عدم التنجس مقيد ببلوغ الماء حد الكر.

منها ان النسخ يحتمل اذا كان جميع الروايات صادرة من الرسول صلى الله عليه وآله وهو معترف بعدم كونها كذلك لان رواياته عن ائمة الهدى صلوات الله عليهم والنسخ منسوخ في از منتهم لاختصاصه بالوحي المخصوص بزمان النبي صلى الله عليه وآله .

منها ان الرواية المروية عنه عليه السلام في طريق مكة على خلاف مرامه ادل لامره مرتين باهراق ماء الدلو فلو لا انفعال ماء الدلو لم يمنع مانع من التوضا عن الدلوين و اما الامر بالتوضا والشرب في الدلو الثالث فلا دلالة فيه بعدم الانفعال لجواز كون البئر كراً يطهر بورود الدلو فيه ثالثا.

منها ان الاخبار الدالة على الكر ليست منحصرة في تقييد المطلقات و بيان المجملات لان الاخبار الآمرة باهراق المائتين الذين وقع في احدهما النجس والاكتفاء بالتيمم الدال على انحصار الماء في الانائين يدل على انفعال القليل من دون ذكر كر فيها وكذا الموارد التي تسئل عن ملاقات النجس و امرهم سلام الله عليهم باهراقها و حكمهم بتنجسها فتخصيصه (ره) اخبار الكر بالذكر لا معنى له و اما ما روى عن ابي جعفر عليه السلام من وقوع الفارة والجرذ في القرية والجرة و تفصيله بين المتغير وغيره وان كان حملها على الكر في غاية البعد الا ان هذه الرواية في غاية الضعف لان في طريقها على بن حديد و هو فطحى وضعفه الشيخ (قده) في كتابي الاخبار مع

انه خبر واحد والاخبار الدالة على تنجس القليل متجاوزة عن حد التواتر كما لا يخفى على المتتبع فلا يمكن معارضته معها .

وقوله قدس سره وليس نجاسة الماء باولى من طهارة النجاسة لا يليق بامثال جنبه لان الاولوية راجعة الى الشارع وترى ان الاحاديث المتواترة دالة على اولوية نجاسة الماء مع ان الفارة والجرذ لا يمكن طهارتهما بعد الموت فكيف يحمل فيهما اولوية طهارة النجاسة وينحصر هذا المعنى فى المتنجس و اما جعل الله تعالى شاناه الماء مزيلا للنجاسة فلا منافات بينه وبين تنجس القليل بملاقات النجاسة فللازالة للنجاسة موارد و شرائط و من شرائطهما الورود على المتنجس اذا كان قليلا .

وقد افرد هذا المحقق فى اعطاء العصمة للماء .

وفرد فى مقابله شيخنا المفيد وسالار رضوان الله عليهما حيث حكما بتنجس ماء الحياض والآنية سواء زادت عن الكرام لا و احتجا بعموم النهي عن استعمال ماء الاوانى مع نجاستها وانت خبير بان النهى محمول على الغالب ضرورة ان الآنية لا تسع اكثر من الكر من الماء غالبا ولاكرامنه ونبين الافراط والتفريط عدم نجاسة الماء القليل اذاورد على النجاسة و تنجسه اذا وروود النجاسة عليه وينسب هذا المعنى الى علم الهدى ره قال العلامة فى المختلف بعدما نقل عن الشيخ ما نقل وقال السيد المرتضى فى المسائل الناصرية حكاية عن الناصر لا فرق بين ورود الماء على النجاسة وورود النجاسة عليه ثم قال المرتضى و هذه المسئلة لا اعرف فيها نصا لاصحابنا ولا قولاً صريحاً والشافعي يفرق بين ورود الماء على النجاسة وورودها عليه فيعتبر القلتين فى ورود النجاسة على الماء ولا يعتبر ذلك فى ورود الماء على النجاسة وخالفه ساير الفقهاء فى هذه المسئلة قال (قده) ويقوى فى نفسى عاجلا الى ان ارتفع التامل لذلك صحة ماذهب اليه الشافعي واختاره ابن ادريس لنا انه ماء قليل لاقتة نجاسة فتنجس وما رواه عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله عليه السلام قال الماء الذى يغسل به الثوب او يغتسل به من الجنابة لا يجوز ان يتوضا منه واشباهه احتج السيد المرتضى رضوان الله على بانا لو حكمننا بنجاسة الماء القليل الوارد على النجاسة لادى ذلك الا ان الثوب لا يطهر من

النجاسة الا بايراد كر من الماء عليه و التالى باطل للمضيقة المنفية بالاصل فالمقدم مثله.

بيان الشرطية ان الملاقي للمثوب ماء قليل فلو تنجس حال الملاقة لم يطهر الثوب لان النجس لا يطهر غيره .

و الجواب المنع من الملازمة فانا نحكم بطهارة الثوب والنجاسة في الماء بعد انفصاله عن المحل .

وفي هذا الجواب نظر و هو ان الملاقات تحصل قبل التطهير والانفصال و المؤثر في التنجيس هو الملاقات لا الانفصال ولا التطهير فمن حكم ببقاء طهارته بعد \_ الملاقات وتطهيره النجس ليس له الحكم بتنجسه بالانفصال بعد التطهير لان الانفصال ليس بمقتضى للتنجيس واما استدلاله (قده) للتنجس بانه ماء قليل لاقته النجاسة فينجس مصادرة فان النزاع في ان الملاقات مع ورود الماء هل ينجس املا و النافي له منكر المكلية و يمنع من تاجر الوارد على النجاسة عنها لان الوارد مزيل لها فلا يتاثر عنها و اما رواية عبدالله بن سنان لا اعتماد بها لان في طريقها احمد بن هلال وقال (قده) في انه غال ورد فيه ذم كثير وفي ست كان غاليا متهما في دينه وفي كش عنهم عليهم السلام ما يدل على الذم هذا حال السند وفي دلالتها على مدعاه قصور لعدم ذكر فيها من ورود الماء الذى هو محل النزاع و مطلق عدم الجواز يقيد بما اذا وردت النجاسة و قد يحمل على التقية لموافقة بعض العامة والآخر على الكراهة ولا شاهد لكون هذ الماء نجسا بل يحتمل كون عدم الجواز لاجل اكتسابه الدر بقرينة اخرها اذقال واما الذي يتوضا الرجل به فيتغسل به وجهه ويده فى شىء نظيف فلا باس ان ياخذه غيره و يتوضا به و عليها فمعنى عدم الجواز هو الكراهة.

و الحاصل ان امكان التطهير بالماء القليل يستلزم عدم تنجسه بصرف الملاقات ضرورة ان النجس لا يطهر و الانفصال ليس من مقتضيات التنجيس ولا اظنه راجعاً عما اعتقد به قبل التامل بعده و يمكن ان يكون الماء متغيرا.

فلا يجوز التوضا به لانه نجس اجماعاً ولكنه بعيد في الغاية و من اعجب

الامور استدلال العلامة برواية عبد الله بن سنان و هو (قده) اجاب عن الشيخ ره في استدلاله بهذه الرواية بعدم جواز رفع الحدث بهذا الماء بالمنع من صحة السند فان في طريقه الحسن بن على فان كان ابن فضالة ففيه قول وفي طريقها ايضا احمد بن هلال و هو من الغلاة و ذمة مولانا ابو محمد العسكري عليه السلام وقد ذكرنا حاله في كتاب الرجال

ولا فصل بين هاتين المسئلتين.

واما ماء البئر فليس فيه خصوصية زائدة وليس بخارج من القسمين الكثير والقليل فان كان قليلا ينجس بصرف الملاقات ويظهر بملاقات الكر كما عرفت في رواية حسن بن صالح الثوري عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا كان الماء في الركي كرا لم ينجسه شيء قلت وكم الكر قال ثلاثة اشبار ونصف في عمقها في ثلاثة اشبار ونصف عرضها وان كان كرا لا ينجسه شيء للروايات الواردة في الكر حيث قال الامام عليه السلام الماء اذا بلغ الكر لم تنجسه شيء وتلك الروايات كثيرة وكون الماء ماء بئر لا يحدث فيه ما يوجب تنجسه بصرف ملاقات النجاسة.

وصحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع عن مولانا الرضا عليه السلام قال ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير وفي حكم الكر ما كان له مادة لرواية محمد بن اسماعيل الصحيحة قال كتبت الى رجل اسئله ان يسئل ابا الحسن الرضا عليه السلام قال ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزع حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لانه له مادة ومعنى الافساد هو التنجيس ومعنى الوسعة كونه كثيرا لا يؤثر فيه النجاسة بصرف الملاقات ما لم يتغير.

و اختلف الاصحاب (قدهم) على اقوال فذهب الاكثر بتنجسها مطلقا وقوم آخر عدم نجاستها (مطلقا).

وقوم فصل بين ما اذا كان الماء كرا ام لا فحكم بنجاسته مع عدم كونه كرا وعدم تنجسه مع كونه كرا او فصل بعضهم بين بلوغ الماء الذراعين في كل من الابعاد وعدم البلوغ اليهما وهذا التفصيل يكون قولاً رابعاً ان لم يكن لاجل الاختلاف

ص: 469

في مقدار الكرو الا يرجع الى التفصيل السابق و يكون الأقوال ثلاثة.

فمستند القول بعدم الانفعال امور

(الاول) الاصل فقد يراد من الاصل اصل الطهارة بتقرير ان كل شيء فاقدة لوصف النجاسة و معنى الطهارة هو عدم النجاسة واتصاف ماء البئر بالنجاسة على خلاف الاصل فلا يحكم به قبل قيام الدلالة و لا راد لهذا الاصل و القائل بالانفعال لا يرد هذا الاصل لانه يقول به قبل قيام الدلالة بل يدعى دلالة الاخبار و يدعى انقلاب هذا الاصل و ذهابه بالدليل فالاستدلال بعدم الانفعال بفقدان الاشياء في اصل الخلقة في وصف النجاسة في غير محله لان الخصم يدعى قيام الدليل على نجاسة ماء البئر وانفعاله من ملاقات النجاسة فالشان ابطال دليل الخصم و بيان عدم دلالة على التنجيس .

وقد يفسر الاصل بالقاعدة لما ورد من ان كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر و ظاهر هذه القاعدة بيان ان الشك في شيء في طهارته و نجاسته لا يعتنى به و يحكم بطهارته ما لم يعلم انه قذر لان الطهارة المقابلة للقذارة و النجاسة امر عدمى و العدم لا يعلل كما يستحيل ان يكون علة شيء و النجاسة امر وجودى يحتاج في اثباته الى دليل يدل عليه و هذا المعنى اجنبى عن موضع النزاع لان النزاع في تآثر ماء البئر عن النجس ما لم يتغير و القابل بالتآثر يدعى قيام الادلة عليه.

فالمدعى لبطلان دعواه و بقاء الماء على طهارته عليه رد ادلة المدعى و ان ما استدلوا به لا يدل على مرامهم وليس المقام مقام التمسك بالاصول .

والحاصل ان النجاسات مما يؤثر في التنجيس بالملاقات والمدعى لعدم انفعال ماء البئر الكثير او الواحد لمادة يدعى عدم ميز بين ماء البئر والمياه الاخر في كونه عاصما من التنجس قبل التغير فعليه ابطال دليل من يدعى الانفعال واثبات عدم الفرق و توسع البئر و تنزله منزلة الكثير اذا كان له مادة.

وقد يفسر الاصل بالاستصحاب اى استصحاب الطهارة في الماء و ما يلاقيه من الاعيان بتقرير ان الماء طاهر قبل ملاقات النجاسة فيستمر بعده عملا بالاستصحاب و معنى هذا الاستصحاب عدم تأثير ملاقات النجاسة في تنجيس الماء الملاقي لان الحكم

ص: 470



باستمرار طهارة الماء قبل الماء الى بعد الماء لا معنى له سوى نفى الأثر عن النجس مع وجود شرطه فيرجع الى كون الكر مانعا وتنزل الاشتمال على المادة منزلة الكر فيما لم يكن الماء كراً وانت خبير بان هذا المعنى لا يمكن اثباته بالاستصحاب لان الاستصحاب ليس من الأدلة بل هو اصل والاصل لا يمكن ان يكون مثبتاً فمفاده الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع والمزيل واثبات المانعية للكر وتنزيل الاشتمال على المادة منزلته من شان الدليل.

قد يفسر هذا الاصل بان الاصل براءة الذمة عن وجوب اجتنابها والتكليف بتطهيرها وتطهير ملاقيها\*

وانت خبير بان براءة الذمة عن التكليف اجنبية عن ما نحن فيه لان عدم وجوب الاجتناب مرتب على الطهارة بمعنى عدم النجاسة ولا يمكن نفى الوجوب الا بعد ثبوت الطهارة فهذا الحكم الوضعي بمنزلة الموضوع لهذا الحكم التكليفي بل موضوع له حقيقة و استصحاب عدم الوجوب في قبال من يدعى دلالة الدليل على النجاسة والوجوب خارج عن موازين الاحتجاج على ان كلا من المتخصصين يدعى اليقين بالنسبة الى الحكم التكليفي فان القائل بالطهارة يدعى عدم وجوب الاجتناب والقائل بالنجاسة يتيقن وجوب الاجتناب والاصول يجرى مع الشك ولاشك في المقام مع ان للخصمان يعكس الامر و يتمسك امرامه بالاستصحاب بتقرير ان النجس مقتضى للمتنجيس وشرطه الملاقات فبعد احراز المقتضى والشرط ندفع المانع بالاستصحاب لان معناه الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع المشكوك لكنه يجاب بعدم الشك في المقام لان ما نعية الكر لتاثير النجس ما دل عليه الاخبار المتواترة ولم يرد في الشرع ما يدل على خروج ماء البئر عن هذا المنصب الا ما توهمه ويظهر ان ما تمسكوا به لا يصح الركون به.

وقال يستدل لهذا القول بانها لو نجست لما طهرت والتالى باطل اتفاقا ولانه حرج فالمقدم مثله.

بيان الشرطية انه لا طريق الى التطهير (ح) و الالزم احداث الثالث وليس

يصلح لذلك.

اما اولاً فإنه لم يعهد في الشرع بطهرشئء باعدام بعضه.

و اما ثانياً فلانه غالباً قد يسقط من الدلو الاجزاء الى البئر فيلزم تنجسها ولا ينفك المكلف من النزع وذلك ضرر عظيم واما ثالثاً فلان الاخبار اضطربت في تقديره فتارة دلت على التصديق في التقديرات المختلفة وتارة دلت على الاطلاق وذلك مما لا يمكن ان يجعله الشارع طريقاً الى التطهير هذا محكى عن المنتهى وحكى مثله عن نهاية الاحكام .

وحكى عن جامع المقاصد لو نجست البئر بالملاقات لما طهرت و التالى ظاهر البطلان بيان الملازمة ان الداووالرشاء وجوانب البئر يتنجس بملاقات النجس الماء النجس ونجاسته مانعة عن حصول الطهارة في الماء بالنزع لدوام ملاقاتها وكذا المتساقط من الدلو حال النزع خصوصاً الدلو الاخير وليس ارتكاب الحكم بطهارتها بعد استيفاء ما يجب نزحه باولى من القول بعدم النجاسة بالملاقات.

وهذه المقالات لا- يليق بمن هو دون قائلها بمراتب ضرورة ان الطهارة و النجاسة امر ان شرعيان موكولان بجعل الشارع فلم لا يجوز ان يرد في الشرع تخصيص ماء البئر فى النجاسة و الطهارة فكما هو مخصوص بالانفعال مع الكثرة فكذلك مخصوص في التطهير بكيفية فبعد نزع الدلو الاخير من المقدر يحكم بطهارة الدلو والرشاء وجوانب البئر فلا ينجس ماء البئر بما يقطر من الدلو والرشاء وجوانب البئر لحكم الشرع بطهارة ما يقطر منها على ان تنجس ماء البئر في صورة التغير من النجاسة الملاقية له اجماعى لا اشكال فيه وفي امكان تطهيره فبطل القول بان البشر لو نجست لما طهرت غاية الامر تطهير البئر اذا تغيرت مخالف للتطهير مع عدم التغير.

فاللازم على القائل بعدم الانفعال ابطال ما تمسك به خصمه واثبات عدم الفرق بين ماء البئر وغيره فيلا حظ فيه ما يلاخط في غيره من مانعية الكر وكثرة ماء البئر يتحقق باشماله على المادة.

كما قال (ع) ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزع حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لان له مادة.

فالغالب في الابار الاشتغال على المادة التي هي بمنزلة الكر فبعد نزع ما يذهب به الريح ويطيب به الطعم يوتر الكراثه فالمطهر للمتغير هو الكثرة المعبر عنها بالوسعة فالمتغير هو المانع للمانع فاذا ارتفع منع المنع يوتر المانع اثره واثره هنا تطهير مارفع عنه التغير .

فاللايق بالتمسك لاثبات المرام هو الروايات الواردة عن اهل بيت القدس و العصمة.

فمنها العمومات الدالة على طهارة الماء ومطهريته كقول النبي (ص) الماء يطهر ولا يطهر وصحيحة داود بن فرقد عن أبي عبد الله (ع) في حديث قال وقد وسع الله عليكم ما بين السماء والارض وجعل لكم الماء طهوراً فانظروا كيف تكونون وصحيحة حريز عن ابي عبد الله (ع) انه قال كلما غلب الماء ريح الجيفة تتوضا من الماء واشرب واذا تغير الماء وتغير الطعم فلا تتوضا ولا تشرب.

وهذه الروايات شاملة لجميع اقسام المياه من القليل والكثير وماء البئر وغيره وخرج من العموم القليل اذا ورد عليه النجس اتفاقا وبقى الباقي ومن الباقي ماء البئر ومنها ما ورد في خصوص ماء البئر كرواية رواها العامة والخاصة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهور الم ينجسه شيء الا ماغير لونه او طعمه اورائحته وادعى الحلبي (قده) الاتفاق على روايته وعن ابن ابي عقيل دعوى تواتر مضمونه عن الصادق عن ابائه عليهم السلام وهذه الرواية اى التي دعت ابن ابي عقيل الى القول بعدم انفعال القليل وكون مورد السؤال هو بئر بضاعة لا يمنع من دلالتها على عدم انفعال مياه جميع الابار بل جميع المياه بل الفطن العارف يعلم من هذه الرواية ان مقصود النبي عدم تخصيص بئر بضاعة بهذا الحكم لانه (ص) بين حكم حقيقة الماء في جواب السائل فلم يبق فرق بين بئر بضاعة و ماف عليه بين آبار الاخر لان حكم الطهور وعدم التنجيس رتب على حقيقة الماء وان كان

السؤال عن بئر بضاعة فلا حاجة في التعميم الى التمسك بعدم القول بالفصل .

وكرواية محمد بن اسماعيل الصحيحة التي مر ذكرها حيث رواها عن الرضا (ع) الماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يغير ريحه او طعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لان له مادة ذكر بعض الاجلة بان فيها على المطلوب وجوه من الدلالة وحكى عن المصاييح انه ذكر بعد الاستدلال بهذه الرواية ان هذا الحديث مع صحته وعلوسنده و تعدد طرقه وروايته بالمشافهة والمكاتبة محكم الدلالة على المعنى المطلوب بل نص فيه كما نص عليه جمع من المحققين والتقريب فيه من وجوه.

الاول قوله (ع) البئر واسع فالمراد بالسعة المحكوم بها السعة الحكمية الراجعة الى الطهارة دون السعة الحقيقية التي هي بمعنى الكثرة لتخلفها الابار القليلة ولان التعليل بالمادة يقتضى كونها هي الملة في الحكم دون الكثرة.

اقول ان التعليل بالمادة مناسب للكثرة المعبر عنها في الرواية بالوسعة فالوسعة علة عدم الافساد لما عرفت من كون الماء على قسمين القليل والكثير وحيث ان بعض الابار يمكن ان لا يكون في الكثرة مبلغ الكر وعدم الانفعال عام لمياه الابار بلغ مائه الموجود مبلغ الكرام لم يبلغ علة (ع) التعميم بوجود المادة فالمادة علة الموسعة والوسعة علة لعدم الانفعال ويؤكد هذا المعنى تنكير الشيء والاستثناء بتغير الريح والطعم وعدم ذكر اللون لاستلزام تغير الطعم والريح تغييره فاللون يتغير قبل تغير الوصفين .

ثم قال الثانى حكم بانه لا يفسده شيء فان نفى الافساد على سبيل العموم يقتضى انتفاء النجاسة لانه من اظهر انواع الفساد بل الظاهر ان المراد بها هنا خصوص النجاسة كما يقتضيه الحكم بالسعة واستثناء بتغير ويدل عليه استحالة نفى الفساد بغير النجاسة بشهادة الحس وورود الكلام فى بيان الاحكام والفساد بما لا يقتضى التنجيس مما لا يتعلق له غرض شرعى فلا يليق ارادته في كلامه .

اقول وناقش بعضهم ان معناه انه لا يفسده فساداً يوجب التعطيل كما قال النبي (ص) طهارة المؤمن لا يخبث اى لا يصير فى نفسه نجسا ولقول الرضا (ع) ماء الحمام

لا يخبت مع انه يجوز ان يعرض له النجاسة.

وهذه المناقشة فى كمال الوهن والسقوط لان المقام مقام بيان الاحكام والقول بعدم ايجاب شيء افسادا يوجب التعطيل لاربط له بالاحكام وقوله (ع) فينزع حتى يذهب الريح ويطيب طعمه يكشف عما بيناه مع ان الافساد بالفساد الموجب يستحيل ان ينفيه الامام (ع) ضرورة امكان فساد البئر بما يوجب التعطيل كما اذا صب فيه سم مهلك يفسد مائه واما تنجسه بملاقات النجاسة لا يمكن الا بتغيير احد الاوصاف ثم قال.

الثالث استثناء التغيير الدال على ثبوت الطهارة بدونه فيكون نسا في عدم الانفعال بالملاقات ولو اريد بالفساد ما هو اعم من النجاسة فلا ريب ان الاستثناء يقوى ارادة العموم فى غير المستثنى ويؤكدده كما قرر فى محله.

اقول قد عرفت ان معنى الفساد هو التنجس فا الاستثناء ناظر اليه فتنجس مع التغيير.

ثم قال الرابع اكتفائه فى طهارته مع التغيير بنزع ما يزيل التغيير وان زاد مقدره على ذلك او كان الحكم فيه نزع الجميع ولوان الحكم منوط بالتغيير خاصة لوجب استيفاء المقدر او نزع الجميع ولو فيما ثبت له ذلك فانه متى وجب ذلك بالملاقات وجب التغيير قطعاً لعدم انفكاك التغيير بالنجاسة عن ملاقاتها .

وعلى القول بوجوب نزع الجميع للمتغير مطلقا كما عليه اكثر القائلين بالتنجيس يزداد وضوحاً.

( اقول ) دلالة هذه الرواية على كفاية نزع ما يذهب و يزيل التغيير فى التطهير فى غاية الوضوح كذا دلالتها على عدم التنجس اذا لم تغيير ومن هنا يعلم ان المقدرات فى نزع البئر ليست لتطهير البئر لعدم تنجسه مالم يتغير والسر فى كفاية ما يزيل التغيير للتطهير هو اشتماله على المادة الذى هو بمنزلة الكر فبعد ما زال ما اوجب التنجيس اى التغيير يؤثر المادة المنزلة منزلة الكر اثرها لما عرفت ان الكر عاصم والتغيير مانع عن العصمة فبعد زوال المانع يؤثر المقتضى اثره

وما قد يقال من ان هذه الرواية عامة وما دل على النجاسة بالاشياء الخاصة خاص فيقدم الخاص على العام مدفوعة بان التخصيص (ح) يكون مستغراً لان من يختار النجاسة قائل بتعميمها والانفعال من جميع النجاسات على ان ظاهر هذه الرواية عدم تنجس من نجاسة من النجاسات لان التعليل بالاشتمال على المادة يكشف عن وجود مانع عن التنجس في ماء البئر لا يرتفع الا بالتغير.

والمراد من مادد على النجاسة ان كان اخبار النزح فلا- دلالة فيها عليها لان النزح اعم من النجاسة لا مكان ان يكون لدفع النفرة وتنظيف الماء وطيبها واختلاف دلاء النوح قلة وكثرة باختلاف الحيوانات من حيث الصغر والكبر يويد كونه للتنظيف والطيب لا التطهير على ان التخصيص فرع للمقاومة وهي في المقام مفقودة و كصحيحة اخرى لهذا الراوى عن هذا الامام (ع) وقال ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ودلالاتها على المطلوب تستفاد مما مر ذكره .

وكصحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال سنلته عن بشر ماء وقع فيه زنبيل عذرة يابسة اورطبة اوز نبيل من سرقين يصلح الوضوء منها قال لا باس ودلالة هذه الصحيحة على المرام مما لا يخفى على من له دراية في فهم الكلام لظهور العذرة في عذرة الانسان التي لا شبهة في نجاستها سيما مع ذكر السرقين في الصحيحة وترك الاستفصال في هذ السؤال مما يذهب بالشك في كون المراد من العذرة هو عذرة الانسان فلو كان البئر منفعلا من النجاسة تفصل الامام بين العذرة النجسة والطاهرة مع ان عذرة الطاهرة مما لا ينبغي لمثل على بن جعفران يسئل عن الوضوء بالماء الذي وقع فيه شيء طاهر فالمناقشة في دلالة الصحيحة على عدم الانفعال مما يكون العذرة هي الطاهرة او كون المقصود وقوع الزنبيل من غير العذرة والسرقين في غاية الوهن والسقوط فإظهار هذا النحو من الاحتمالات لا ينبغي ان يصغي اليه واشنع من هذين الاحتمالين احتمال ارادة الامام نفى الباس مع نزح المقدر ولا يخفى على الخبير ان البناء على هذه الاحتمالات يوجب تعطيل الاستنباط ويتولد منه فقه جديد.

وكصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال سمعته يقول لا يغسل الثوب ولا تعاد الصلوة مما وقع في البئر الا ان ينتن فان اتن غسل الثوب واعاد الصلوة ونزحت البئر.

وجه الاستدلال بهذه الرواية حكم الامام بعدم غسل الثوب وعدم اعادة الصلوة مما وقع في البئر الا ان ينتن فان مجرد وقوع شئ في البئر مما يصيح ان ينتن لا ينجسه قبل التتن الذي يوجب التغيير وهذا الكلام عبارة أخرى عن عدم تنجس البئر بملاقات النجاسة ما لم يتغير.

وقد وقعت المناقشة في هذه الرواية سندا ومتناً اما من حيث السند باشتراك حماد بين الثقة والضعيف وبان معوية المذكور المروي عنه حماد المزبور غير معروف اما من حيث المتن بان لفظ البئر يقع على النابعة والغدير فلعل السؤال عن بئر مائها محقون فيكون الاحاديث الدالة على وجوب نزع البئر من اعيان المنزوحات مختصة بالنابعة فيكون هذا متناولاً لغيرها فيما هو محقون .

واما المناقشة في السند فتدفع بما في الجواهر من ان حماد اذا اطلق فالمتبادر منه انما هو الفرد الكامل المشهور والظاهر انه ابن عيسى او يقال انه يبقى دائراً بينه وبين حماد بن عثمان وكل منهما في غاية الوثاقة وكلاهما من اصحاب الاجماع الذين قد اجمع الكل على تصحيح ما يصح عنهم وقال في الوسائل عند ذكر سند الرواية عن حسين ابن سعيد عن حماد يعني ابن عيسى عن معاوية بن عمار ويمكن تعيين الاول برواية حسين ابن سعيد عنه وروايته عن معوية بن عمار وفي المدارك ان القطع حاصل بان حماد هذا هو ابن عيسى الثقة الصدوق لرواية الحسين بن سعيد عنه وروايته عن ابن عمار وهذا لسند متكرر في كتب الاحاديث مع التصريح بانه ابن عيسى على وجه تسكن النفس على تعيينه وحكى عن المشارق ان ملاحظة الراوى والمروى عنه يورث الظن القوي بانه حماد بن عيسى الثقة لتكرر مثل هذا السند مع التصريح فيه بابن عيسى .

واما معاوية فهو من معاريف الرواة الثقات فهو معاوية بن ابي معاوية الدهني

ابو القاسم من اصحاب الصادق والكاظم (ع) ويروى عنه ابن ابي عمير وصفوان وفضالة وعلى بن نعمان و محمد بن ابي حمزة الثمالي و ابراهيم بن ابي البلاد و ابان بن عثمان و محمد بن مسكين و حماد بن عيسى و عبدالله بن المغيرة و الغمساني و ثعلبة بن ميمون و عباس بن عامر و ابن محبوب .

وقد صرح يكون الرجل هو ابن عمار المحدث العاملي في الوسائل .

واما المناقشة فيها من حيث الدلالة بان الظاهر ان البئر هو خلاف الغدير و اطلاق البئر على الغدير ليس على الحقيقة لكون الغدير خلاف البئر ولا على المجاز لعدم العلاقة بينهما و لفظ النزح و تكرار البئر يكشفان عن ان المراد من لفظ البئر هو معناه الحقيقي و امثال هذه المناشقات بعيدة عن ارباب التحقيق غاية البعد و كصحيحة اخرى لمعوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) في الفارة تقع في البئر فيتوضا الرجل منها و يصلى وهو لا يعلم ليعيد الصلوة و يغسل ثوبه فقال لا يعيد الصلوة ولا يغسل ثوبه و دلالة الصحيحة على المطلوب في غاية الوضوح و احتمال خروج الفارة عن البئر حياً في غاية البعد و ترك الاستفصال يويد العموم و معوية بن عمار اجل شأناً من ان يخفى عليه حكم الغارة الخارجة عن البئر حياً و هذه الصحيحة متحد المفاد مع رواية ابان بن عثمان عن ابي عبد الله (ع) قال سئل عن الفارة تقع في البئر لا يعلم بها الا بعدما يتوضا منها ايعاد الوضوء فقال لا و كموثقة ابي اسامة و ابي يوسف يعثوب بن عثيم عن ابي عبد الله (ع) قال اذا وقع في البئر الطير و الدجاجة و الفارة فانزح منها سبع دلاء قلنا فما تقول في صلوتنا و وضوئنا و ما اصحاب ثيابنا فقال لا باس به و هذه الرواية تدل على عدم نجاسة البئر بصرف ملاقات النجاسة و عدم منافات النزح مع طهارة الماء لكونه اعم منها فقد ينزح للتنظيف و رفع النفرة و الانزجار و من حكم باستحباب النزح ينظر الى هذه المعاني .

و كموثقة ابي بصير قال قلت لابي عبد الله (ع) بئر يستقى و يتوضا به و يغسل منه الثياب و يعجن به ثم يعلم انه كان فيها ميت قال فقال لا باس ولا يغسل منه الثوب ولا يعاد منه الصلوة و دلالتها واضحة على المطلوب .



وكصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) في البئر يقع فيه الميتة فقال ان كان لها ريح ينزح منها عشرون و هي بالمفهوم تدل على ان مع عدم الرياح لا يجب النزح بصرف العلاقات ورواية علي بن حديد عن بعض اصحابنا قال كنت مع ابي عبدالله عليه السلام في طريق مكة فصرنا الى بئر فاستسقى غلام ابي عبد الله داوا فخرج فيه فارتان فقال ابو عبد الله (ع) ارقه فاستسقى اخر فخرجت فيه فارة فقال ابو عبدالله (ع) ارقه فاستسقى الثالث فلم يخرج فيه شيء فقال صبه في الاناء ويظهر من هذه الرواية عدم تنجس البئر بوقوع الفارة وتطهير الدلو النجس بورود الميتة فيه بوروده ثانياً في البئر وكفاية المرة في تطهيره.

وكمرسلة الفقيه عن مولانا الصادق (ع) قال كان في المدينة بئر في وسط مزبلة فكانت الرياح تهب فتلقى فيه العذرة وكان النبي (ص) يتوضا منه.

وروايته مرسلًا عن مولانا الرضا (ع) من البئر يكون بينها وبين الكنيف خمسة اذرع او اقل او اكثر يتوضا منه قال ليس يكره من قريب ولا بعيد يتوضا منها و يغتسل ما لم يتغير الماء وهذه المرسله دلت على انحصار الاجتناب في صورة تغير الماء و الروايات الدالة على عدم الانفعال في حد التواتر.

و ما دل على عدم انفعال الجارى يدل على عدم انفعال البئر لما بينا سابقا من ان البئر الذي له مادة من مصاديق الجارى لان اطلاق الجارى عليه بالاقضاء ولا يشترط صحة الاطلاق فعلية الجريان فذ والمادة من البئر مقتضى للجريان و يمنع منه المانع و بعد رفع المانع يخرج من الاقضاء الى الفعلية وكذا الاخبار الدالة على عدم تنجس الكر تدل على عدم انفعال البئر مع اشتماله على المادة كما قال مولانا الرضا عليه السلام ماء البئر واسع لا يفسده شيء ولقد عرفت بان معنى الوسعة تنزل الاشتمال منزلة الكثرة وروى جميل بن دراج عن ابي اسامه عن ابي عبدالله (ع) في الغارة والسنور والدجاجة والكلب والظير قال (ع) ما لم يتفسح او يتغير طعم الماء فيكفيك خمس دلاء فان تغير الماء فخذ حتى يذهب الريح .

فترى الامام (ع) يجمع بين اشياء مختلفة في النجاسة و الطهارة و يكتفى

بخس دلاء في الكلب والطير كاشف عن عدم انفعال الماء بصرف الملاقات والاخذ الى ذهاب الريح كاشف عن كون المناط في الانفعال هو التغير فبعد ذهابه يوثر ماء البئر اثره وهو طهارته لاشتماله على المادة.

فالمحصل من طول المبحث عدم انفعال البئر المشتمل على المادة من ملاقات النجاسة ما لم يتغير وطهارة المتغير بعد زوال التغير.

فلو كان الزوال بنزح الماء فلا اشكال في طهارته واما لو كان بعلاج غير النزح فلاشتماله على المادة التي بمنزلة الكثرة فهو ماء زال تغيره ولاقى كرا فنزح الماء لازالة التغير طريق لها ولا موضوعية له فالعلاج قائم مقامه كما هو الشأن في كل ما هو طريق الى شىء .

ويظهر ايضا ان القول بانفعال البئر على الاطلاق منع المصمة ماء البئر ولو كان ازيد من الكر ضرورة ان الكر مانع من الانفعال اذا كان في الاواني والغدير ان والدلاء فسلب المانعية عن ماء البئر يرجع امره الى كون الاشتمال على المادة مانع عن تأثير الكراثره ومنعه للانفعال فان الكثرة في غير البئر مانع عن تاثر النجاسة اثره والبئر لا ميز له الا انه مشتمل للمادة وهذا من غرائب الاوهام .

واما القول باختصاص الكر من الابار بعدم الانفعال فانكار لتاثير الاشتمال على المادة اثر الكر فكان هذا القائل لم يسمع تعليل مولانا الرضا (ع) لوسعة ماء البئر وعدم فساده بعلة كونه ذا مادة .

وعلى القول الأول ينبغي القول بنجاسة مقدار الكر المستخرج من البئر لعدم امكان تاثير الظرف في نجاسة المظروف مع ان احدا لم يتفوه بهذا قال بعض الافاضل على انه من المستبعد جدا ان مقدار الكر من مائها الخارج عنها لا ينجس بالملاقات ومائها وان بلغ الفكر ينجس بمجرد الملاقات مع اعتصامه بالمادة رونه مع انه فيه من الحرج ما لا يخفى واغرب من ذلك طهارته لو كان كراً مع انقطاع النبع وخروجه عن مسمى البئر و نجاسته لو كان الفكر مع دوام النبع

الذي يزداد به كمالاته لا تقصانا ( انتهى ) ولا يخفى على المتامل متانة كلامه اعلى الله مقامه.

و احتج القائلون بتنجس البئر بملاقات النجاسة على الاطلاق بامور .

منها الاجماع المنقولة ففى المحكى عن الغنية اماميه الابار فانها تنجس بكل ما يقع فيها من النجاسات قليلا كان مائها او كثيراً على ما قدمناه بالاجماع وعن المرتضى رضوان الله عليه ومما انفردت به الامامية القول بان ماء البئر ينجس بما يقع فيها من النجاسات وان كان كر او غدر الاماميه فيهما ذهب اليه و الفصل بينها وبين ماء الغدران والانية هو ما تقدم من الحجة المشار اليها بالاجماع .

وعن الحلّى في موضع من السرائر واما مياه الابار فهى تجرى و ان كثر مائها مجرى ما نقص عن الكرم من مياه المصانع والغدران والواقف في اي موضع كان في ان حلول النجاسة ووقوعها فيها من غير تغير لها ينجسها سواء بلغ مائها كرا او نقص عنه بغير خلاف من أصحابنا وعن ابن براج نسبة ذلك الى اصحابنا و عن كشف الرموز نسبة ذلك الى فتوى فقهاءنا.

وانت خبير بان الاجماع لا دلالة فيه من حيث انه اجماع بل كونه دليلاً منوط بكشفه عن رأى المعصوم (ع) ورضائه المستلزمان للمواقع و ما ذكر لا يكشف عن قول الامام ورضائه لعدم الملازمة بينهما .

على ان الاجماع الذى مدركه معلوم اعتباره باعتباره مدركه و سيجيء ما تمسكوا به من الروايات وعدم دلالتها على المطلب مع ان المتتبع لا يخفى عليه ان الاجماع لم ينعقد على تنجس ماء البئر بصرف الملاقات بالنجس بل هذه المسئلة من المسائل الخلافية عند الاماميه غاية الامر اشهر القولين عند المتقدمين هو التنجس وانقلب الشهرة بين المتأخرين فصار اشهر القولين عدم الانفعال واما ما عن المرتضى رضوان اله عليه من تفرد الامامية بالقول بالنجاسة لانعرف معناه لان ابا حنيفة قال اذا وقعت فى البئر نجاسة نزحت فيكون طهارة لها فان ماتت فيها فارة او صعوة

اوسام ابرص نرح منها سبعون دلواً الى ثلثين وفي موت الحمامة او الدجاجة او السنور ما بين اربعين الى ستين وفي الكلب او الشاة او الادمى جميع الماء حكي عنه العلامة في التذكرة وقال ايضاً أن خرجت الفارة وقدهرت من الهرة ينجس الماء والافلاوقال بعد ذكر المقدرات اذا عرفت هذا فعند الشافعي ان ماء البئر كغيره ينجس ان كان دون القلتين وان كان ازيد فلاثم ان تنجس وهو قليل لم يطهر بالنرح لان قعر البئر يبقى نجسا بل يترك ليزداد ا ويساق اليه الماء الكثير وان كان كثيرا بالتغير فيكثير الى زوال التغير او يترك حتى يزول التغير بطول المكث او ازدياد الماء ولو تفتت الشيء النجس كا الفارة بتمعط شعرها فيه فالماء على الطهارت لعدم التغير ولا ينتفع به لان ما يستقى يوجد فيه شيء من النجاسة فينبغي ان يستقى الى ان يغلب خروج اجزائها ( انتهى النقل ) .

فترى ان روساء اهل السنة قائلون بتنجس البئر من ملاقات النجاسة فلا يصح نسبة التفرد الا الامامية ولاختلاف آرائهم في المسئلة لا معنى للقول بكونها اجماعية

ومما يستند اليه للانفعال مكاتبة محمد بن اسماعيل بزيغ في الصحيح قال كتبت الى رجل اسئله ان يسئل ابا الحسن الرضا (ع) عن البئر يكون في المنزل للموضوء فيقطر فيها قطرات من بول اودم او يسقط منها شيء من عذرة كالبعرة ونحوها مالذي يطهرها حتى يحل الوضوء منها المصلوة فوقع (ع) بخطه في كتابه ينرح منها دلاء فيقول المتمسك ان هذا القول في قوة قوله يطهرها نرح دلاء منها لوجوب تطابق الجواب السئوال وهو قاض بالنجاسة قبل النرح.

وهذا لرواية لا تدل على مرام المتمسك بها بل على خلاف مرامه ادل لان الامام (ع) اجاب بما لا يطابق السئوال على اعترافه وليس الا لاجل عدم تنجس البئر فاجاب بنرح دلاء مع عدم تعيين عدده و مقداره ولو كان البئر نجسا لم اعدل عن الجواب المطابق فحيث لم يكن نجسا لم يجب بقوله يطهرها نرح دلاء فان هذا الجواب اغراء بالجهل فالفطن العارف بالمحاورات يستدل بهذه المكاتبة على طهارة و نرح الدلاء للتنزه عن الدرر الموجب للمتفر والاشمئزاز . ومما يستند اليه صحيحة على بن يقطين عن مولانا موسى بن جعفر (ع) قال سئلته

عن البئر يقع فيها الدجاجة والحمامة والفارة او الكلب والهرة فقال يجزيك ان تنزح منها دلاء فان ذلك يطهرها انشاء الله.

وهذه الرواية عليك ان تحملها الى الطهارة اللغوية اى النظافة والنزاهة والجمع بين الكلب والفارة من اقوى الشواهد على عدم كون المراد من الطهارة هي المقابلة للنجاسة واقل ما يطلق عليه الدلاء هو الثلاثة مع ان تقدير الكلب عندهم يكون اربعون دلواً ويمكن ان يكون المراد من الطهارة ما يرفع الكراهة عن استعمال مائها في قبال حرمة الاستعمال المترتبة على النجاسة فصح اطلاق الطهارة عليه و اطلاق لفظ الحل على عدم الكراهة وهذا الحل يجرى في الرواية السابقة ايضاً .

وقد يستند بقول مولانا الصادق (ع) حيث قال في رواية عبدالله بن يعفور وعتبة بن مصعب اذا اتيت البئر و انت جنب فلم تجد دلواً ولا شيئاً يغترف به فتيّم بالصعيد الطيب فان رب الماء رب السعيد ولا تقع في البئر ولا تفسد على القوم مائهم وجه الاستدلال انه لا امر بالتيّم في الصورة المزبورة مع انه مشروط يفقد الماء الطاهر فيظهر من ان مائها تنجس بوقوعه فيها واغتساله منها ونهى عن وقوعه فيها وعن افساده بالوقوع والاغتسال مع ان الظاهر من الافساد هو النجاسة

( وفيه ) ان شرط التيمم عدم امكان استعمال الماء الطاهر لافقده وعدم مع الاذن من مالك البئر لا يمكن استعمال مائها شرعاً والمراد من الافساد منها ما يترتب على الوقوع في البئر من الاثارة والحمانة وتغير الماء مع حاجة الناس اليه في الشرب ومن الواضح عدم جواز الوقوع في البئر اذا كان اثره المنع عن الشرب وفي قوله (ع) ولا تفسد على القوم مائهم اشعار بان البئر من آبار العامة التي يردون عامة الناس عليها والوقوع فيها موجب لتهييج ما كان كامناً فيها من الاوساخ المانع من الارتواد فقد ينجر الى هلاك بعض الناس الذين يتفرون عن المياه الوسخة ولا اقل من ايداء الناس لافساده مشر بهم .

بل مقتضى النظر الدقيق دلالة الرواية على الطهارة فلو كان الملاحظات سبباً المنجاسة فقال (ع) لانها يتنجس فمثل هذا الكلام مورده عدم التنجس مع ان ظاهر

الرواية يكشف عنها من المواعظ وتعليم الاداب وتكميل الاخلاق لا بيان الاحكام

ومما يستند اليه حسنة زرارة ومحمد بن مسلم وابى بصير قالوا قلنا بئريتوضا منها يجرى البول من تحتها اينجسها قالوا فقال لو كانت في اعلى الوادى والوادى يجرى البول من تحتها و كان ما بينهما قدر ثلاثة او اربعة اذرع لم ينجس ذلك وان كان اقل من ذلك ينجسها وان كانت البئر في اسفل الوادى ويمر الماء عليها وكان بين البئر وبينه تسمة اذرع لم ينجسها وما كان اقل من ذلك فلا تتوضا منه وجه الاستدلال الحكم بثبوت النجاسة فى حال وبعدها فى حال آخر و هو كاشف قبولها النجاسة والجواب عن هذه الرواية ان مورد السؤال ما اذا كان جريان البول فى غالب الاوقات

(فح) يؤثر فى اوصاف البئر فينجس لتغير احد الاوصاف ولم يقل احد باستحالة تنجس البئر حتى مع التغير و من المعلوم ان كون البئر فى اعلى الوادى و جريان البول تحت الوادى لا- يؤثر فى التغير بخلاف ما اذا كان البئر تحت الوادى فانها (ح) يتاثر اوصافه من البول وتغير الا ان يكون البعد بين مجرى البول والبئر تسعة اذرع وما كان اقل من ذلك فلا ينبغى التوضا منها ولذا بين الامام بهذه العبارة ولم يقل ينجسها فالتنجيس فى صورة تغير احد الاوصاف وليس مورد السؤال ما اتفق مجرى البول والبئر متقاربتين فقد بينا ان الصدوق رضوان الله عليه روى مرسلا عن ابي الحسن الرضا (ع) من البئر يكون بينها وبين الكنيف خمسة اذرع او اقل او اكثر يتوضا منه قال ليس يكره من قريب ولا بعيد يتوضا منها ويغتسل ما لم يتغير الماء وهذا المرسله تفسر ان مورد رواية الفضلا هو ما اذا تغير الماء فمفادها

تحديد ما يؤثر فى التغير.

وقد يجاب عن الرواية بان المروى عنه والمفتى غير معلوم فلعله غير الامام ممن لا يجب اتباعه لكن هذ الجواب بمغزل عن الصواب لان الفضلاء لا يروون عن غير الامام .

وقد يتمسك بانه لولم ينجس البئر بالملاقات لم يكن فرق بين موت الذباب

ص: 484

و النمل والعقارب والخنفسا وغيرها مما ليس له دم سائل فيها وبين موت ماله دم سائل فيها والتالى باطل فا المقدم مثله اما الملازمة فظاهر واما بطلان التالي فلخبرين (احدهما ) خبر عمار عن مولانا الصادق (ع) عن الزباب والنمل و الجراد وما اشبه ذلك تموت في البئر قال كلما ليس له دم فلا باس .

( وثانيهما ) خبر ابن مسكان عنه (ع) قال كل شيء يسقط في البئر ليس له دم مثل العقارب والخنفسا واشباه ذلك فلا باس .

( وفيه ) انه يكفي الفرق بينهما بعدم التنجس من هذه الحشرات على حال من الاحوال والتنجس من النجاسات اذا اوجبت تغيير الماء على ان قوله (ع) في الخبر لا باس ليس نهيا عن نزح شيء من الماء بل مفاده عدم تنجس البئر بوقوع هذه الحشرات والقائل بعدم الانفعال بدون التغيير لم يفرق بين هذه الاشياء و النجاسات التي لم يغير الماء فلا معنى للفرق بينهما (ح) .

واما الفرق بينهما في صورة التغيير فلاجل كون الموضوع هو التغيير من النجاسة والحشرات المذكورة ليست من النجاسات .

(وقد يجاب عن هذه الاستدلال بالمنع من بطلان التالي لانه لم يثبت اعتبار السندين من الروايتين المذكورتين نعم في الذخيرة عن العلامة توصيف الثانية بالصحة ولكنه زيفه بان في طريقها ابن سنان والظاهر انه محمد .

وانت خبير بان عدم ثبوت اعتبار مسند الروايتين لا يضر بالاستدلال لان مفاد الروايتين اعنى عدم تنجس ماء البئر بوقوع الحشرات اجماعى لم ينكره احد كما ان عدم الفرق بين هذه الحشرات وبين النجاسات من ذو تغيير عند القائلين بالطهارة مما لاخفاء فيه وليس (ح) المناقشة فى اعتبار السند من اثر وليس المقام مقام الجرح والتعديل لان مفاد الروايتين ثابت عند الطرفين لعدم انكار احد اياه فالان نسب ان يقال في الجواب مالمانع من التسوية بين الحشرات والنجاسات في ملاقاتهما ماء البئر التي لها مادة بعد ما وصل اليها من موالينا (ع) وان ماء البئر واسع لا يفسده شيء لان له مادة ولم لا يجوز ان يجعل في الشرع بلوغ الماء كراً و ما بمنزلته عاصماً من التنجس مادام غير متغير الاوصاف فهذا الاستدلال في غاية الوهن والسقوط

وهذا الجواب اوهن منه واسقط فان عدم الفرق في المقام هو الاصل بعدم اعطاء منصب العاصمة وما بمنزلته ومثل هذا الاستدلال في الوهن والسقوط هو الاستدلال بان ماء البئر لو لم ينجس بالملاقات لجاز الشرب والوضوء منه و استعمال في اذالة الحدث و الخبث بعد وقوع النجاسة فيه وقبل النزح منه والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر واما بطلان التالى فلجملة من الاخبار منها خبر زرارة ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية العجلي عن أبي جعفر (ع) في البئر يقع فيها الدابة والكلب والطير فيموت قال يخرج ثم ينزح دلاء ثم اشرب وتوضا.

ومنها خبر علي بن جعفر عن اخيه موسى (ع) قال سئلته عن رجل ذبح شاة فاضطربت فوقعت في بئر أو داجها تشخب دما هل يتوضا من ذلك البئر قال ينزح ما بين الثلثين الى الاربعين دلواً ثم يتوضا منها ولا باس منه.

ومنها خبر آخر لعلي بن جعفر عن اخيه ابي الحسن (ع) قال سئلته عن رجل ذبح دجاجة او حمامة فوقعت في بئر هل يصلح ان يتوضا منها قال ينزح دلاء يسيرة ومنها خبر ابي العباس الفضل البقباق قال قال ابو عبد الله (ع) في بئر يقع الفارة او الدابة او الكلب او الطير فيموت قال يخرج ثم ينزح من البئر دلاء ثم تشرب منه وتوضا الى غير ذلك والمتامل في هذه الاخبار لا يخفى عليه ان تقديم المزح على الشرب والتوضا ليس لعدم جواز الشرب والتوضا قبل النزح لعدم ما يدل عليه فيها فانظر الى جواب ابي الحسن اخاه اذا سئل عنه هل يصلح ان يتوضا منها قال ينزح منها دلاء ولم يقل لا ولم ينف الصلاح وليس في واحد من هذه الاخبار نفى التوضا والشرب قبل النزح و من المعلوم عند كل احد ان التوضا و الشرب بعد النزح احب الى صاحب الشرع ولا دلالة في قوله الا ثم ينزح دلاء ثم اشرب وتوضا الاعلى استحباب تقديم النزح لتصفية الماء واما الوجوب فلا يستفاد منه فقوله اما الملازمة فظاهر قول صحيح متبع واما بطلان التالى فممنوع لا دليل عليه لعدم دلالة الاخبار على عدم الجواز ومن له انس باخبار اهل بيت العصمة والطهارة ومقالاتهم في بيان الاحكام يعرف ان هذه الاخبار لا تدل على عدم الجواز .

وفي الروايات الدالة على المختار ما يدل على عدم وجوب اعادة الصلوة و



عدم غسل الثوب اذا توضع من البثر وغسل منه الثياب وعجن ثم علم انه كان فيها ميت كرواية عبد الكريم عن ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) ورواية ابي اسامة وابي يوسف عنه (ع) وصحيحة معوية بن عمار وفي رواية ابان بن عثمان عن ابي عبد الله (ع) قال سئل عن الفارة تقع في البثر لا يعلم بها الا بعد ما يتوضا بها ايعاد الوضوء فقال لا- فلو لم يجز الشرب والتوضا قبل النزح لتنجس مائه لا يمكن ان يجيب الامام بعدم اعادة الوضوء ضرورة عدم صحة الوضوء بالماء النجس.

والحاصل ان بعد الاطلاع على هذه الروايات وفيها صحاح و حسان موثقات يقرب التشكيك في الطهارة بالوسواس اعاذنا الله تعالى من شره.

ومع الاغماض عما ذكر من عدم دلالة ما استدلووا به من الاخبار فلا مقاومة لها مع ما دل على عدم الانفعال لكثرة وصراحته في المطلب و مخالفته للعامة و موافقة مخالفه لهم .

واما القول الثالث اعنى التفصيل بين الكر والقليل في الحكم فقد عرفت ان مرجعه الى عدم تاثير الاشتمال على المادة في شيء وان المناط في الموجود فمع بلوغه مبلغ الكريترتب عليه حكمه ومع عدم البلوغ يترتب عليه حكم القليل وعرفت ايضا صراحة الاخبار في خلاف هذا التفصيل وتنزل الاشتمال على المادة منزلة الوسعة اى الكثرة وغرى هذه التفصيل الى البصروي وذكر له وجوه.

منها عمومات انفعال القليل وان الكر لا ينجسه شيء الا اذا تغير احد اوصافه (وفيه) انه لا منافات بين العمومات المذكورة وبين عدم انفعال ماله مادة من البثر لان ماله مادة خارج عن القليل لتنزيلها منزلة الكثير وليس هذا من تخصيص العمومات او تقديم ما يدل على عدم الانفعال بعد كون النسبة بينهما عموماً من وجه بل هو تصرف مخصوص في موضوع الحكم وجعل الاشتمال منزلة الكثرة فلا تعارض بينهما فقولته (ع) اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء شامل لماء البثر اذا كان له مادة لانه كر تنزيلا وهذا التصرف غير التخصيص والتقديم فلا حاجة الى ذكر المرجحات .

و منها ان مقتضى الجمع بين الاخبار الدالة على القول الأول وبين الاخبار

الدالة على القول الثاني هو التفصيل بين الكر وما دونه.

(وفيه) ان هذا الجمع لا شاهد له على انا بينا عدم دلالة الاخبار على القول الثاني فلا معارضة بين الطائفتين من الاخبار ولا يحتاج الى الجمع والجمع بلا شاهد في حكم الفتوى بغير دليل.

ومنها رواية الحسن بن صالح الثوري عن ابي عبدالله (ع) قال اذا كان الماء في الركي كراً لم ينجسه شيء ووجه الاستدلال بعد ارادة البئر من الركي ظاهر

(وفيه) ان الركي اعم من البئر لاطلاقه على ما ليس له مادة وهذا الرواية ناظرة الى ذلك ولذا عبر بالركي ولي يعبر بالبشر فما ليس له مادة يجب بلوغ الماء كرا في المنع عن التنجس ان قلت لا تصور للبئر الفاقدة للمادة معنى.

(قلت) قد يحفر من الارض ما لم يصل الى الماء فليس له مادة ينبع منها الماء ولكن يدخر فيه من ماء المطر فقد يكون كراً وقد يكون اقل من الكر فعدم تنجسه منوط ببلوغه كراً فحكمه حكم الاواني والغدران لانه لفقد المادة ليس منزلاً منزلة الكر قال بعض الافاضل عند رد الاستدلال بهذا الرواية مضافاً الى احتمال كون الركي عبارة عن المصنع الذي لا يكون له مادة وهذا احتمال قوي فان المصنع هو المحفور من الارض الذي ليس له مادة ومائه من الخارج الا ان المصنع له تعميم من الاحجار او الاجر والركي اعم من المصنع والبئر.

وقد يقال في رد هذا الاستدلال بان حسن بن صالح زیدی تبری و بینا فیما سلف انه لم یرو ما یخالف روایات الباب کي یرد بضعف الراوی

ومنها موثقة عمار عن البئر يقع فيها زنبيل عذرة يابسة او رطبة فقال لابس به اذا كان فيها ماء كثير

ولا دلالة لهذه الموثقة على مطلب المستدل بوجه من الوجوه ضرورة ان الابار مختلفة في الوسعة فبعضها في الكثرة بمثابة لا يتغير بوقوع زنبيل من العذرة يابسة كان او رطبة والاخرى ليست في الوسعة والكثرة بهذه المثابة وان كانت لها مادة فيتغير بوقوع زنبيل من العذرة فيها ومن الواضح تنجس البئر بالتغير ففرع الأمام عدم الباس الكاشف عن عدم الانفعال على كثرة الماء.

ومنها الرضوى كل بئر عمقها ثلاثة اشبار ونصف في مثلها فسيبيلها سبيل الجارى الا ان يتغير لونها او ريحها او طعمها.

( وحيث ) ان الرضوى لاحجية فيها لعدم ثبوت كونه بل ثبوت عدم كونه من الامام فلا معنى المبحث عن دلالة وعدمها على مرام المفصل .

واما التفصيل الثاني فمنتقول عن الجعفر من دون ان ينقل عنه دليل لهذا التفصيل فكانه راجع الى التفصيل الاول والاختلاف في مقدار الكر.

والمنتقول عن الشافعى ان ماء البئر كغيره ينجس ان كان دون القلتين و ان كان ازيد فلا ولم يعرف له مدرك في هذا لقول .

فتحصل من طول المبحث ان ماء البئر لا ينجس بملاقات النجاسة لان لها مادة منزلة منزلة الكر الا ان يتغير احد اوصافه و طريق تطهيره نزح الماء من البشر حتى يزول التغير لان الاشتمال على المادة كرتزيبا فبعد زوال التغير لا يمكن ان يبقى على النجاسة لاتصال بالمادة المنزل منزلة الكر فكما ان غير ماء البئر اذا تنجس بالتغير وزال التغير ولا فى كراً يطهر بصرف الملاقات فكذا ماء البئر لان ملاقاته للمكر حاصل قبل زوال التغير والكر يؤثر اثره بعد زوال المانع.

وفي حكم البئر الغدير الذى له مادة فاذا تنجس بتغير الاوصاف يطهر بزوال التغير والاشتمال على المادة سواء كان الزوال بالاخذ من ماء الغدير وتبدل الماء من المادة او بعلاج آخر ولو بتصفيق الرياح لان النزح والاخذ في البئر و الغدير طريقان لتحقق الزوال فاذا تحقق ارتفع المانع من تطهير المادة .

واما ماء الركى الذى ليس له مادة فاذا تنجس بملاقات النجس مع تغير اوصافه اذا كان كثيرا لا يطهر بصرف زوال التغير لعدم وجود المقتضى المتطهير وكذا ماء الغدير الفاقد للمادة .

وبعد وضوح امر البئر في التنجس والتطهير يتضح أمر النزح في الوجوب والاستحباب لان نزح ماء البئر ليس من الواجبات الاصلية بل من الواجبات المقدمية لتطهير ماء البئر اذا مست الحاجة اليه او اجب من الواجبات كالشرب والوضوء و

والغسل وازالة النجاسة عن الثوب والبدن او تطهير ما يجب تطهيره فيجب النزح لزوال التغير الموجب لتنجسه مقدمة الواجب من الواجبات المتوقفة على الماء الطاهر مع انحصار الماء في هذا البئر المتنجس اما مع عدم الانحصار لوجود المياه الطاهرة فلامعنى لوجوب النزح فما ورد من التقديرات فى المنزوحات ان كان مع تنجس الماء تعليم الطهير لمن اراد ان يطهر وما لم يتنجس فتعليم للتنظيف وتصفية الماء فالنزح لازالة التغير مقدمة للطهارة واجب مع الانحصار لتوقف الواجب عليه ومع عدم النجاسة وعدم الانحصار فان قيل انه مستحب لان النظافة والنزاهة ممدوحتان فى الشرع الا انور لامانع من هذا لقول ومن هذا البيان يعلم ان بيان جزئيات مقادير المنزوحات وكيفية النزح وسعة الدلو وما يتعلق به مما لا يتصور له فائدة مهمة لدوران الأمر بين الأمرين تغير الماء و تنجسه لاجله وعدم التغير والبقاء على اصل الطهارة فالاول يطهر بزوال التغير بالنزح كيف اتفق والثاني المطلوب فيه النظافة والنزاهة فلا اثر لقلّة الدلاء وكثرته الا ان الاقتداء بما سلف من الاصحاب الذين هم اركان الدين وحفظ شريعة سيد المرسلين رضوان الله عليهم اجمعين في بيان مقادير المنزوحات امر مستحسن و موجب البصيرة الناظر فى اختلافات الروايات فيها .

فتقول انه على القول بتنجس البئر يطهر بما يطهر به ساير المياه المتنجسة من القاء الكر فيه او اتصال الجارى اليها بل لوصول المطر معها بحيث يقال راي المطر لان جميع ما ذكر من المطهرات وبيننا ان البئر لا خصوصية لها زائدة فتطهيرها كتطهير ساير المياه.

و بنزح جميعها لانصباب الخمر فيها لقوله (ع) فى رواية عبدالله بن سنان فان مات فيها قردا و . فيها خمر نزح الماء كله وفي صحيحة معاوية بن عمار فى البئر يبول فيها الصبى او يصب فيها بول او خمر فقال ينزح الماء كله وفي رواية الحلبي وان مات فيها بمير او صب فيها خمر فتنزح وفي رواية الشيخ عن الكليني رضى الله عنهما فينزح الماء كله ولا تعيين في هذه الروايات لمقدار الخمر بل اكتفى باطلاق

الصب فلو كان فى القلة بمثابة لم يطلق عليه الصب كما القطرة منه ليس مورد هذا الحكم اى نزح الجميع واما ما يطلق عليه الصب فينزع ما لها جميعاً ولو كان فى نهاية القلة ولا استبعاد فيه لانه اخبث الخبائث ولا ينافي هذا الحكم عدم تنجس ماء البئر لان امتزاج ذرات الخمر مع الماء كاف للحكم بنزع جميع ماله لدفع هذا الخبيث المخبث وعدم تأثيره للتنجيس انما هو العاصمية ماء البئر عن التنجس وفي بعض العبارات المسكر عوض الخمر والمراد منه هو الخمر لما ورد عن رسول الله (ص) كل مسكر خمر وعن الكاظم (ع) ما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر وبهذا اللحاظ يكون ذكر الفقاع بعد ذكر المسكر من باب ذكر الخاص بعد العام ولعله تنبيه بكونه خمرًا يترتب عليه حكمه لقوله (ع) الفقاع خمر استصغره الناس.

واما القطرة منه يعبر عنها بعبارة قطرت لعدم صدق الصب عليها ففى خبر زرارة عن مولانا الصادق (ع) بئر قطرت فيها قطرة دم او خمر قال الخمر والدم والميت ولحم الخنزير فى كل واحد ينزع منه عشرون دلوًا فان غلب الريح انزحه حتى يطيب وفي رواية كراويه عبر بالوقوع قال سئلت ابا الحسن (ع) عن البشر يقع فيها قطرة دم او نبيذ مسكر او بول او خمرة ينزع منها ثلثون دلوًا .

ولا منافات بين هاتين الروايتين وبين الروايات الدالة على نزع الجميع لاختلاف موضوعها فيجوز ان يكون حكم القطرة مخالفا لحكم الزائد عنها سواء كان النزع للتنظيف والتزويه او المطهير على القول بتنجس البئر ولا داعي يدعونا الى وحدة حكم القطرة والزائد حتى يكون الروايتان مخالفتين للروايات ويحصل التعارض بينهما وبين الاجماع والروايات فنقول بقصورهما عن التعارض فترى الروايات الحاكمة عن نزع الجميع ذكر فيها الصب وفي روايتين التقاطر و الوقوع الاختلاف وبين السب الضعيف وبين السب القوي مما لا ينكر عند العقول ولا يعد من التعارض سيما بعد دلالة الدليل على الفرق بينهما .

واما الاختلاف بين مفادى الروايتين فمن الشواهد على عدم تنجس البئر وكون النزع للتنظيف فان الجمع بين الزائد والناقص معناه افضلية الناقص عما

دونه وفضلية الزائد عليه فرفع النفرة والاشمئزاز يحصل من نزع عشرين والافضل نزع ثلثين.

ومما يدل على نزع الجميع لانصباب الخمر مارواه عبدالله بن سنان عن ابي عبد الله (ع) قال ان سقط في البئر دابة صغيرة او نزل فيها جنب ينزع منها سبع دلاء فان مات فيها ثور او صب فيها خمر نزع الماء كله ودلالاتها واضحة صريحة وفيه دلالة على ان موت الثور فيها كانصباب الخمر ينزع منها الماء كله ثم ان الامام (ع) عبر في الثور بالموت فيها وفي الدابة الصغيرة بالسقوط فيمكن ان يكون بين السقوط فيها حيا ثم الموت وبين السقوط فيها ميتا فرق وهذه الرواية كاشفة عن حكم الموت فيها وفي موضع آخر ان مات فيها ثور او نحوه فيبقى السقوط بعد الموت فيما لانص فيه فان كان الحكم فيه نزع الجميع تساوى الصورتان وان قيل فيه بنزع ثلثين او اربعين فنزع اربعين افضل فكيف كان يظهر من الرواية ان الثور ينزع له جميع ماء البئر كما ان رواية الحلبي التي مر ذكرها تدل على ان موت البعير كالخمر في نزع الجميع.

والبعير في أصل اللغة هو حامل البعرة فيشمل كل ماله بعرة ولكنه في الاستعمال اختص بالحيوان المخصوص والظاهر كما قيل انه كلفظ الانسان يطلق على الذكر والانثى فيدخل في الحكم الجملة والناقة واما الثور فيطلق على ذكور البقر فاسراء الحكم في البقرة يحتاج الى دليل غير ما دل على الحكم في الثور فلو كانت البقرة مما يجب فيه نزع الجميع لكونها مما لا نص فيه كان حكمها كحكم الثور والا فدوران الامر بين الثلثين والاربعين يعطى افضلية الاربعين على القولين.

ويمكن القول بان الذكورة في الحيوان والانوثة لا يجوز ان يفرق بينهما بين النجاسة والطهارة سيما على القول بالتنظيف وفي رواية عمرو بن سعيد بن هلال عن ابي جعفر ما يدل على نزع الكر من الماء للجملة والتسوية بينه وبين الحمار قال سنلت ابا جعفر عما يقع في البئر ما بين الفاره والسنور الى الشاة فقال كل

ذلك تقول سبع دلاء قال حتى بلغت الحمار و الجمل فقال كر من ماء قال واقل ما يقع في البئر عصفور ينزح منها دلو واحد.

وفي هذه الرواية ايضاً شهادة على ان امر النزح ليس لازالة النجاسة بل لتنظيف الماء ضرورة ان الجمع بين الفارة والشاة والجمل والحمار في الحكم جمع بين المختلفات وامر التطهير والازالة في غير البئر ليس بهذا الاختلاف.

واذا تأملت في الروايات الدالة على نزح الماء للمفارة ايقنت انها وردت المنتظف لا للتطهر ففي رواية ابي سعيد المكارى عن ابي عبد الله (ع) قال اذا وقعت الفارة في البئر فتسلخت فانزح منها سبع دلاء وفي رواية اخرى فتفسخت وقال معاوية بن عمار سئلت ابا عبد الله (ع) عن الفارة والوزغة يقع في البئر قال ينزح منها ثلث دلاء وفي رواية عبد الله بن سنان مثله وفي رواية قاسم عن علي قال سئلت ابا عبد الله عن الفارة تقع في البئر قال دلاء ونقل عن الشيخ حمل ما دل على سبع السبع على التفسخ وما دل على الثلاثة على عدم التفسخ .

وفي رواية ابي خديجه عن ابي عبد الله (ع) قال سئلت عن الفارة تقع في البئر قال اذا ماتت و لم تنتن فاربعين دلوها واذا انتفحت فيه او نتنت نزح الماء كله وقال المحدث العاملى فى الوسائل على بن جعفر في كتابه عن اخيه (ع) قال سئلته عن فارة وقعت في بئر فماتت هل يصلح للوضوء من مائها قال انزح من مائها سبع دلاء ثم توضع ولا بأس قال وسئلته عن فارة وقعت في بئر فاخرجت وقد تقطعت هل يصلح الوضوء من مائها قال ينزح منها عشرون داوا اذا انقطعت ثم يتوضا ولا بأس وروى ابو العباس الفضل البقباق عن ابي عبد الله (ع) قال قال ابو عبد الله (ع) في البئر يقع فيه الفارة والدابة والكلب والطير فيموت قال يخرج ثم ينزح من البئر دلات ثم يشرب منه ويتوضا وروى سماعة قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن الفارة يقع في البئر والطير قال ان ادركته قبل ان ينتن نزحت منها سبع دلاء وان كانت سنوراً أو اكبر منه نزحت منها ثلاثين دلوها او اربعين وان انتن حتى يوجد ريح النتن في الماء نزحت البئر حتى يذهب النتن من الماء وفي رواية زرارة ومحمد بن مسلم و بريد بن معاوية عن ابي عبد الله و ابي جعفر (ع) في البئر يقع فيها الدابة والفارة والكلب والخنزير والطير فيموت قال يخرج ثم

ينزح من البئر دلاء اشرب وتوضا.

وفي رواية ابي اسامة زيد الشحام عن ابي عبدالله في الفارة و السنور و والدجاجة والكلب والطير قال فاذا لم ينفخ او تغير طعم الماء فيكفيك خمس دلاء و ان تغير الماء فخدمته حتى يذهب الريح و روى عمار الساباطي عن ابي عبدالله عليه السلام قال سئل عن بئر يقع فيها كلب او فارة او خنزير قال تنزح في ذلك كلها وفي رواية ابي بصير قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عما يقع في آبار فقال اما الفارة واشباهها فينزح منها سبع دلاء الا ان يتغير الماء فينزح منها حتى يطيب فان سقط فيها كلب فقدرت ان تنزح مائها فافعل وكل شيء وقع في البئر ليس له دم مثل العقرب والخنفس واشباه ذلك فلا باس .

فترى الروايات في غاية الاختلاف ففي بعضها خمس دلاء وفي الاخر سبع دلاء وفي رواية البقباق دلاء وفي رواية ابي خديجه اربعون دلوا مع عدم النتن ونزح الكل مع النتن وفي رواية البقباق دلاء وفي رواية ابي خديجه اربعون دلوا مع عدم النتن ونزح الكل من النتن وفي رواية ابي سعيد المكارى سبع دلاء مع التسليح وفي رواية على بن جعفر سبع دلاء وعشرون دلاء مع النقطع ومع التغير ففي بعضها امر بنزح الكل وفي بعض بنزح البئر حتى تطيب الماء وفي هذه الاختلافات دلالة على ان نزح الماء ليس لتطهير تنجسه بل لتصفيته وتنظيفه فالاكثر افضل الى ان يصل الى نزح الجميع واما تطهير الماء فلا يناسب هذه الاختلافات واما الفرق في النزح مع التغير و النتن بنزح البئر حتى يطيب الماء ونزح كل مائها فلا اشكال فيه لان الطيب قد يحصل قبل نفاد الماء فيكتفى به وقد لا يحصل لشدة النتن في التغير فيجب نزح الجميع والاختلاف في النزح لوقوع الكلب ايضاً كثير يحير العقول لان في رواية القاسم عن على عن ابي عبدالله عليه السلام قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن الفارة تقع في البئر قال سبع دلاء، قال وسئلته عن الطير والدجاجة تقع في البئر قال سبع دلاء و السنور عشرون او ثلثون او اربعون دلوا و الكلب و شبهه دلت الرواية على التخير بين هذه الاعداد قال الشيخ في التهذيب بعد نقل هذه الرواية قوله عليه السلام والكلب وشبهه يريد به في قدر جسمه وهذا يدخل فيه الشاة والغزال و



والثعلب والخنزير وفي صحيحة الفضلا عن أبي عبدالله و ابي جعفر عليهما السلام في البئر يقع فيها الدابة و الفارة والكلب والطير فيموت قال يخرج ثم ينزح من البئر دلاء ثم اشرب وتوضا .

و في صحيحة ابي اسامة عن ابي عبدالله عليه السلام في الفارة و السنور و الدجاجة والكلب والطير قال فاذا لم يتفسح اولم يتغير طعم الماء فيكفيك خمس دلاء وان تغير الماء فخذ منه حتى يذهب الريح فحكم بكفاية خمس دلاء مع عدم التغير وفي رواية البقباق عن ابي عبد الله لا قال في البئر قال يقع فيها الفارة او الدابة او الكلب او الطير فيموت قال يخرج ثم ينزح من البئر دلاء ثم يشرب منه ويتوضا واقل الدلاء الثلاثة.

و في صحيحة ابي مريم قال حدثنا جعفر عليه السلام قال كان ابو جعفر عليه السلام يقول اذا مات الكلب في البئر نزحت وهذا الصحيحة ظاهر في نزح الجميع ثم قال وقال جعفر عليه السلام اذا وقع فيها ثم اخرج منها حيا نزح منها سبع دلاء فان ذلك يطهرها انشاء الله تعالى وفي موثقة عمار الساباطي عن ابي عبدالله عليه السلام قال وسئل عن بئر يقع فيها كلب او فارة او خنزير قال يزف كلها يعنى قال الشيخ اذا تغير لونه او طعمه فترى ان التوفيق بين هذه الاعداد مما يتحير العقل فيه فان الحكم بنزح سبع دلاء مع خروج الكلب حياً وخمس دلاء مع الموت مما لا يهتدى اليه عقل من العقول والتخير بين العشرين والثلاثين و الاربعين مع كون النزح للطهير لا مسرح للعقل فيه بل يحكم بعدم الامكان لان بعد النزح بالقليل لا يبقى نجاسة حتى يطهر باكثر منها لانه تحصيل للمحاصل والثلاثون في طول العشرين والاربعون في طول الثلاثين والعشرين فليس التخير في المقام كما يمكن العمل بكل واحد من اطرافه ضرورة ارتفاع الموضوع بالاتيان بالاقل و تبدله بنقيضه المطلوب تحققه فلا يبقى مواد للاتيان بالاكتر ثم الاكثر فلا مناص من حمل اختلاف الروايات بما لا يستحيل العمل به وهو حملها على التنظيف والتصفية في الاقل مؤثر والاكتر افضل.

وقدر لموت الانسان في البئر نزح سبعين دلواً قال عمار الساباطي سئل ابو عبدالله عليه السلام عن رجل ذبح طيرا فوقع بدمه في البئر فقال ينزح دلاء هذا اذا

كان ذكياً فهو هكذا وما سوى ذلك مما يقع في بئر الماء فيموت فيه فأكثره الانسان ينزح منها سبعون دلووا وقله العصفور ينزح فيها دلو واحد و ما سوى ذلك فيما بين هذين وفيما حققناه في مبحث غسل الميت ان الانسان لا ينجس بالموت دلالة واضحة على ان نزح ما قدر للانسان ليس لتطهير ماء البئر لان ميت الانسان ليس بنجس فلا ينجس البئر حتى يطهر بالنزح او غيره.

روى محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن الفضل بن شاذان عن مولانا الرضا عليه السلام في عيون الاخبار فان قال فلم امر لغسل الميت قيل لانه اذا مات كان الغالب عليه النجاسة الافة والاذى فاحب ان يكون طاهراً اذا باشر اهل الطهارة من الملكة الذين يلونه ويماسونه فيما بينهم نظيفاً موجهاً به الى الله عز وجل وليس من ميت يموت الاخرجت منه الجنابة فلذلك ايضاً وجب الغسل قال الفضل بن شاذان بعد ذكر العمل واجوبتها سمعت هذه العلل من مولاي ابالحسن بن موسى الرضا عليهما السلام متفرقة فجمعتهما والفتها فترى في جواب الامام عليه السلام اذا مات كان الغالب عليه النجاسة فلو كان الموت سبباً للنجاسة كانت من لوازمه الدائمة ولم يكن الغالب عليه ففي هذا الكلام دلالة على عدم نجاسة الميت من الانسان فنزح سبعين دلواً لموته ليس لتنجس الماء بل للنظافة والنزاهة بل يكثر الدلاء لعظم جثة الواقع فيها وتقليلها لصغرها شاهد قوى على كون النزح لرفع الدرن والكدر والقذارة دون النجاسة.

واما الخنزير فيعلم مقدره في النزح من رواية قاسم عن علي عن مولانا الصادق عليه السلام والسنور عشرون اوثلثون اواربعون دلواً والكلب وشبهه فالخنزير شبه الكلب في الجنة والنجاسة فيدخل في شبه الكلب على كل حال وان كان المراد من التشبيه كون ما يشابه الكلب في الجثة تشمل حكم الكلب غير الخنزير ايضاً من الحيوانات التي تقرب الكلب في الجنة قال الشيخ (قده) في التهذيب بعد هذه الرواية قوله عليه السلام والكلب وشبهه يريد به في قدر جسمه وهذا يدخل فيه الشاة والغزال والثعلب والخنزير.

وعلم من هذه الرواية حكم السنور ايضا وحكم الطير و الدجاجة انه سبع دلاء ورواية سماعة تقرب من هذه الرواية الا ان التخيير فيها بين الثلثين والاربعين و ليس فيها من العشرين ذكر قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن الفارة تقع في البئر والطير قال ان ادركته قبل ان ينتن نزحت منها سبع دلاء وان كانت سنورا او اكبر هنه نزحت منها ثلثين دلواً او اربعين دلواً وان انتن حتى يوجد ربح التتن في الماء نزحت البئر حتى يذهب التتن من الماء وفي رواية اسحق بن عمار يقدر الدجاجة ومثلها يموت في البئر ان ينزح منها دلوان وثلاثة فاذا كانت شاة وما اشبهها فتسعة او عشرة و يقدر في صحيحة ابي اسامة عن ابي عبدالله (ع) السنور والدجاجة و الطير مع عدم التفسخ والتغير خمس دلاء .

و ترى ان في هذه الروايات اختلافات كثيرة في القلة والكثرة لا يناسب كون المنزوحات لتطهير مياه الابار فكيف يمكن التوفيق بين ما دل على نرح ثلثين او اربعين كرواية سماعة وبين ما دل على الاكتفاء بخمس دلاء كرواية ابي اسامة في رواية على بن يقطين عن مولانا الكاظم اللاقدر الحمامة والدجاجة والفارة والكلب والهرة دلاء فقال (ع) يجزيك ان تنزح منها دلاء فجمع بين الهرة والفارة وفرق بينهما في رواية سماعة.

وقد قدر في وقوع الطير في رواية البقباق بالدلاء من دون تعيين العدد وفي رواية سماعة بنزح سبع دلاء قبل التتن و في رواية ابي اسامة الصحيحة قدر بخمس دلاء مع عدم التفسخ وليس في احدى الروايات تعين لعظم الطير وفي رواية عمار عين العصفور دلو لانه اقل الطيور جثة ومقتضى الفرق بين عظم الجثة و صغرها الفرق بين النسر والحمامة والصعوبة وليس في الروايات عن النسر اسم فيبقى في الاجمال.

وفي رواية البقباق قدر المدابة دلاء وفي رواية عمرو بن سعيد بن هلال الحمار والجمل قال كر من الماء ويطلق على الحمار الدابة و الدابة المذكورة في رواية البقباق مجهولة من حيث العظم والصغر.

ويظهر من صحيحة مدوية بن عمار وجوب نرح الجميع لبول الصبي فانه روى

عن ابي عبد الله (ع) في البشر يبول فيها الصبى او يصب فيها بول او خمر فقال ينزح الماء كله.

وقال منصور بن حازم حدثني عدة من أصحابنا عن ابي عبد الله (ع) قال ينزح منها سبع دلاء اذا بال فيها الصبى او وقعت فيه فارة او نحوها فمن عمل بصحيحة معاوية بن عمار الحق بول الصبى بالبعير و من عمل بموثقة منصور الحقه بالفارة وبينهما بون بعيد قال الشيخ فما يتضمن هذا الخبر من ذكر بول الصبى اوصب البول فيه فمحمول على انه اذا غير طعم الماء ورائحته لانه منى لم يتغير الماء فان له قدرا مقدرا ينزح منه ونحن نذكره فيما بعد انشاء الله تعالى وحمل ما قدر لبول الصبى على المتغير في غاية البعد واما بول الرجل من غير تغير فيكشف عن مقدره رواية على بن ابي حمزة عن ابي عبد الله (ع) قال سئلته عن بول الصبى الفطيم يقع في البئر فقال دلو واحد قلت بول الرجل قال ينزح منها اربعون دلواً .

واما الدم ففي رواية زرارة ان قطرة من الدم ينزح من البئر عشرون دلواً وفي رواية كراويه ينزح منها ثلثون دلواً قال زرارة قلت لابي عبد الله (ع) بئر قطر فيها قطرة دم او خمر قال الدم والخمر والميت ولحم الخنزير في ذلك كله ينزح منه عشرون دلواً فان غلبت الريح نزحت منه حتى يطيب وقال كراويه سئلت ابا الحسن (ع) يقع فيها قطرة دم او بول او خمر قال ينزح فيها ثلثون دلواً لها بان الروايتان مختلفتان بالنسبة الى مقدر قطرة الدم وكلاهما مخالفتان مع صحيحة محمد بن اسماعيل بن يزيد حيث قال كتبت الى رجل اسئله ان يسئل ابا الحسن الرضا (ع) عن البئر يكون في المنزل للموضوع فتقطر فيها قطرات من بول اودم او يسقط شيئاً من عذرة كالبعرة او نحوها مالذى يظهرها حتى يحل الموضوع فيها للصلوة فوقع (ع) في كتابه بخطه ينزح منها دلاء كما ان هذه الصحيحة مخالفة مع رواية على بن ابي حمزة في تقدير البول وينبغي ان يفسر الدلاء المذكورة في الصحيحه بالعشرة لرواية ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن الجنب يدخل البئر يغتسل فيها قال ينزح منها سبع دلاء وسئلت عن العذرة يقع في البئر

فقال ينزح منها عشرة دلاء، فان ذابت فاربعون او خمسون دلواً .

وظهر من هذا الرواية مقدر دخول الجنب البثر وانه سبع دلاء ولك الاستدلال بهذا لرواية على كون المنزوحات للتنظيف ورفع الاوساخ فتقول ان الجنب ان دخل البثر مع نجاسة البدن فيتنجس البثر ولا يصح الاغتسال بمائها على القول بتنجسها فيظهر من عدم منع الامام الاغتسال من البثر احد الامرين اما عدم تنجس ماء البثر من نجاسة بدن الجنب وصحة الغسل فيكون النزح للتنظيف و اما عدم نجاسة بدنه.

فح يكون النزح الامر غير النجاسة ايضاً وهو التنظيف فلا يمكن القول بنجاسة بدنه و تنجس البثر مع صحة الغسل وكون النزح لتطهير البثر و هو ظاهر ويظهر مقدر دخول الجنب من صحيحة محمد بن مسلم عن احد هما عليهم السلام ايضاً اذا دخل الجنب البثر نزح منها سبع دلاء وروى ايضاً احدهما (ع) في البثر يقع فيه الميتة قال اذا كان لها ريح نزح منها عشرون دلواً وقال اذا دخل الجنب البثر نزح منها سبع دلاء.

وظهر من هذه الصحيحة مقدر الميتة ايضاً .

والظاهر ان الكناية في لها راجعة الى الميتة لان ماء البثر اذا تغير ريحها من النجاسة يتنجس ولا يطهر الا بنزح ما يزيل التغير.

والاشترط بالريح لعل لاجل ان ماليس له ريح لا يكون مما له نفس وقدمر ان مالانفس له لا ينزح لموته شيء و يحتمل ضعيفا رجوعها الى البثر و كان الريح مما يرتفع بنزح عشرين دلواً ومما يجب ان ينزح له سبع دلاء هو سام ابرص اذا تفسخ على القول بالتنجس لرواية يعقوب بن عثيم قال قلت لابي عبد الله (ع) سام ابرص وجدناه قد تفسخ في البثر قال انما عليك ان ينزح منها سبع دلاء قلت فثيابنا التي قد صلينا فيها نغسلها ونعيد الصلوة قال لا ودلالة هذه الرواية على عدم

تنجس البئر وكون النزح للتنظيف اظهر من ان يبين ضرورة ان نجاسة البئر وعدم وجوب غسل الثياب و اعادة الصلوة مما لا يجتمعان وقد حكم بعدم الوجوب و اما نزح الدلاء فلا يستلزم النجاسة ويؤيد عدم النجاسة اى عدم نجاسة سام ابرص رواية جابر بن يزيد الجعفي حيث سئل عن أبي جعفر الا عن السام ابرص في الماء فقال ليس شيء حرك الماء بالدلو وعن المعلوم ان الطاهر لا يتنجس بالتفسخ .

و ينزح الموزعة ثلث دلاء الصحيحة معاوية بن عمار قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن الفارة والوزغة تقع في البئر قال ينزح منها ثلث دلاء وامر الفارة عجيب لانها قد يشترك في الحكم مع الوزغة كما في هذه الرواية وقد يشترك مع الكلب والخنزير كافي رواية عمار الساباطي ادقال وسئل عن بئر يقع فيها كلب او فارة او خنزير قال ينزف كلها.

ثم انك عرفت فيما سلف انه ينزح لانصباب الخمر وموت البعير والنور جميع ماء البئر وليس الأبار با جمعها مما يمكن ان ينزح بل بعضها في الوسعة بمثابة لا يمكن ان ينزح جميع مائها.

(فح) يتراوح اربعة رجل في نرح الماء من اول النهار الى آخره فيقوم التراوح مقام نرح الجميع فينرح رجلان والاخران في راحة فبعد عى النازحين يقوم الذان في الراحة مقامهما الى اخر اليوم وحيث ان المقصود من التراوح هو نرح الماء ولا خصوصية المرحال تقوم النساء مقام الرجال.

وقد خص أكثر الاصحاب الرجال بهذا العمل لقول مولانا الصادق (ع) فان غلب عليه الماء فليزف يوماً الى الليل ثم يقام عليها قوم يتراوحون اثنين اثنين فينرفون يوماً الى الليل والقوم يطلق على الرجال دون النساء.

قال عز من قائل لا يسخر قوم من قوم ولا نساء من نساء ولما روى عن مولانا الرضا (ع) مرسلًا قال فإن تغير الماء وجب ان ينزح الماء فان كان كثيراً وصعب نزحه فالواجب عليه ان يكثرى اربعة رجال يستسقون منها على التراوح من الغدوة الى الليل ولا تدلان على عدم كفاية النساء و الصبيان

والخنثي لان تخصيص الرجال بالذكر لاجل غلبة رجوع امر النزع اليهم وندرة نزع النساء النساء والصبيان وندرة وجود الخنثي فتخصيص الرجال بالذكر لا ينافي الاكتفاء بغيرهم اترى وجوب الاكتراء المنزح وعدم كفاية التبرع المنزح لما ورد في المرسله فالواجب عليه ان يكثرى اربعة رجال ما اظنك على هذا الراى لانك تعلم ان المناطق فى التطهير هو تحقق النزع لخصوصية النازح كما ان تطهير ما يجب تطهيره بالماء يتحقق بوصول الماء اليه باى وجه اتفق ولو بايصال الريح الشئى المتنجس الى الماء و الحاصل ان تحقق النزع لا يتوقف على ذكورية النازح ولا على بلوغه.

واما اليوم المذكور فى كلام الامام فالمقصود منه ما هو بين طلوع الشمس الى غروبها لقوله (ع) من الغدوة الى الليل لان الغدوة عبارة عن اول طلوع الشمس لا- طلوع الفجر فاليوم يوم الاجير لا يوم الصوم وفي قوله (ع) يكثرى اشعاربان المراد ما بينا بل اليوم ينتزع من كون الشمس فوق الافق كما ان الليل ينتزع من كون الشمس تحت الافق فبين طلوع الفجر الى طلوع الشمس داخل فى الصبح لا فى اليوم وليس الصبح من اليوم كما ان المساء ليس من الليل لان الصباح عبارة عما بين الفجر و الظهر والمساء عبارة عما بين الظهر الى الفجر فليس اليوم مرادفا للصباح ولا الليل مرادفا للمساء و ما تسمع من كون الصوم عبادة نهائية ناظر الى التغليب لان اكثر زمان الصوم هو النهار ولا- محذور من جمل بعض اجزاء الليل و تمام النهار مدة للصوم و اطلاق نصف النهار على منتصف ما بين طلوع الشمس وغروبها من الشواهد على ما اخترنا من كون مبدء اليوم هو طلوع الشمس وحيث ان ظرف التراوح هو اليوم فلا فرق بين الايام فلا اثر لاختلاف الايام فى الطول والقصر فيهذا الحكم لاطلاق اليوم على كليهما والاختلاف فى مقدار المياه المنزوحة قلة وكثرة بالنسبة الى الايام بحسب الطول و القصر لا يوجب الاختلاف فى الحكم لان الموضوع هو اليوم فلو عطل فى اطول ايام السنة ساعة من ذلك اليوم لم يمثل مع ان المياه المنزوحة فيه اكثر مما نزع فى اقصر ايام السنة المنقص الواقع فى اليوم.

واما الدم الكثير فالمشهور عند الاصحاب وفي الغنية الاجماع فينزع لانصبابة

في البئر خمسون دلوًا .

لكن الكثرة امر نسبي غير معلوم المقدار لان كل دم كثير بالنسبة الى ما دونه قليل بالنسبة الى ما فوqe وتقدير الكثير بدم شاة كما عن ابن ادريس مما لا شاهد له كما ان تقدير نوح دم الشاة بخمسين دلوًا مما لا دليل عليه وفي صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام في رجل ذبح شاة فوqعت في بئر او داجها تشخب دما قال ينزح منها ما بين ثلثين الى اربعين والمنقول عن الصدوق رحمه الله انه ينزح في دم ذبيح الشاة من ثلثين الى اربعين وعن الذكرى استحسانه وعن كشف اللثام انه اقرب وعن المعتمر والمنتهى والمختلف اختياره ايضا فكانهم قدس اسرارهم عاملون بالصحيحة .

وعن علم الهدى رضوان الله عليه ان للدم ما بين دلو الى عشرين .

وفي رواية زرارة قال قلت لابي عبدالله عليه السلام بئر قطر منها قطرة دم او خمر قال الدم والخمر والميتة ولحم الخنزير سواء في ذلك ينزح منه عشرين دلوًا .

فالدم الكثير مجهول مقداره وحكمه فلا يعلم حد الكثرة ولا دليل على نزح خمسين دلوًا ويمكن التمسك برواية زرارة لعشرين دلوًا اذا تقاطر فيها قطرة من الدم .

وبصحيحة على بن جعفر لما بين ثلثين او اربعين بوقوع الشاة المذبوحة كون او داجها تشخب دما ولا منافاة بين الصحيحة والرواية لا مكان كون قطرة من الدم موضوعا مخالفا لما يزيد عنها ودم الشاة المذبوحة موضوعا لما بين ثلثين الى اربعين والفتوى بغيرها اشتمل عليه الصحيحة والرواية فنوى بلا دليل بل يشبه الرجم بالغيب ويمكن ان يكون التميز بين القليل والكثير بالقطرة وما فوقها لاختلاف حكمها مع دم الشاة لكن لا شاهد له فيبقى في بقعة الامكان و يمكن ايضا تفسير قليل الدم بما عفى عنه والكثير بما لم يكن فيه عفو ولكن

ص: 502



عدم الشاهد على الوقوع كاف لعدم الذهاب كما ان القول بوجود نزح عشرة دلاء القليل الدم لا شاهد له ولا تعيين للقليل كما لا تعيين في الكثير والحوالة الى العرف لا يسمن ولا يفنى من شيء وينا في هذا القول رواية زرارة حيث سئل عن الامام (ع) عن قطرة دم قطر فيها او خمر واجاب بانه ينزح منه عشرون دلواً وسوى بين الدم والخمر والميتة دم الخنزير.

والقول بان الرواية ضعيف غير منجر لا يعتنى به لانها لا تكشف عن شيء لا يمكن العمل به ولا مخالفة فيها لرواية صحيحة يوجب طرحها لضعف سندها لعدم استحالة كون مقدر تقاطر القطرة عشرين دلواً ورواية ابن بزيع في البئر تقطر فيها قطرات من بول او دم فقال ينزح منها دلاء وان كانت من الروايات الصحيحة الا انها لا تدفع رواية زرارة لا مكان كون الدلاء عشرين دلواً.

ورواية على بن جعفر ايضاً كذلك والسؤال عن الحمامة والدجاجة تقعان في البئر والجواب بنزح دلاء يسيره غير مناف لرواية زرارة لما بينا من عدم تعيين المقليل والكثير فالعشرون يسير بالنسبة الى خمسين كثير بالنسبة الى العشرة مع انه لا تصريح في هذه الرواية بوقوع الحمامة والدجاجة مع الدم فيجوز ان يقعا بعدان يغسلا وكذا رواية عمار الساباطي حيث قال سئل ابو عبدالله عن رجل ذبح طيراً فوقع بدنه في البئر فقال ينزح دلاء.

فح يكون نزح الدلاء التنظيف يقينا بل لا يخفى على البصير ان هذه الاختلافات كاشفة عن عدم كون النزح المتطهير لان البئر لا تنجس بملاقات النجاسة ما لم تنغير

وينزح المعذرة اليابسة عشر دلاء والمراد من اليابس غير الذائب لرواية ابي بصير سئلت ابا عبد الله (ع) عن المذرة تقع في البئر قال ينزح منها عشر دلاء فان ذابت فاربعون او خمسون فظهر من الرواية ان المناط في القلة والكثرة الذوب والتعبير باليابسة في بعض العبارات لقلة ذوبها والتخير بين الأربعين والخمسين قد عرفت السر فيه.

واما الطير الشامل للحمامة و الدجاجة والنعامه فيظهر من رواية يعقوب بن عثيم انه ينزح لها سبع دلاء القول مولانا الصادق الله في رواية اذا وقع في البئر الطير والدجاجة والفارة فانزح منها سبع دلاء وفي مضمرة سماعة سئلته عن الفارة تقع في البئر والطير قال ان ادركته قبل ان ينتن نزح منها سبع دلاء وفي رواية سئلته على بن ابي حمزة عن الطير و الدجاجة تقع في البئر قال سبع دلاء و عن كشف اللثام عن الرضا صلوات اله عليه اذا سقط في البئر فارة او طائر او سنور او ما اشبه ذلك فمات فيها فلم يتفسخ نزح دلاء وقد يقيد الطير بكونه سبع غير العصفور لما مر ان لموته في البئر ينزح دلو من الماء ولكن بحسب كبر الجنة ليس فيه استثناء حتى النعامه والنسر لشمول الطير عليهما فتري ان الروايات تجمع المختلف وتفرق بين المتفق وقد سمعت في رواية عمار وما سوى ذلك مما يقع في بئر الماء فيموت فاكثره الانسان ينزح منها سبعون دلوأً واقله العصفور ينزح منها دلو واحد وما سوى ذلك فيما بين هذين ومقتضى هذه المقالة الفرق بين النعامه والحمامة في مقدار النزح مع ان الروايات شاملة للصغير والكبير من دون فرق

بينهما.

وبعد التامل في الروايات والاختلافات ان ورودها ليس لتطهير البئر عن النجاسة بل للتنظيف والتنزيه .

و(ح) فلا تعارض بينهما ولا باس بالتخير بين القليل والكثير .

فما ينبغي ان يحرر المقام ان يقال ان البئر لا يميز لها بل حكمها حكم مياه غير البئر فان كان كثيراً لا ينجس الا بالتغير الا ان الاشتمال على المادة موجب لكثرتة المعبر عنها بالوسمة واما النزح لتطهير ماء البئر اذا تغير وتنجس لانه اسهل للتطهير فينزح حتى يرتفع التغير فهو في حكم الماء الكثير اذا تغير بعضه وتنجس وغير المتغير الذي لم تنجس ازيد من الكر فبعد ارتفاع التغير وزواله يطهر بسبب اتصاله المكر واما المصنع فاذا نقص مائه عن الكر فلاقي نجاسة تنجس وتطهيره يكون بالقاء الكر عليه واذا تغير فلا بد من زواله قبل ملاقات الكر او معها بحيث

ص: 504

يبقى بعدها متغيراً فلو لم يزل قبلها او معها وبقي بعد الملاقات متغيراً ولو قليلاً لم يطهر بزواله بعد الملاقات بل يجب الفاء كر آخر لان زوال التغير ليس من المطهرات كما ان اتمام الكر بالمائين القليلين بالاتصال لا يطهر اذا كان احدهما نجساً او كلاهما نجسين لان الكر يطهر اذا كان طاهراً وقوله (ع) الماء اذا بلغ قدر كر لم ينجسه شيء ظاهر في منع الكر حدوث النجاسة لارفع ما كان نجساً بنجاسته كما لا يخفى على الخبير بالمحاورات فلو كان المراد اعم من الحدوث والبقاء فقد عبر بغير هذه العبارة لعدم دلالتها على الاعم فالكر دافع لتنجس نفسه رافع لتنجس غيرها ذالم يمنع التغير واما رفع التنجس عن نفسه فلا يستفاد من الاخبار .

واما الدلو فلا تعين في الاخبار مقدارها فيكتفى بالدلو المعتادة لتلك البئر ولو تعدد فالاكبر افضل ولا يصغر فيها الاجزاء لانها دلو لتلك البئر ولو لم تكن لها دلو معتادة او غير معتادة ينزح بالدلو الأخرى من غير تلك البئر والاكبر افضل والامر على المختار اعنى الطهارة سهل وكذا اذا تغير فتنجس لما بيننا فيما استقلناه ان تطهير الماء المتغير يحصل بنزح ما يوجب ذهاب التغير فقد قرئنا عليك رواية محمد بن اسماعيل بن بزيع قال كتبت الى رجل اسئله ان يسئل ابا الحسن الرضا (ع) فقال ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزح منه حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لان له مادة.

وسمعت رواية سماعة عن أبي عبد الله (ع) عن الغارة تقع في البئر والطير قال ان ادركته قبل ان ينتن نزحت منها سبع دلاء وان كانت سنوراً او اكبر منه نزحت منها ثلثين دلواً او اربعين دلواً وان انتن حتى يوجد ريح النتن في الماء نزحت البئر حتى يذهب النتن من الماء وكذلك صحيحة ابي اسامة عن ابي عبد الله (ع) حيث قال وان تغير الماء فخذ منه حتى يذهب الريح فبعد ما كان المناط في تطهير النجس المتغير زوال التغير لا يفرق بين الدلو الكبير والصغير ولو لم يذهب التغير حتى ينزح الجميع فلا بد ان ينزح وان انجرالي التراوح يطهر به واما على القول بالنجاسة فيشكل الأمر في النجس بلا تغير فان المناط (ح) هو

اعداد الدلو و مع فقد الدلو المبشر فقد قيل باجزاء اول ما يعتاده الانسان لذلك حكى عن شرح الارشاد وذكر في المسالك بانه اذا لم يكن لتلك البئر دلو معتادة رجع الى المعتادة في بلده ومع التعدد فكما مر ولو لم يكن في بلده داو اعتبرا قرب البلدان اليه فالاقرب ومع ذلك كله فالمحكي عن المدارك انه ينبغي ان يكون المرجع في الدلو الى العرف العام فانه الحكم فيما لم يثبت فيه وضع من الشارع ولا عبرة بما جرت العادة باستعماله في ذلك البئر اذا كان مخالفا له وليس في هذه الاقوال ما يوجب الاطمينان لان العرف مختلف غاية الاختلاف وكذا لبلاد والدلو المعتادة مما يتبادر عند الاطلاق وعند فقدها يكون المسئلة من المشكلات لعدم تعيين للدلو (ح).

وما قيل ان المراد بالدلو الهجرية التي وزنها ثلثون رطلا او اربعون لا دليل عليه والمستصحب في المقام هو النجاسة فلا بد من القطع بالتطهير ولا يحصل الا بالقاء الكر عليه او نزع الجميع او نزع المقدر باكبرها يتصور من الدلاء بحيث يطمئن النفس بكفايتها للتطهير وينقطع بها الاصل ويستفاد من هذه الاختلافات من مجهولية مقدار الدلو واختلافه باختلاف الازمنة والا مكنة بل النازح قوة وضعفاً ان الحق مع القائلين بالطهارة .

ولو تغير ماء البئر بما له مقدر فمقتضى تحديد التطهير بنزح ما يزيل التغير طهارته بنزح ما يذهب به التغير وان كان اقل من المقدر ولو نزع المقدر وبقي التغير يجب النزع الى ان يزول لاسن التغير مانع كما عرفت سابقا فما دام باقيا التغير يجب يبقى المنع هذا على ما اخترناه من عدم تنجس البئر واما على الانفعال وكون المقدر مطهراً لها فيجب الجمع بين ازالة التغير ونزع المقدر فيجب نزع تمام المقدر بعد زوال التغير كما يجب ازالة بعد نزع المقدر واما ما لانص فيه فحيث نزع الجميع لكن هذا بناء على غير الواقع لانه مستلزم بصيرورة الروايات الامرة بالنزح حتى يذهب التغير لغوا بلا مورد سوى مورد واحد فبعد ما بينا على تنجس البئر فلا يخلوا من احد الامرين اما ان يكون له مقدر مخصوص منصوص واما ان يكون

مما لانص فيه فعلى كل حال لا اثر له الا في مورد بقى التغير بعد نزح المقدر

وذهب بعض الاعلام كالمفيد والشهيد فى البيان و ابي الصلاح والعلامة فى المنتهى الى الاكتفاء بنزح ما يزيل التغير خاصة سواء كانت النجاسة منصوصة وسواء كان نصها نزح الجميع اولا وسواء هى ما زال به الغير المقدر اوزاد او نقص على المحكى عنهم رضوان الله عليهم واستدلوا على ذلك بوجوه (الاول) الاخبار الكثيرة الدالة على حصول تطهير التغير بنزحه المزيل لتغيره مع عدم تفصيلها بين الامور المذكورة .

واجيب هذا الاستدلال ان اخبار التقدير تعارضها بالعموم والخصوص من وجه ولا بد من اعمال المرجحات فلا ترجيح لتقديم ما ذكر من الاخبار عليها مع ما يقال من ان الترجيح فيما ذكرنا من اخبار التقدير باعتبار تضمن بعضها على ما اعرض عنه القائلون بالنجاسة من عدم التنجس بغير التغير وهو من اسباب الترجيح مضافا الى مخالفتها للاحتياط في بعض الصور وانه مناف لمقتضى الجمع بين الأدلة لكونه في الحقيقه تخصيصاً لما دل على نزح المقدرات فالاولى الاشكال على التقريب المذكور في العمل المزبور .

وفيه ان اعراض القائلين بالنجاسة ليس من المرجحات والمخالفة للاحتياط مشترك الورود و الاخبار دالة على طهارة الماء بزوال التغير اقوى في الدلالة و اصرح في بيان المراد بخلاف ما يدل على التقدير والقوة والصراحة في الدلالة اولى المترجح من اعراض البعض بل مقتضى التحقيق عدم التعارض بين الروايات لان ازالة التغير لاوجه لها سوى التطهير لعلمية التغير للمتنجس ونزح المقدر يمكن ان يكون شىء آخر كما للتنظيف و التصفية ولذا لم تشك احدى تنجس الماء بعد التغير وشك في تنجس الماء بصرف الملاقات فما جعله منافيا لمقتضى عين مرام الخصم لانه لا يرى فى الاخبار معارضة تتوقف على الجمع

الثانى ان العلة هى التغير بالنص والدوران فى الطريقة على مذهبنا فقد زال فيزول الحكم النابع

وهذا الاستدلال يناسب القول بعدم النجاسة بصرف الملاقات للنجس فمعنى عليية التغير عدم المعلول قبل وجود العملة والمفروض تنجسه بصرف الملاقات لكن الفرض على خلاف الواقع والحق ما بيننا من عدم التنجس واما عليية التغير فمعناه رفع منصب العصمة عن الكر حيث ان نفس التغير ليس علة للتنجس ضرورة ان النجس هو المقتضى للتنجس والملاقات شرط لتاثير النجس اثره والكرعاصم عن التنجس فهو مانع عن تأثير المقتضى والتغير رافع لهذا المانع فاطلاق العلمية عليه من باب التسامح حيث ان التاثير بحسب الحقيقة للنجس وقديجاب بان كون العلة هو التغير ممنوع بل لعله واسطة في العروض واذا امكن ان يقال بان استصحاب النجاسة محكم في المقام وان كان منشأها التغير.

وفيه ان عليية التغير لا ينافي كون المتغير واسطة في العروض بل يستلزمه الا ان عليته في حيز المنع والاستصحاب بعد دلالة الدليل لا معنى له فقد عرفت صراحة الاخبار في ان النزح حتى يذهب التغير يطهر.

الثالث انه قبل وقوع المغير طاهر فكذا بعده مع زوال التغير و الجامع المصلحة الناشئة من الطهارة في الحالتين.

وفيه ان قبل وقوع المغير طهارته لاصالة الطهارة في الاشياء وبعد تنجسه لا بد من مطهر يطهره وصرف ذهاب التغير لا يطهره اجماعا فالمستند هو الاخبار الدالة على كون النزح المزيل للتغير مطهراً.

على ان ذلك قياس لا يقول الامامية به.

الرابع ان نزح الجميع حرج وعسر وهو منفي في الشريعة السهلة السمحة عقلا ونقلا.

وفيه ان بعض مصاديق زوال التغير هو نزح الجميع فقد يبقى المتغير الى ان يزح الجميع و(ح) لا مناص عن نزح الجميع وهو دليل على عدم لزوم المعسر على ان العسر المنفي في الشريعة المطهرة هو ما كان معسراً نوعاً وغالباً لا شخصاً واتفقاً.

الخامس انه لو لم يكن زوال التغير غاية لزم اما خرق الاجماع او الفرق بين الامور المتساوية بمجرد التحكم او الحاق الامور المختلفة بعضها ببعض لمعنى غير معتبر شرعاً والتالى باقسامه باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انه.

(ح) اما ان لا يظهر بالنزح وهو خرق الاجماع او يظهر فاما بنزح الجميع حالتي الضرورة والاختيار وهو خرق الاجماع ايضاً واما بنزح الجميع حالة الاختيار وبالزوال حالة الضرورة والعجز وهو الفرق بين الامور المتساوية ضرورة تساوى الحاليتين في التنجيس او بالجميع في الاختيار و بالتراوح حالة الضرورة قياساً على الاشياء المعينة لنزح الجميع وهو قياس احد المختلفين على الاخر ضرورة عدم النص الدال على الالحاق او نزح شيء وهو خرق الاجماع ضرورة عدم القائل به من الاصحاب .

وفيه ان نزح الجميع في الاختيار والتراوح حالة الضرورة ليس للمقياس على الاشياء المعينة لنزح الجميع بل التراوح قام مقام نزح الجميع اذا منع الوسعة عنه فظاهر اخبار التراوح جريانه في كل ما ينزح له الجميع وقوله اما بنزح الجميع حالة الاختيار وبالزوال حالة الضرورة والعجز وهو الفرق بين الامور المتساوية من العجائب لان الاختيار لا تساوى بينه وبين الضرورة والعجز وقوله ضرورة تساوى الحاليتين في التنجيس اعجب لان تساوى الحاليتين في التنجيس لا يؤثر بعد الضرورة والمعجز في بعض المصاديق والقدرة والاختيار في بعضها بالنسبة الى النزح للتطهير.

فلا فائدة في هذه التشقيقات لان امر النجاسة وتطهرها راجع الى صاحب الشرع وقد بينا فيما سبق ان البئر لا ينجس لغير التغير وان تظهر ما تنجس بالتغير النزح من البئر الى ان يذهب التغير ودلت الروايات على هذا المعنى.

السادس انه يشبه الجارى بمادته فيشبهه في الحكم وقد نص مولانا الرضا (ع) على هذه العلة ولا شك ان الجارى يظهر بتواتر جريانه حتى يزول التغير وكذا لبئر اذا زال التغير بالنزح يعلم حصول الجريان عن النابع الموجب لزوال التغير.

وهذه المقالة فى غاية المتانة والدقة بل المطلوب امتن وادق منها لان البئر لاشتمالها على المادة عين الجارى لان الجارى هو المنشاء والمقتضى للجريان ولو ارتفع المانع لجرى وتحقق فعلية الجريان والبئر كذلك ونتيجة هذا المعنى عدم تنجس البئر بعلاقات النجاسة ما لم يتغير وهؤلاء الاعلام قائلون بتنجسها وهذه المقالة منهم قدس الله اسرارهم اعتراف بما هو الحق من عدم تنجس البئر ما لم يتغير فالان به حصحص الحق وعلم ان القول بالتنجس بصرف الملاقات انحرف عن الطريق المستقيم وان المقدرات من النزح للتنظيف والتصفيه.

و من الاقوال نزح ما يزيل التغير اولا ثم نزح المقدر تماما ان كانت النجاسة مما لها مقدر والا فالجميع وان تعذر فالتراوح.

وهذا من غرائب الاقوال لان بعد نزح ما يزيل التغير لا يبقى نجاسة يرتفع بالتقدير ونزح الجميع او التراوح مع ان المسئلة هى تنجس الماء بماله مقدر و تغير وليس مالمس له مقدر من صور المسئلة فالقول بنزح الجميع او التراوح خارج المسئلة و خلط عن بين المسئلتين وقد بينا مراراً ان نزح الجميع فى صورة عدم زوال التغير قبل نزح الجميع فبعد الزوال لا موجب يوجب نزح الجميع لتطهر ماء البئر بزوال التغير لان البئر من اقسام الجارى وعدم فعلية الجريان للمانع و النزح يوثر فى رفع التغير لانه يؤثر فى نبع الماء وتحدهد وهو بمنزلة دفع الجارى والامر بالنزح فى صورة التغير لرفع التغير الموجب لتطهير النبع الماء وفى صورة عدم التغير لتنظيفه وتصفيته وليس من اسباب النجاسة حتى قيل بتداخل الاسباب حتى يجاب بان الانصاف فهم التداخل فى المقام كما صرح به الاصحاب .

ومنها الاكتفاء باكثر الامرين فيما له مقدر وفى غير المنصوص يرجع الى زوال التغير قال بعض الافاضل بعد نقل هذا القول ولعل مستند الاول هو ما مر من التقريب فى القول الأول ومستند الثانى اخبار التغير من غير معارض اذا لمفروض عدم ورود نص على تقدير شىء فيكون المدار هو زوال التغير ولكن قد عرفت سابقاً ان له مقدر قطعاً قبل حصول التغير فلما لم يكن القدر معلوماً وجب نزح



الجميع من باب المقدمة وفي كل من استدلال والجواب نظر اما الاول فلان زوال التغير كاف كما بينا سابقا ولا حاجة الى المقدر في صورة زوال التغير قبل نزح المقدر.

و اما الثانى فلان حصول التغير موجب لرفعه و بعد رفعه يتطهر فلا وجه للمنزح سواء كان المقدر معلوما ام لا .

ومنها وجوب نزح الجميع وادعى انه المشهور بين القائلين بالتنجس ومستنده صحيحة معاوية بن عمار قال سمعت يقول لا يغسل الثوب ولا تعاد الصلوة مما وقع في البئر الا ان يتن فان اتن غسل الثوب واعاد الصلوة ونزحت البئر ورواية ابي خديجه عن ابي عبد الله (ع) قال سئل عن الفارة تقع في البئر قال اذا ماتت و لم تنن فاربعين دلوا فاذا انتفحت فيه و ننتت نزح الماء كله و خبر منهال قال قلت لابي عبد الله (ع) عن العقرب يخرج من البئر مينة قال استسق منه عشرة دلاء قلت فغيرها من الجيف قال الجيف كلها سواء الاجيفة قد جفت بان كانت جيفة قدا جفت فاستسق منها مائة دلوفان غلبها الريح بعد مائة دلوفا نزحها كلها ولو فرضنا التعارض بين الروايات وقلنا بتساقطهما يبقى الاستصحاب ونحوه سليما عن المعارض مقتضيا لنزح الجميع وروايات التقدير لا تشمل التغير والا لاكتفى بها و ان لم يزل و هو باطل بالاجماع بل قد يقال النجاسة المغيرة لها مقدر في الشرع لا نعرفه فبعد تعارض تلك الروايات وتساقطهما وجب نزح الجميع للمقدمة و اذا ثبت ذلك فيما له مقدر ثبت فيما ليس له مقدر بطريق اولى انتهى.

اما الصحيحة فتدل على عدم تنجس البئر من دون تغير كما هو مقتضى قوله (ع) لا يغسل الثوب و لا يعاد الصلوة وقوله (ع) نزحت البئر ليس صريحا فـى نزح الجميع بل مجمل يبينه الروايات الدالة على طهارة البئر نزح ما يزيل التغير

وأما رواية ابي خديجه فتحملها على ما بقى النتن الى نزح الجميع مع انها ضعيفة واما رواية منهال فلا تخلو من ظهور بقاء الفتن الى نزح الجميع فبقاء الريح بعد مائة دلو وغلبتها يشعر لعدم زوال التغير بغير نزح الجميع وليس في الروايات

تعارض يوجب تساقطهما كي يتمسك بالاستصحاب لان تلك الروايات اقوى دلالة و سنداً واكثر عدداً فلا يعارضها هذه الروايات فتلك الروايات قاطعة للاصل ولا يبقى مورد للاستصحاب .

وهذه الاقوال والاختلافات انما هي على القول بالنجاسة وقد عرفت ان الحق على خلاف هذا القول وان البئر لا ينجس بملاقات النجاسة ما لم يتغير ودلت الروايات على طهارتها بعد زوال التغير المانع لما صحبته وعرفت ايضاً مقتضى لزوم زوال التغير للطهارة انها لو لم يزل تغيرها بغير نزع الجميع يجب لازالة التغير فتذكر صحيحة ابن بزيع عن مولانا الصادق (ع) قال ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزع حتى يذهب الريح ويطيب الطعم لان له مادة وموثقة سماعة قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن الفارة تقع في البئر او الطير قال ان ادرك قبل ان ينتن نزع منها سبع دلاء وان كان سنوراً او اكبر منها نزحت منها ثلثين او اربعين وان انتن حتى يوجد النتن في الماء نزحت البئر حتى يذهب النتن من الماء.

وصحيحة ابي اسامة عن ابي عبد الله (ع) حيث قال و ان تغير الماء فخذ منه حتى يذهب الريح فحيث ثبت عدم تنجس البئر مع الاشتغال على المادة وعدم ميز البئر عن ساير المياه فتطويل المبحث تطويل لا طائل تحته .

فتحصل من طول البحث ان الماء ينقسم على قسمين قليل وكثير و البئر المشتملة على المادة من قسم الثاني وتنجسه يتوقف على التغير كما ان تطهيره بذهاب التغير لان المادة المعبر عنها بالوسعة بمنزلة الكثرة والقليل يطهر بملاقات الكثير اعنى الكر.

واما تطهير البول فيكون بذهابه بالماء فان كان الماء كثيراً فيطهر ما تنجس بالبول بصرف الملاقات و ذهاب البول عنه و ان كان قليلاً فلا بد من وروده على النجس و اذهابه عن المحل لغليته عليه سواء كان على راس الحشفة او لوضع آخر من البدن وحيث ان البول كالماء بحسب اللون يعتبر

التعدد في صب الماء على المحل تحصيلاً لليقين بذها به وهذه الاعتبار معلول من غلبة بقاء الشبهة بالصب مرة واحدة وحصول اليقين بالتعدد وان كان النجس مما يقبل العصر فلا بد من تطهيره بالعصر تحصيلاً لليقين بذهاب العين ولو غسل بالكثير يظهر بصرف الملاقات و ذهاب العين اذا نفذ الماء في جميع اجزاء المتنجس فبعد زوال العين يقيناً يظهر لوصول الكثير بجميع اجزاء المتنجس ولو بغير العصر ضرورة كون ملاقات المتنجس اذا لم يكن عين النجاسة باقية مع الكثير موجباً لوحدة حكم الملاقي مع الملاقي فحيث ان الكثير لا يتنجس بالملاقات يظهر المتنجس لوحدة الحكم .

واما القليل فلا بد ان ينفصل بالعصر عن المتنجس ولا يكفي صرف الورود عليه و لوزال العين وكانت النجاسة حكميه فان الاصل في القليل هو التنجس بملاقات النجس وانما حكم في الشرع على خلاف الاصل تسهيلاً لامر التطهير فلا بد في القليل من الورود بالصب على المتنجس وانفصاله من المحل والانفصال من الثوب يتحقق بالعصر.

ويدل على ما بينا من الفرق بين الكثير والقليل في التطهير والاكتفاء بالمرّة في الاول ولزوم التعدد في الثاني الاخبار الواردة لبيان تطهير المتنجس من البول.

فانظر الى صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله (ع) قال سئلته عن الثوب يصيبه البول قال اغسله في المركن مرتين وان غسلته في ماء جار فمرة واحد وصحيحته الأخرى عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين.

وصحيحة ابن ابي يعفور قال سئل ابا عبد الله (ع) عن البول يصيب الثوب قال اغسله مرتين ومصححة الحسين بن ابي العلا سئل ابا عبد الله (ع) عن البول يصيب الجسد قال عليه الماء مرتين فانما ماء وسئلته عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين ومصححة ابي اسحق النحوي عن مولانا الصادق (ع) سئلته عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين.

والرضوى ان اصاب بول ثوبك فاغسله من ماء جار مرة ومن ماء راكد مرتين ثم

اعصره و ان لم يكن حجيته ثابتة الا انه مؤيد لما سبق ولا يخفى على احد ان الحكم المذكور في الثوب والجسد انما هو من باب المثل والمقصود من الثوب ما يرسب فيه الماء وفي الجسد ما لا يرسب ولا اختصاص لهما في الحكم والتخصيص بالذكر لكثرة الابتلاء بهما والتعليل يكون البول ماء في المصححة للمتعدد لتحصيل العلم بزوال العين حيث ان لون الماء متحد مع لون البول والمناقشة في دلالة الرواية على تعدد الصب باحتمال ارادة القول بالمرتين لا الصب في غاية الضعف والسقوط لخروج هذه الارادة عن موازين المحاورات فقله (ع) فانما هو ماء بعد القول بصب الماء عليه مرتين من اقوى الشواهد على ان مرتين مفعول مطلق المصب ومن كلام الامام (ع) فلا يمكن ارادة القول بالمرتين لان مع هذا الاحتمال لا بد ان يكون لفظ المرتين من كلام الراوى مع ان التعليل بعد القول بالمرتين وقول الامام في صحيحة محمد بن مسلم اغسله في الممرن مرتين وان غسلته في ماء جار فمرة واحدة شاهد آخر لكون المرتين مفعولا- مطلقا المصب لان الفرق بين الصب والغسل لاجل الفرق بين المغسولين والا فالصب هو غسل المجسد وحيث ان الغسل في الممرن يكون مع الماء القليل حكم بالمرتين واما مع الماء الجارى فلا يحتاج الى التمدد كما عرفت .

ويظهر ما ذكر ان الاكتفاء بالمرة وعدم لزوم التعدد في البول بعيد عن الصواب فذهاب بعض الفحول الى كفاية المرة تمسكاً بالاصل وحصول الغرض اعنى الازالة وضعف ما دل على التعدد سيما في البدن واطلاقات الغسل من النجاسات او البول مطلقا او من احدهما المتناول للمرة.

اما الاصل فمتمقطع بالادلة الدالة على التعدد.

وحصول الغرض بالازالة ممنوع لان الغرض هو حصول الطهارة ودل الدليل على توقف حصول الطهارة على التعدد مع قلة الماء.

واما ضعف ما دل على التعدد فممنوع لانجباره لو كان بعمل اكثر الاصحاب واما الاطلاقات فمقيدة بالتقييدات و حمل المطلق على المقيد مما قرر في الاصول فلا غبار على ما ذكر .

ولافرق بين بول الانسان وابوال مالا يؤكل لحمه من الحيوانات في هذا الحكم فاطلاق قوله (ع) اغسل ثوبك من ابوال مالا يؤكل لحمه يقيد بمادل على التعدد فدعوى بعضهم عدم ظهور تناول اطلاق البول لها او ظهور عدم تناولها لا يعتنى بها ولا يلتفت اليها.

وليس ما يدعى من عدم ظهور تناول الاطلاق او ظهور عدم تناول الاطلاق لبول الصبي كدعوى السابق ولذا اكتفوا في بول الصبي غير المتغذى بالطعام بالصب فلا يعتبر التعدد وافرد واحكم بول الصبي وقال في الجواهر ان هذا لعل ظاهر جميع الاصحاب حيث افرد واحكمه بالاكتفاء فيه بالصب دون غيره ثم اعتبر والتعدد في الغسل مع معروفة عدم التعبير عنه بذلك في لسانهم بل يذكرون حكم الصبي مقابل الغسل (انتهى).

ويدل على الفرق بين بول الصبي وبين غيره صحيحة الحلبي قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن بول الصبي قال تصب عليه الماء فان اكل فاغسله بالماء غسلا فترى صراحة الصحيحة على الفرق بين بول الرضيع وغيره بل تدل عليه رواية ابي العلا حيث قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين فانما هو ماء وسئلته عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين وسئلته عن الصبي تبول على الثوب قال يصب عليه الماء قليلا ثم يعصره .

فدعوى ظهور الادلة في اختصاص امتيازه عن بول غيره بالصب خاصة دون مرتين ومرة دعوى بلا دليل حقيق بعدم الاعتناء .

ثم ان اعتبار التعدد في التطهير عن البول يمكن ان يكون مختصاً بالبول الذي يصيب من الخارج عن الجسد لا الاعم منه ومن محل الاستنجا التفاتاً الى ظهور اخبار التعدد في الاصابة من الخارج وظهور بعض المعبرة في نفي التعدد بالنسبة الى الاستنجا ويمكن ان يكون في الاعم نظراً الى كون التعليل بان البول ماء لتحصيل اليقين بزوال العين لكن الاختصاص اظهر لاختصاص كل منهما بدليل خاص لا يتجاوز الى الآخر ثم ان المرتين يتحقق بتحقيق الفصل بين الغسلتين ضرورة ان التعدد لا يمكن

الا بالفصل فلوامتد الصب مثلاً بمقدار الأول والثاني والفرجة بينهما لا يسمى بالمتعدد ولو كان تأثيره أكثر وازيد فحيث ان احكام الدين لا يصاب بالعقول فيجب علينا اتباع مفادات الاخبار وعدم التجاوز عن ظواهرها فيجوز ان يكون المتعدد مصلحة مخفية لنا يكون الامر به لحصول تلك المصلحة والامتداد لا يحصل تلك المصلحة فالعبد في وثاق أوامر المولى ونواهيهِ والامتثال لا يتحقق بغير التعدد.

ولا يعتنى بما قيل من ان المناط هو زوال النجاسة وهو يحصل بكل من الامتداد والتعدد لجواز ان يكون للمشارع نظراً خاص في كيفية الازالة فحينئذ لا يحصل الامتثال بالازالة بالامتداد ان قلت القول بالتعدد راجع الى ان كثرة الغسل مانع عن التطهير لان في الفصل قليلاً للغسل فهو منكر عند المقول قلت عدم الاعتداد بالامتداد ليس لاجل كون الكثرة مانعة المتطهر بل لانه مانع من تحقق التعدد المأمور به مفوت للامتثال الذي يتحقق بالتعدد المتوقف على الفصل.

والمريه للمولد تغسل ثوبها الذي يبول الولد عليه في كل يوم مرة واحدة اذا لم يكن لها ثوب غيره ويغتفر الزائد عن المرة وينبغي لها ان تصلى الظهرين في آخر الوقت والعشائين في اوله وغسل الثوب قبل الظهر لفعل الصلوة في الثوب الطاهر او قليل النجاسة لرواية أبي حفص عن ابي عبدالله (ع) قال سئل عن امرئة ليس لها الا قميص واحد ولها مولود فيبول عليها كيف تصنع قال تغسل القميص في اليوم مرة.

ولو كان المتنجس ثخيناً كثيراً الحشو كما الطنفة والفراس يغسل الظاهر منه ويبقى باطنه بحال النجاسة لعدم خروج اجزاء النجس النافذة في الحشو فلا يطهر الباطن الا باخراج اجزاء النجاسة منه فلوا بقى المتنجس في الجارى او الكثير ووصل الماء الى جميع اجزائه وايقن خروج اجزاء النجاسة عنه لطهر ولوشك في خروج اجزاء النجاسة فيستصحب النجاسة حتى ايقن بخروجها .

ويدل على لزوم غسل الظاهر موثقة ابراهيم بن ابي محمود قال قلت للمرضى الطنفة والفراس يصيبها البول كيف يصنع به وهو ثخين كثيراً الحشو قال يغسل ماظهر منه في وجهه.

فالمعتبر في التطهير زوال عين النجاسة عن المحل بالماء واما العصر فاعتباره لتحصيل زوال العين فلو امكن الزوال بغير عصر لما احتاج اليه لعدم كونه ماخوذاً في مفهوم الغسل من غير فرق بين حصول الزوال في الغسلة الاولى او الثانية فلواطئ الغاسل بزواله في الغسلة الاولى فتجب الثانية لتحصيل التعدد المأمور به فان التعدد حينئذ واجب للامر وكونه لليقين بالزوال لا ينافي وجوبه بعده لان اليقين بالزوال علة لجعل هذا الحكم المعبر عنها بالحكمة والفرق بين العلة والحكمة ان الاولى علة لنفس الحكم فبعد تحققه لا يجب والثانية علة بجعل الحكم فيجب بعد تحققه ففي المقام كون البول ما أعله لجعل التعدد فيجب بعد العلم بالزوال في بعض الاحيان لا لنفس التعدد حتى يقال ان بعد زوال العين لاحاجة الى التعدد لحصول اليقين بالزوال ولولم يزل بالغسلة الاولى واحتاج الى الثانية فلا اشكال في وجوبها فلو فرض عدم الزوال بالثانية يجب الثالثة الى ان يزول العين فالعصر لتحصيل العلم بالزوال فلوازال العين بتكثير ايراد الماء على المتنجس لا يحتاج الى العصر ابداً كما يظهر بالتأمل .

وظهر انه لا فرق بين العصر بعد الغسلتين وبينه بينهما لعدم وجوبه بالاصالة ومن جعل العصر ماخوذاً في حقيقة غسل الثوب فعليه ان يعصر في الأولى والثانية لتحقيق الغسل لكنه ليس ماخوذاً فيها كما بينا.

والدلك في غير الأثواب كالعصر فيها فلا يجب في غير الثوب اذازال العين بدونه فهو ايضا مقدمة لزوال العين ولا يجب بالاصالة كما انه لا يجب التعدد في غير البول الا في الولوغ وفي شرب الخنزير رواية وفي الاستنجاء بالاحجار كلام ومقتضى عدم اعتبار التعدد الاكتفاء بالمرة المزيلة للعين فالمناط هو ازالة العين بالماء من دون اعتبار العدد وفي الاستنجاء يقوم الاحجار والخرق مقام الماء ويكتفى بها اذازالت العين وفي الخمر والجرد رواية بالتعدد.

والاكتفاء بالاحجار والخرق في الاستنجاء عن الغائط يشترط عدم التجاوز عن موضع النجس ومع التجاوز يحتاج تطهير النجس بالماء كما في ساير البدن واذا كان بالماء

فيكفي فيه ان تنقى بالماء تدل عليه صحيحة عبد الله بن مغيرة عن ابي الحسن الرضا (ع) قال قلت له للاستنجاء حدقال لا حتى ينقى مائمة قلت فانه ينقى مائمة ويبقى الريح  
قال الريح لا ينظر .

ويختم بغسل مخرج البول من ذكر الموثقة عمار الساباطى عن ابي عبد الله (ع) قال سئلته عن الرجل اذا اراد ان يستنجى ماء بما يبدء بالمقعدة او بالاحليل قال بالمقعدة ثم بالاحليل هذه الرواية بظاهرها تدل على تقديم استنجاء المقعدة على استنجاء الاحليل وقال بعض الافاضل فى حاشية التهذيب اعلم ان الماتن قدس الله روحه قال ويختم لغسل ذكره لا يخلو عن اشكال لان اسناده واعتماده في هذا الخبر بهذا الحديث لما قاله الراوى عمار الساباطي عن الامام (ع) وقول الامام (ع) بالمقعدة ثم بالاحليل دلالة على الانكار لاعلى الاخبار اى يكون الاستنجاء بالمقعدة ثم بالاحليل فكلام الماتن غير ثابت في هذا الحكم ومع هذا مشقة على الناس وان الله تعالى لا يضيق الدين على الناس فتدبر وعلل بعض الاصحاب تقديم المقعدة على الاحليل بافتقار الاستنجاء من البول الى المسح من المقعدة فربما تتعدى الى اليد او اخر استنجاء المقعدة .

ويستحب تقديم الرجل اليسرى عند الدخول فى المخرج وتقديم اليمنى عن الخروج تحصيلا للمفرق بينه وبين المسجد حيث ان الامر فيه على العكس فيقدم اليمنى عند الدخول واليسرى عند الخروج .

والدعاء بالماثور عند دخول المخرج والخروج عنه الصحيحة معوية بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا دخلت المخرج فقل بسم اللهم انى اعوذ بك من الخبيث المخبث الرجس النجس الشيطان الرجيم فاذا خرجت فقل بسم الله الحمد لله الذي عافاني من الخبيث المخبث واماط عنى الاذى واذا توضأت فقل اشهد ان لا اله الا الله اللهم اجعلنى من التوابين واجعلني من المتطهرين والحمد لله رب العالمين .

ومن آداب الخلوة تغطية الرأس ان كان مكشوفاً صوتاً من وصول الرائحة الخبيثة الى دماغه ولما ورد من ان ابا عبد الله (ع) كان يعملها اذا دخل الكنيف ينع راسه



ويقول سراً في نفسه بسم الله وبالله (الحديث) .

ويحرم استقبال القبلة واستدبارها فيجلس على استقبال المشرق او المغرب لما ورد عن امير المؤمنين عليه صلوات الله انه قال لى النبي (ص) اذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولكن شرقوا او غربوا.

ولما قال ابنه الحسن (ع) اذا سئل عن حد الغائط لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها.

ولا يدفع هذا الحكم ماروى عن محمد بن اسماعيل انه قال دخلت على ابي الحسن الرضا (ع) وفي منزله كنيف مستقبل القبلة لعدم دلالة كون الكنيف كذلك قعود الامام (ع) كذلك لان الراوى لم يقل بانه رآه جالساً عليه مستقبل القبلة او مستدبرها وذلك المنزل مجهول من حيث الملكية والاجارة والعارية كما ان بناء الكنيف مجهول من حيث كونه بامر الامام واطلاعه ورضائه (ع) وعدمه فصرف كون الكنيف كذلك في منزل الامام لا يدل على شيء فلا يمكن التعلق بهذه الرواية لنفى الحرمة واثبات الكراهة او الاباحة.

ولا ينبغي التكلم على الغائط من غير ضرورة الا بذكر الله فانه على كل حسن حال روى سليمان بن خالد عن ابي عبدالله (ع) قال ان موسى على نبينا وآله و (ع) قال يارب تمرلى حالات استحيى ان اذكرك فيها فقال يا موسى ذكرى على كل حال حسن وتدل على كراهة التكلم ما فقد روى صفوان بن يحيى عن ابي الحسن الرضا (ع) انه قال نهى رسول الله (ص) ان يجيب الرجل آخر وهو على الغائط او يكلمه حتى يفرغ.

و يجب الانحراف عن المبنى الى القبلة الى الشرق او الغرب احترازاً من الاستقبال والاستدبار المحرمين .

ومن قال بكراهتهما دون الحرمة فعليه ان يقول باستحباب الانحراف ليحترز من الاستقبال والاستدبار وهل يقوم الحجر الواحد ذو الشعبات والجهات الثلث مقام ثلاثة احجار مقتضى كون المطلوب اذالة العين و تحققها بالحجر الواحد مع

نعم لأنه يؤثر اثر الاحجار قال العلامة (قده) في القواعد و يجزى ذو الجهات الثلث والتوزيع على اجزاء المحل وحكى عنه (قده) انه قال اى عاقل يفرق بين المتصلة والمنفصلة ومقتضى ظاهر الروايات الامرة بالاحجار لا التفاتاً الى ان العقل لا يضرب له في فهم الاحكام بالاستقلال فلا بد له من اتباع ما يرد عليه من الشرع وظاهر الشرع التعدد ولذا قال هو في القواعد ايضاً ولونقى بدونها وجب الاكمال فلو كان صرف الازالة مطلوباً لما يجب الاكمال وقيل في جوابه و اى عاقل يحكم على الحجر الواحد انه ثلثه.

ويمكن الاستدلال بصحیحة عبد الله بن المغيرة على عدم وجوب الزائد بعد النقاء حيث قال الامام (ع) اذا سئل للاستنجاء حد لا حتى ينقى مائة وبعد قال الراوي ينقى مائة ويبقى الريح قال الريح لا ينظر اليها فهذه الصحیحة صريحة في نفي الحد للاستنجاء وكون المطلوب هو النقاء عن النجو وازالة النجس فاذا صح هذا يمكن القول بعدم الفرق بين تعدد نفس الاحجار وبين تعدد الجهات والشعبات الحصول النقاء المطلوب والى هذا ينظر قول العلامة (قده) اى عاقل يفرق بين المتصلة والمنفصلة ويجاب عن قول المجيب و اى عاقل يحكم على الحجر الواحد انه ثلثه بان الحجر الواحد واحد لا يحكم عاقل بان ثلثة لكن يظهر من الرواية ان المطلوب الواقعى هو زوال عين النجاسة عن المحل ولا عبرة بعدد ما يحصل به الزوال .

فذكر الثلثة لندرة حصول الزوال باقل منها فكما يجب الزائد عن الثلثة في صورة عدم حصول النقاء بها يكتفى باقل منها في صورة حصول النقاء به يزد الاشكال على قوله (قده) ولونقى بدونها وجب الاكمال لانه مناف للقول يكون المطلوب صرف حصول النقاء ويستحب الجمع بين الاحجار والماء اذا لم يتجاوز عن المحل كما انه لا يكتفى بغير الماء مع التجاوز فيجب الاستنجاء بالماء ويستحب الجمع بين الماء والاحجار مع تقديمها على الماء ومقتضى حرمة الاستقبال والاستدبار وجوب الانحراف في المبنى عليهما .

والظاهر عدم الفرق بين البنيان والصحارى فى حرمة الاستقبال والاستدبار لاطلاق الروايات ووحدة ما يوجب الحرمة وهو احترام القبلة.

ولا يجزى المستعمل ولا النجس لان النجس لا يطهر ولا ما يزلق عن النجاسة لعدم حصول الطهارة به ويكره الكراهة الشديدة الاستنجاء باليمين المرسلة يونس عن ابى عبدالله (ع) قال نهى رسول الله (ص) ان يستنجى الرجل بيمينه ورواية السكوني عن ابى عبد الله (ع) قال الاستنجاء باليمين من الجفاء ويستحب الدعاء بالماء بعد الفراغ من الاستنجاء وقد ذكرنا الدعاء بعضها عند الخروج ( واذا خرجت فقل بسم الله الخ) وروى في الموثق عن عبدالله بن الميمون القداح عن ابى عبدالله عن آباءه (ع) عن على صلوات الله عليه انه كان اذا خرج من الخلاء قال الحمد لله الذي رزقني لذته وابقى قوته في جسدى واخرج عنى اذاه يالها نعمة ثلثا.

ويستحب اختيار الماء للاستنجاء على الاحجار خصوصاً لمن لان بطنه لصحيحة هشام بن الحكم عن ابى عبد الله (ع) قال قال رسول الله (ص) يا معشر الانصار ان الله قد احسن اليكم الشفاء فماذا تصنعون قال نستنجى بالماء وروى ابو بصير عن ابى عبدالله (ع) قال الاستنجاء بالماء البارد يقطع البواسير وروى ابو جعفر بن بابويه قال كان الناس يستنجون بالاحجار فاكل رجل من الانصار طعاما فلان بطنه فاستنجى بالماء فانزل الله تبارك وتعالى فيه ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين فدعاه رسول الله (ص) فخشي الرجل ان يكون قد نزل فيه امر يسوءه فلما دخل قال له رسول الله (ص) هل عملت في يومك هذا شيئاً قال نعم يا رسول الله (ص) اكلت طعاماً فلان بعلمي فاستنجيت بالماء فقال له ابشر فإن الله تبارك وتعالى قد انزل فيك ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين فكنت انت اول التوابين واول المتطهرين ويقال ان هذا الرجل كان البراء بن المعرور الانصاري وفي صحيحة جميل بن دراج عن ابى عبد الله (ع) في قول الله عز وجل ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين قال (ع) كان الناس يستنجون بالكسوف والاحجار ثم احدث الوضوء وهو خلق كريم فامر به رسول الله (ص) وصنعه فانزل الله في كتابه ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وروى ابن بابويه في العلل

باسناده عن ابي خديجه عن ابي عبد الله (ع) هل كان الناس يستنجون بثلاثة احجار لانهم كانوا يبعرون بعر أفاكل رجل من الانصار الدبا فلان بطنه فاستنجى بالماء فبعث اليه النبي صلى الله عليه وسلم قال فجاء الرجل وهو خائف يظن ان يكون الليل ال قد نزل فيه شيء يسؤه في استنجائه بالماء فقال له هل عملت في يومك هذا شيئاً فقال له نعم يارسول اله (ص) انى والله ما حملني على الاستنجاء بالماء الا انى اكلت طعاماً ر الدوسة فلان بطنى فلم تغن عنى الحجارة شيئاً فاستنجيت بالماء فقال له رسول الله (ص) هنالك فان الله عز وجل قد نزل فيك آية فابشر ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين فكنت انت اول من صنع هذا واول التوابين واول المتطهرين .

وفي الخصال عن الحسين بن مصعب عن ابي عبد الله (ع) قال جرت في البراء بن معرور الانصارى ثلث من السنن اما اولين فان الناس كانوا يستنجون بالاحجار فاكل البراء بن معرور الدبا فلان بطنه فاستنجى بالماء فانزل الله فيه ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين فجرت السنة فى الاستنجاء بالماء فلما حضرته الوفاة غائباً كان عن المدينة فامر ان تحول وجهه الى رسول الله (ص) و اوصى بالثلث من ماله فنزل الكتاب بالقبلة وجرت السنه بالثلث.

ولا يخفى على الناظر في هذه الروايات ان فيها اختلاف بحسب المفاد فان صحيحة جميل تكشف عن تقدم امر الرسول (ص) وصنعه عن نزول الآية وليس فيها اله وستر عن براء بن معرور اسم وفي اكثر الروايات ان نزول الآية لعمله و جرت السنة يفعله الا ان المجموع من الروايات مفيدة للاستحباب ولا خلاف بينها في افادة الاستحباب .

ويكره الاستنجاء بالعظم والروث ويجوز بالمدر والخرق والكرفس و كل جسم طاهر مزيل للنجاسة سوى ما منع منه.

ففى رواية ليث المرادي عن ابي عبد الله (ع) قال سئلته عن استنجاء الرجل بالعظم او النقر او العود فقال اما العظم والروث فطعام الجن وذلك مما اشترطوا على رسول الله (ص) فقال لا يصلح بشيء من ذلك.

وروى ابو جعفر بن بابويه ان وفد الجان جاثوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا رسول الله متعنا فاعطاهم الروث والعظم فلذلك لا ينبغي ان يستنجى بهما .

ولك ان تقول اذا كان الامر كذلك يجب الحكم بحرمة الاستنجاء بهما لان ما اعطى الرسول (ص) اليهم يكسب احتراماً فيحرم تنجيسه وفي حديث المناهي قال ونهى ان يستنجى الرجل بالروت والرمة .

واما جواز الاستنجاء بكل جسم طاهر مزيل سوى مامنع فللاصل و حصول الغرض وعدم ما يدل على المنع ويمكن التمسك بصحيفة عبدالله بن المغيرة على جواز الاستنجاء بكل جسم طاهر لان الامام قال لا حتى ينقى مائة .

واما العود المذكور في رواية ليث المرادى فالظاهر انه ليس مما منع وان كان مذكوراً في سؤال الراوى لان الامام سكت عن منعه فقوله (ع) يصلح بشيء من ذلك راجع الى قوله واما العظم والروت وعدم المنع كاف لجوازه .

ويحرم الاستنجاء بذى الحرمة كترية الحسين (ع) والمطعموم كالخبز لما فيه من الالهانة مالا يخفى ولما فيه من تغير النعمة الموجبة لذهابها روى عمرو بن شمر عن مولانا الصادق (ع) قال سمعت ابا عبد الله (ع) يقول في حديث ان قوماً افرغت عليهم النعمة وهم اهل الشرثار فعمدوا إلى مخ الحنطة فجعلوه خبز أهجوا وجعلوا ينجون به صبيانهم حتى اجتمع من ذلك جبل عظيم قال فمراهم رجل صالح على أمرئة وهي تفعل ذلك بصبي لها فقال ويحكم اتقوا الله عز وجل لا تغيروا ما بكم من نعمة فقالت كانك تخوفنا بالجوع اما مادام شرثارنا يجرى فانا لا نخاف من الجوع فاسف الله عز وجل واضعف لهم الشرثار وحبس عنهم قطر السماء و نبت الارض قال فاحتاجوا الى ذلك الجبل فانه كان ليقسم بينهم بالميزان والروايات في اكرام الخبز والنهي عن اهانتته وفي التربة ووجوب اكرامها كثيرة مذكورة في محالها مع ان حرمة اهانتها من بديهيات دين الاسلام لا يحتاج الى دليل .

ويكره البول في الصلبة لقوة احتمال نضح البول ويستحب ان يكون في موضع فيه تراب كثير حتى يامن عن النضح اوارتياد مكان مرتفع مامون من وصول الترشح

عليه روى السكوني عن ابي عبد الله (ع) قال قال رسول الله (ص) انه من فقه الرجل ان يرتاد موضعاً لبوله.

ويدل على الكراهة ايضاً موثقة عبد الله بن مسكان عن ابي عبد الله (ع) قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشد الناس توقياً من البول كان اذا اراد البول تعمد الى مكان مرتفع من الارض او الى مكان من الامكنة يكون فيه التراب الكثير كراهة ان ينضح عليه البول .

وايضاً مقطوعة سليمان الجعفرى قال بت مع الرضا (ع) في سفح جبل فلما كان آخر الليل قام وتحنى، وصار على موضع مرتفع فبال و توضأ وقال من فقه الرجل ان يرتاد لموضع بوله وبسط سراويله وقام عليه وصلى صلوة الليل ويكره.

استقبال الريح ببوله لان فيه شبهة انعكاس البول من الريح وتنجيس ثيابه و جسده تقول مولانا المجتبي (ع) اذا سئل ما حد الغائط لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها.

واما الاستقبال ما بالفرج قرصى الشمس والقمر فروى السكوني عن جعفر عن ابيه عن آبائه عليهم السلام قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان يستقبل الرجل الشمس والقمر بفرجه وهو يبول وفي موثقة عبد الله بن يحيى الكاهلي بل صحيحته عن ابي عبد الله (ع) قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يبولن احدكم و فرجه باد للقمر يستقبل وفي هاتين الروايتين ليس ذكر من الغائط كما ان النهى لا يدل على الحرمة فمن عمم الحكم الى الغائط كانه حكم بالاولوية ومن حكم بالحرمة للمنهى فكانه يرى النهى حقيقة فيها مع انه اعم من التحريم والتنزيه .

ويكره ان يبول الرجل فى الماء الجارى يدل عليها مرسله حسين بن سعيد عن بعض اصحابه عن مسمع عن ابي عبد الله (ع) قال قال امير المؤمنين (ع) انه نهى ان يبول الرجل فى الماء الجارى الا من ضرورة وقال ان الماء اهلا وانما حمل النهى على الكراهة مع ان استثناء حال الضرورة يؤيد الحرمة لمضمرة سماعة قال

سئلته عن الماء الجارى يبال فيه قال لابس وتشتد الكراهة بل يحرم البول فى الماء الراكد لشدة الانفعال عن البول وشدة تأثيره فيه .

روى فضيل بن يسار عن ابي عبد الله (ع) قال لابس بان يبول الرجل فى الماء الجارى وكره ان يبول فى الماء الراكد فنفى اللابس فى الماء الجارى مع ثبوت الكراهة واثبت الكرامة فى الراكد يدل على شدة الكراهة او الحرمة و من ينفى الحرمة يتمسك بالاستصحاب لان قوله كره ان يبول لا يدل على الحرمة وكون الكراهة فى الراكد أكد لا ينافي عدم الحرمة .

ويكره البول فى ثقب الحيوانات لورود بعض الاخبار الناهية ولانه لا يؤمن خروج حيوان من الثقب ويسعه قال السيد السند فى المدارك بم دقوله لا يؤمن خروج حيوان يسعه.

فقد حكى ان سعد بن عباد بال فى حجر بالشام فاستلقى ميتاً فسمعت الجن تنوح عليه بالمدينة وتقول

نحن قتلنا سيد الخزرج سعد بن عباد

ورميناه بسهمين ولم نخط فؤاده

وهذه الحكاية منه قده مع جلالة قدره وعظم منزلته من العجائب قال مولانا البهبهاني فى تعليقاته على المدارك قوله سعد بن عباد الخ هذا من الشارح ده عجيب حيث اعتقد بهذه الحكاية حتى انه ذكرها فى المقام ولاشك فى كذب الحكاية وانها مجهولة لمن قتل سعداً بتحريك بعض حتى يهدر دمه ولا يتحقق فتنة حتى ابن ابي الحديد ايضاً صرح بان قاتله لم يكن من الجن بل كان من الانس وان الحكاية لا اصل لها وبالجملة ما ذكرناه محقق فى موضعه فلاحظ

ويكره الجلوس فى الشوارع والمشارع و افنيه الدور وفيء النزال و تحت الاشجار المثمرة لتتفر النفوس واشمئزها عن رؤية الغائط و هذه الاماكن مظان ورود الناظرين و تحت الاشجار المثمرة مظنة لوصول الثمرة اليه وتنجسها به على ان للشجرة المثمرة شرافة ذاتيه ينبغى مراعاتها وحفظها والمقصود من المثمرة كونها بحسب الاقتضاء كذلك وتشتد الكراهة مع الفعلية فاسم الفاعل فى المقام بلحاظ

ص: 525

كونه مقتضياً للمبدء والاقتضاء في الاثمار اشتمال الشجرة على خاصية يوجب ظهور الثمرة منها في اوان ظهورها وفصول تلك الثمرة لاصدور المبدء فعلا ولا اتصافها به في تلك الحال .

ودليل ما ذكر هو ما ورد من المعصوم (ع) لا هذه الاعتبار فانظر الى صحيحة عاصم بن حميد عن أبي عبد الله (ع) قال قال رجل لعلي بن الحسين عليه الصلوة وعليه السلام وعلى ابيه اين يتوضا الغرباء فقال يتقى شطوط الانهار والطرق النافذة وتحت الاشجار المثمرة ومواضع اللعن قيل له و اين مواضع اللعن قال ابواب الدور تعرف لحاظ الكراهة ولكن الدليل قول المعصوم وان كانت اللحظات ايضاً كاشفة ويتلوا هذه الصحيحة في المفاد مرفوعة على بن ابراهيم قال خرج ابو حنيفة من عند ابي عبد الله (ع) وابو الحسن موسى (ع) قائم وهو غلام فقال له ابو حنيفة يا غلام اين يضع الغريب ببلادكم فقال اجتنب افنيه المساجد وشطوط الانهار ومساقط الثمار ومنازل النزال ولا تستقبل القبلة بغايط ولا بول وارفع ثوبك وضع حيث شئت

وروى ابراهيم بن زياد الكرخي عن أبي عبد الله (ع) قال قال رسول الله (ص) من ثلثة من فعلهن ملعون المتغوط في ظل النزال والمانع الماء المنشاب وساد الطريق المسلوك والتعبير في الحديث بظل النزال يكشف ان المنع توجه بالظل اعم من ان يكون فيئاً او من ظلال الليل فليس للرجوع ميلاً يختص بالنهاى واما الافنيه فهي جمع الفناء بالكسر والمراد هو المساحة عند باب المسجد وفناء الدار هي الساحة عند بابها ويحتمل ان يكون المراد حريمها من كل جانب و ابواب الدور التي فسر الامام مواضع اللعن بها ليست من معانيها المطابقية لها فاجواب (ع) من سئوال اين مواضع اللعن بابواب الدور لانها احد مصاديق مواضع اللعن لانها اعم منها فالتفسير من باب المثال كما ان رواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن ابيه (ع) قال نهى رسول الله (ص) ان يتغوط على شفير بئر ماء يستعذب او نهن مستعذب او تحت شجرة فيها ثمرتها ايضاً من مصاديق مواضع اللعن فيمكن القول بتعميم الحكم في كل ما يطلع عليه ويتاذى عنه الناس من المجامع والاماكن المنتابه وقوارع الطريق



وافنية المساجد والدور مما يتأذى عنه الانسان وان كان في بعض الموارد علة اخرى غير تأذى الناس كافي افنية المساجد و حریمها من الجوانب لان فيها هتك لاحترام المسجد ومن هنا يمكن الاستظهار بان المناهى الواردة في هذه الموارد كاشفة عن الحرمة لا الكراهة ضرورة حرمة ايداء الناس وهتك احترام المساجد ورواية ابراهيم بن زياد الكرخي ظاهرة في الحرمة لان اللعن يناسبها لا الكراهة ويويد جمال الليل و التغوط في ظل النزال مع المانع الماء المنتاب وساد الطريق المسلولك ضرورة حرمة المنع من الماء والسد عن الطريق ومن ذهب الى الحرمة وعدم الجواز كاصحاب المقنعه والفقيه والهداية والنهاية على ما حكى عنهم ناظر الى ما بينا فحمل ما يدل على الحرمة على الكراهة بعيد عن الصواب.

وقول مولانا الكاظم في جواب ابي حنيفة اجتنب افنية المساجد الى آخره ظاهر في وجوب الاجتناب المستلزم للمحرمة ولا يدعوننا الى الحمل على الاستحباب المستلزم لكراهة فعله داع وفي حديث المناهى قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يبول احد تحت شجرة مثمرة واثر التاكيد في هذه العبارة لا يخ .

والمروى عن العمل عن مولانا الباقر (ع) ان الله تبارك وتعالى ملئكة وكلهم بنات الارض من الشجر والنخل فليس من شجرة ولا نخلة الا ومعها من الله عز وجل ملك يحفظها وما كان منها ولولا ان معها من يمنعها لاكلتها السباع وهوام الارض اذا كان فيها ثمرتها وانما نهى رسول الله (ص) ان يضرب احد من المسلمين خلاء من تحت شجرة او نخلة قد اثمرت لمكان الملئكة الموكلين بها قال ولذلك يكون النخلة او الشجرة انساً اذا كان فيه حملة لان الملائكة تحصره والناظر في هذه الرواية يرى شدة احترام الشجرة المثمرة والنهى عن ضرب الخلاء لمكان الملئكة يؤيد جانب الحرمة.

والمراد من تحت الشجرة ما يمكن ان تصل اليه الثمرة في بعض الاحيان لا- في جميع الاوان وما ذكر من حكم الكراهة او الحرمة انما هو في المملوك والمباح واما ملك الغير فالحكم هي الحرية قولاً واحداً الا اذا كان باذن المالك

ويكره الاطماح بالبول اي رميه في الهواء وليس هذا من الارتياح المأمور به فالمراد من الاطماح رميه في الهواء عن مكان جلوسه بحيث يرتفع عن مكان الجالس والمراد من الارتياح ارتفاع المكان الذي يجلس عليه و تنزل البول الى السفلى واما الكراهة فلان هذا الفعل يشبه افعال السفهاء الاعيين الذين نقص في ادراكاتهم وضعف في عقولهم ويعدون من اذال الناس روى الشيخ عن مولانا الصادق قال قال امير المؤمنين (ع) قال رسول الله (ص) يكره المرء ان يرمى ببوله في الهواء او من السطح في الهواء وعن الصدوق رضی الله عنه ونهى رسول الله (ص) ان يطمح ببوله في الهواء من السطح المرتفع يعنى اي مكان جالس فيه لا يطمح بوله الى الهواء والمروى عن الكليني رضی الله عنه عن السكوني عن الصادق (ع) قال نهى النبي (ص) أن يطمح الرجل ببوله من السطح او من الشيء المرتفع الى الهواء وهذه الاخبار تدل على الكراهة لان الكراهة من مداليل النهي والحرمة اشد منها فيدفع الشدة بالاصل ولا منافات بين هذه الاخبار وبين ما دل على استحباب الارتياح لان معنى الارتياح اتخاذ الشخص موضعاً للبول رفيعاً يرمى ببوله الى السفلى ومعنى الاطماح الرمي في الهواء مع ميله الى العلو ماخوذ في الاطماح بعكس الارتياح ولذا علل العلامة والمحقق الثاني كراهة الاطماح بخوف الرد عليه

ويكره الاكل والشرب في الحالة المذكورة لان فيهما مهانة النفس وخساستها واهانة المأكل والمشروب كما لا يخفى بل لا يبعد كونهما محرمين في تلك الحال روى الصدوق عليه الرحمة مرسلان ان مولانا الباقر (ع) دخل الخلاء فوجد لقمه خبز في القدر فاخذها وغسلها ودفعها الى مملوك معه فقال تكون معك لاكلها اذا خرجت فلما خرج (ع) قال للمملوك اين اللقمة قال اكلتها يا بن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما استقرت في جوف احد الا وجبت له الجنة فاذهب فانك له الجنة فاذهب فانك حر فاني اكره ان استخدم رجلا من اهل الجنة دلت على ان تاخير الامام (ع) الاكل لاجل كونه في هذه الحالة لعدم المانع من الاكل سوى كونه في ذلك المكان وقوله (ع) تكون

معك لاكلها اذا خرجت دليل آخر على ان المانع كونه في المكان المعين فالرواية على الكراهة في تلك الحال ادل.

ويكره السواك للمرسل المروى في الفقيه عن مولانا الكاظم (ع) السواك على الخلاء يورث البخر وهو تنن الفم وفي التهذيب عن الحسن بن اشيم قال اكل الاشنان يذيب البدن والتدلك بالخزف يبلى الجسد والسواك في الخلاء يورث الخبر والمرسلة تدل على ان الممنوع هو السواك حال التخلى لقوله على الخلاء والمفهوم من التهذيب كراهة السواك في الخلاء لقوله والسواك في الخلاء.

ويجوز حكاية الاذان اذا سمعه و هو في تلك الحال لصحيحة محمد بن مسلم المروية عن علل الصدوق (ره) عن مولانا الباقر (ع) قال يا بن مسلم لا بد عن ذكر الله على كل حال ولو سمعت المنادى ينادى بالاذان وانت على الخلاء فاذا ذكر الله عز وجل وقل كما يقول ورواية ابي بصير عن ابي عبد (ع) قال قال ابو عبدالله (ع) ان سمعت الاذان وانت على الخلاء فقل مثل ما يقول المؤذن ولا تدع ذكر الله عز وجل في تلك الحال لان ذكر الله تعالى حسن على كل حال ورواية سليمان بن قال قلت لابي الحسن موسى بن جعفر (ع) لاي علة يستحب للانسان اذا سمع الاذان ان يقول كما يقول المؤذن وان كان على البول والغائط قال ان ذلك يزيد في الرزق ويظهر من هذه الرواية ان المقصود من الجواز المذكور في كتب الاصحاب هو الاستحباب والتعبير بالجواز الذي هو اعم من الاستحباب لرفع شبهة كون تلك الحالة موجبة للحرمة او الكراهة فاذا لم يمنع مانع من مستحب يبقى على استحبابه فالاذان من العبادات المستحبة والحكاية عنه كذلك ولا تمنع الاستحباب تلك الحالة من استحباب الحكاية وتدلل هذه الرواية ايضاً على استحباب الحكاية من دون استناد الى كونها من الاذكار فلا معنى لما قيل في المقام من ان الحيلات ليست من الاذكار لان عدم كونها من الاذكار لا ينافي استحباب حكاية الاذان لان استحبابها لاجل انها حكاية عن الاذان وان لم يكن تمام اجزائه من الاذكار لان حكم الاستحبابي موضوعها عنوان الحكاية وان كان بعض اجزائه غير الذكر.

بل مقتضى دقة النظر ان الحيعلات نوع من الاذكار لما فيها من توجهات القائلين بها الى الله تعالى شأنه وان لم تكن مشتملة على اسمائه تعالى شأنه فهى مذكرة لقائلها كما يذكر الاسماء الالوهية والاله و لذا قال الامام (ع) فقل مثل ما يقول المؤذن ولا تدع ذكر الله لان الاذان شامل للحيعلات ففيه اشعار بان الحيعلات ايضا من الاذكار وكيف كان فحكاية الاذان فى تلك الحال جايذة اى باقية على استحبابها

و اما قراءة القرآن فالذى يستفاد من صحيحة عمر بن يزيد عدم الترخيص فى الكنيف اكثر من آية الكرسي او آية الحمد لله رب العالمين و حمد الله تعالى فان الراوى سئل عن التسييح فقال لم يرخص فى الكنيف اكثر من آية الكرسي و يحمد الله او آية الحمد لله رب العالمين فحمد الله او آية الحمد لله داخل فى التحميد الذى هو ذكر الله الذى حسن على كل حال فيستفاد من الصحيحة ان قراءة القرآن ممنوعة سوى آية الكرسي و يظهر من رواية الحلبي جواز قراءة ما شاء من القرآن قال سئلته يعنى ابا عبد الله (ع) اتقراء النفساء والحائض والجنب والرجل يتغوط القرآن فقال تقرئون ماشائوا و حمل العاملي (قده) الصحيحة على الكراهة بمعنى نقصان الصواب وهذا الحمل حسن لان الحمل على الحرمة يوجب طرح رواية الحلبي والجمع مهما امكن اولى.

وقيل لعدم قائل يقول بما يستفاد من هذه الرواية فكانها عند الاصحاب مطروحة ويجب ستر العورة عن الناظر المحترم كما انه يحرم النظر عليها وهذان الحكمان لا اختصاص لهما بالمقام لانهما ثابتان فى كل زمان ومكان .

واما ذكرهما فى المقام فلان مريد التغوط يرفع الثوب عن عورته فعليه سترها عن الناظر كما يحرم عليه النظر فالمقام من مظان ترك الواجب وفعل الحرام و كذا الحمام فان الوارد فى الحمام يخلع لباسه ويتجرد عنه فيجب عليه الستر

عن الناظر بالمتزر .

فمعنى الستر هنا جلوسه فى الموضع بحيث لا يرى احد عورته ممن يحرم عليه النظر .

قال الله تبارك وتعالى شأنه قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك ازكى لهم ان الله خبير بما يصنعون وقل للمؤمنين ان يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن والمراد من غض الأبصار غضها من الابصار بالنسبة الى عورة من يحرم النظر الى عورته والمراد من حفظ الفروج حفظها عن نظر من يحرم نظره ولا فرق بين الرجل والنساء بالنسبة الى الرجل والنساء فعلى الرجل حفظ العورة عن نظر الرجل والمرثه وعلى المرثه حفظ العورة عن نظر المرثه والرجل كما انه يحرم عليهما النظر على عورة كل من الرجل والمرثه روى القمى عن الصادق (ع) كل آية في القرآن في ذكر الفروج فهى من الزنا الا هذه الآية فانها من النظر فلا يحل لرجل مؤمن ان ينظر الى فرج اخيه ولا يحل للمرثه ان تنظر الى فرج اختها

وفى الكافي في باب ان الايمان ماثوث لجوارح البدن كلها في حديث طويل وفرض على البصر ان لا ينظر الى ما حرم الله تعالى عليه وهو عمله وهو من الايمان فقال تبارك وتعالى قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم فنهيههم عن ان ينظروا الى عوراتهم وان ينظر المرء الى فرج اخيه ويحفظ فرجه ان ينظر اليه وقال وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن من ان تنظر احدايهن إلى فرج اختها وتحفظ فرجها من ان ينظر اليها وقال (ع) كل شيء في القرآن من حفظ الفرج فهو من الزناء الا هذه الآية فانها من النظر .

ثم نظم ما فرض الله على القلب واللسان والسمع والبصر في آية اخرى فقالوا ما كنتم تستترون ان يشهد عليكم سمعكم ولا ابصاركم ولا جلودكم يعنى بالجلود الفرج والافخاذ وقال لا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مستولا فهذا ما فرض الله على العينين من غض البصر عما حرم وهو عملها وهو من الايمان (الحديث).

ودلالاتها على وجوب الستر وحرمة النظر مما لاخفاء له

الوكالات الفلاح وفي صحيحة حريز عن أبي عبد الله (ع) لا ينظر الرجل الى عورة اخيه وتدل على وجوب المئزر على من يدخل في الحمام حسنة رفاعه بن موسى عن ابي عبدالله

(ع) قال قال رسول الله (ص) من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمام الا بمتزر .

وقوية أبي بصير عن ابي عبد الله (ع) يغتسل الرجل بارزاً قال اذا لم يره احد فلا لباس تدل على الباس اذا رآه احد .

ورواية حماد بن عيسى عن جعفر عن ابيه عن علي (ع) قال قيل له ان سعيد بن عبد الملك يدخل مع جواريه الحمام قال ولا لباس اذا كان عليه وعليهن الازار لا تكونون عراة كالحر ينظر بعضهم الى سؤنة بعض دلالتها غير خفية وقول ابي الحسن (ع) في رواية حمزة احمد بعد السؤال عن الحمام ادخله بمتزر ورض بصرك كاشف عن حرمة النظر ووجوب الستر وقول علي بن الحسين (ع) لما دخل في الحمام بغير ازار وما يمنعكم من الازار فان رسول الله الله (ص) قال عورة المؤمن على المؤمن حرام صريح في حرمة النظر ووجوب الستر .

والمروى عن حدث محمد بن عمران ابا جعفر (ع) كان يقول من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمام الا بمتزر قال فدخلت ذات يوم الحمام فتنور فلما ان اطبقت النوره على بدنه القى المتزر فقال له مولى بابي انت وامى انك توصينا بالمتزر و لزمه و قد القيته عن نفسك فقال اما علمت ان النور . قد اطبقت العورة بوجوب الستر وزيادة ان الستر لا يجب ان يكون بالثوب بل تحصيل الامثال بكل ما يتحقق به الستر صريح الدلالة وروى عن محمد بن جعفر عن ابي عبد الله (ع) قال قال رسول الله (ص) لا يدخل الرجل مع ابيه الحمام فينظر الى عورته وقال ليس للولد ان ينظر الى عورة الوالد وقال لعن رسول الله (ص) الناظر والمنظور اليه في الحمام بلامتزر و الاخبار في هذه الباب كثيرة لا يخفى على الناظرين فيها وجوب الستر وحرمة النظر بل الناظر الى عورة الغير والكاشف عورته له محسوبان من البهايم لصحة سلب الانسانية عنهما ولذا شبه الامام الفاقد للميزر بالحر كما عرفت في رواية حماد بن عيسى .

واما ماورد في بعض الاخبار ان عورة المؤمن علي المؤمن حرام وتفسير هذه المقالة باذاعة السر فلا ينافى ما قدمناه لجواز كون المراد من هذه المقالة هو اذاعة

السر روى عبدالله بن سنان عن ابي عبد الله (ع) قال سئلته عن عورة المؤمن على المؤمن حرام فقال نعم فقلت اعنى سفليه فقال ليس حيث تذهب انما هو اذاعة سره ومثل هذه الرواية مارواه حذيفة بن منصور قلت لابي عبد الله (ع) شيء يقول الناس بي عورة المؤمن على المؤمن حرام قال ليس حيث يذهبون انما عورة المؤمن ان يزل زلة او يتكلم بشيء يعاب عليه فيحفظ عليه فيعيره به يوماً فالمقصود من العورة في هذه الرواية هو الذي يعاب عليه وحرمتها حفظها للتغيير به يوماً من الامام ومن المعلوم ان ما يعاب به سر بمعنى عدم رضاية صاحبه انشائه و مثلها رواية زيد الشحام عن ابي عبد الله (ع) في عورة المؤمن على المؤمن حرام فقال ليس ان يكشف فيرى منه شيئاً انما هو ان تبرزى عليه او تعيبه فهذه الروايات تفسير هذه المقالة بخصوصيتها ولا دلالة فيها على ان جميع ما ورد في الباب من الاخبار يراد به اذاعة السر او التعيب بل هذه الرواية يراد منها اذاعة السر في بعض الاطلاقات لا في جميع الروايات فراجع الى موثقة حنان قال دخلت انا و ابي وعمي و جدى حمماً بالمدينة فاذا رجل دخل بيت المسلخ فقال ممن القوم فقلنا من اهل العراق قال واى العراق قلنا كوفيون قال مرحباً بكم يا اهل الكوفة انتم الشعار دون الاثار ثم قال ما يمنعكم من الازار فان رسول الله (ص) قال عورة المؤمن على المؤمن حرام الى ان قال فسئلنا عن الرجل فاذا هو على بن الحسين (ع) فترى صراحة المقالة على الحرمة بالنسبة الى النظر وقوله (ع) ما يمنعكم من الازار في هذا المقام يكشف عن وجوب الستر ولا يمكن حمل المقالة هنا على الاذاعة كما انه لا يمكن حملها عليها فيما كان مثل المقام ولا ينا في ارادة الاذاعة منها في بعض الاطلاقات .

كما ان التعبير عن الحرمة بعبارة الكراهة كما ورد في بعض الروايات لادلالة فيه على كون الحكم هو الكراهة ضرورة شيوخ التعبير عن الحرمة بالكراهة بل الكراهة ابلغ في بيان الحرمة الاصطلاحى من لفظها لان معنى الكراهة هو المقابل للارادة ومعنى الحرمة المنع والمنع قد يتحقق بادنى مرتبته فيشمل الكراهة المصطلحة واما الكراهة ففي الحرمة اظهر فلفظة الكراهة ليست بظاهرة في معناها

المصطلح بل ظهورها في الحرمة المصطلحة و من ابي عن هذا المعنى فعليه حمل الكراهة على الحرمة لكثرة ما دل على الحرمة من الاية و الروايات والاجماع بقسميه ففي موثقة ابن أبي يعفور قال سئلت ابا عبد الله (ع) ايتجرذا الرجل عند صب الماء ترى عورته او يصب عليه الماء او ترى هو عورة الناس قال كان ابي يكره ذلك من كل احد ولا يخفى تأكيد الحكم في هذه الرواية لمن له درية والمروى عن الفقيه عن مولانا الصادق (ع) انه قال انا اكره النظر الى عورة المسلم فاما النظر الى عورة من ليس بمسلم مثل النظر الى عورة الحمام والمقصود من هذا المروى الفرق بين النظر الى عورة المسلم وبين النظر الى عورة غير المسلم ومعادان عورة غير المسلم لا احترام لها كعورة المسلم والمروى الاخر عن الفقيه عن النبي (ص) انه كره دخول مان عليه الحمام الا بميزر ولا- يخفى على النظر الصائب ان المراد من الكراهة هو الحرمة فلا- يعتنى بما ذكر انه لو لم يكن مخافة خلاف الاجماع لا يمكن القول بكراهة النظر دون التحريم .

ثم ان تقييد الناظر بالمحترم استثناء للزوج والزوجة والمملوكة التي مباح وطبها و اما الطفل الغير المميز فهو خارج عن الناظر على الظاهر لان النظر يستلزم القصد في العمل فليس صرف البصر نظراً والطفل خال عن قصد النظر لانه فاقد للتمييز فلا يكون مشمولاً للدلالة .

واما لمطلقة الرجعية فلا يجب عليها الستر ما لم تنقضى العدة لانها زوجة

واما الكافر والكافرة فمقتضى اطلاق النص وجوب الستر عنهما وحرمة النظر اليهما والمروى عن النبي (ص) احفظ عورتك الا من زوجتك او ما ملكت يمينك يؤيد الدوسه الاطلاقات وكذا قوله (ص) من نظر إلى عورة غير اهله متعمداً ادخله الله مع المنافقين الذين كانوا يبحثون عن عورات الناس و لم يخرج من الدنيا حتى يفضحه الله الا ان يتوب فغير الا هل يشمل الكافر والمسلم.

الا ان قول مولانا الصادق (ع) النظر الى عورة من ليس بمسلم مثل نظرك الى عورة الحمام وفي رواية اخرى انما كره النظر الى عورة المسلم فان النظر الى من



ليس بمسلم مثل النظر الى عورة الحمار بمنع من تعميم الحكم على الكافر والمسلم سيما الرواية الاخيرة المصرحة بحصر حكم الكراهة على النظر الى عورة المسلم واكثر الروايات الواردة في الباب تقييد المنظور اليه بالاخ المؤمن وقوله (ص) احفظ عورتك الا من زوجتك او ما ملكت يمينك ليس فيه ما يدل على حرمة النظر ما الى الغير بل مفاده وجوب الحفاظ عن نظر الغير اليه فيثول الى وجوب الستر واستثناء الزوجة والمملوكه لعدم وجوب الحفاظ عنهما و اما النظر فلانظر لهذا القول اليه .

واما قوله (ص) من نظر الى عورة غير اهله متعمداً ادخله الله مع المنافقين (الخ) ظاهر في النظر الى عورة المسلم فدخل الناظر في زمرة المنافقين الباحثين عن عورات الناس اقوى شاهد على ما بينا لان البحث عن عورات الكفار لا يوجب الافتضاح لانهم ليس من اهل الاحترام فالمراد من الناس هو المسلمون لا- الاعم منهم ومن الكفار فليس في الاخبار اطلاق مبرم يعم الكافر مع ان تشبيه النظر الى عورة الكافر بالنظر الى عورة الحمار تقييد للاطلاق بالنسبة الى النظر واما بالنسبة الى وجوب الستر فلا فرق بين المسلم والكافر فلذا ترى تعميم وجوب الستر عن كل ناظر محترم قال امير المؤمنين (ع) اذا تعرى احدكم نظر اليه الشيطان فاستتره والتأكد في الستر واتخاذ الميزر فالمستفاد من الروايات وجوب الستر عن الناظر سوى الزوجة والزوج والمملوكه ومن لا تميز له من غير فرق بين المسلم والكافر وحرمة النظر على عورة المسلمين باجمعهم دون الكفار لعدم الاحترام لهم ولذا شبه الامام (ع) عورة الكفار بعورة الحمار فالحصر في كلامه (ع) راجع الى هذا المعنى و معناه ان النظر الى عورة الكافر كالنظر الى عورة الحمار في عدم تعقيبه هتك احترام المنظور الى عورته واما النظر الى عورة المسلم فيوجب هتك احترامه.

ولك ان تقول ان حرمة النظر الى عورة غير الاهل معلول من علتين احديهما هتك الاحترام وثانيهما بسببية للايقاع في الزنا والنظر الى عورة الكافر وان كان فاقداً للهتك لعدم الاحترام ولاكن لا يؤمن من تعقبه للعلة الثانية وحرمة من هذه

الحيثية لا يدفعها أمر من الامور والتشبيه بعورة الحمار فيه اشعار بان عدم الحرمة لاجل عدم الريبة التي هي مقدمة للزنا فما لم يكن النظر للريبة لم يحرم واما مع الريبة فلا مانع من الحرمة حيث ان عورة الحمار لاربية في النظر اليها فاذا كان النظر مع الريبة فقد التفتوت بين الكافر والمسلم .

روى علم الهدى رضوان الله عليه في رسالة المحكم والمتشابه تقلا من تفسير النعماني بسنده الاتي عن امير المؤمنين صلوات الله عليه في قوله عز وجل قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك ازكى لهم معناه لا ينظر احدكم الى فرج اخيه المؤمن او يمكنه من النظر الى فرجه ثم قال قل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن اي ممن يلحقهن النظر كما جاء في حفظ الفرج فالنظر ، ايقاع الفعل من الزنا وغيره فهو (ع) فسر او لا الغض والحفظ بان لا ينظر احدكم الى فرج اخيه المؤمن او يمكنه من النظر الى فرجه لكنه (ع) علل بسببية النظر لايقاع الفعل من الزنا وغيره فكلما تحقق السبب يتحقق المسبب وليس لقوله (ع) اخيه المؤمن مفهوم يدل على عدم الحكم مع عدم الايمان لقوله (ع) او يمكنه من النظر الى فرجه فمع المفهوم يسرى عدم الحرمة في التمكين ايضاً وحرمة تمكين الكافر من النظر اشد من تمكين المسلم فيرتفع الفرق بين فرج المسلم وفرج الكافر من هذه الحيثية فيبقى تشبيه المعصوم فرجه بفرج الحمار من حيث عدم الاحترام.

واما العورة فيراد بها القبل والدبر ففي الرجل يراد بها الذكر والاثنيان ونفس المنخرج وفي المرأة الفرج ومنخرج الغائط ولا ينافى هذا التفسير حرمة النظر الى المرأة سوى الوجه والكفين والقدمين لان المراد من العورة في المقام ما يحرم النظر اليه للرجل والنساء.

واما ساير البدن فللاجنبى في حكم العورة اعنى النظر اليه حرام كالنظر الى عورة الرجل بل اشد حرمة منه وقد يفسر العورة بما بين السرة والركبه وقد يفسر بهما وما بينهما والمعنى الأول اشهر والقائل به اكثر وفي محكي السرائر والخلاف

والغنية دعوى الاجماع عليه ويدل عليه من الروايات رواية ابي يحيى الواسطى عن بعض اصحابه عن ابي الحسن الماضى (ع) قال العورة عورتان القبل والدبر والدبر مستور بالالتين فاذا سترت القضيب والبيصتين فقد سترت العورة .

وقال الكلينى رضى الله عنه وفى رواية اخرى فاما الدبر فقد سترته الالتيان و اما القبل فاستره بيدك وروى محمد بن على بن الحسين بن بابويه قال قال الصادق (ع) الفخذ ليس من العورة .

وهذه الروايات لا تصور فيها فى الدلالة على المطلوب و يؤيدها المروى عن الصادق (ع) الركبة ليس من العورة و ما روى فى الفقيه عن عبد الله الرافقى قال دخلت حماماً بالمدينة فاذا شيخ كبير وهو قيم الحمام فقلت يا شيخ لمن هذا الحمام قال لابي جعفر محمد بن على عليهما السلام فقلت اكان يدخله قال نعم فقلت كيف كان يصنع قال كان يدخل فيبده فيطلى عانته وما يليها ثم يلف ازاره على اطراف احليله ويدعونى فاطلى ساير بدنه فقلت له يوماً من الامام الذى تكره ان اراه فقد رايتك قال كلا ان النورة ستره.

وهنا روايات تدل على القولين الآخرين كالنوبى ان اسفل السرة وفوق الركبة من العورة والنوبى الاخر الفخذ عورة والاخر لا تكشف فخذك ولا تنظر الى فخذى ولا ميت والمروى فى قرب الاسناد عن مولانا الباقر (ع) اذا زوج الرجل امته فلا ينظر الى عورتها والعورة ما بين السرة والركبة والمروى فى الخصال عن مولانا امير المؤمنين ليس للرجل ان يكشف ثيابه عن فخذيه ويجلس بين قوم وهذه الروايات فيها دلالة على كون العورة ما بين السرة والركبة.

وروى بشير النبال فى ان ابا جعفر دخل الحمام فاتزر بازار وغطى ركبته وسرته ثم امر صاحب الحمام فطلى ما كان خارجاً من الازار ثم قال اخرج عنى ثم طلى هو ما تحته ثم قال هكذا فافعل وهذه الرواية ظاهرة فى كون العورة من فوق السرة الى تحت الركبة فهذه ثلث طوائف من الروايات مختلفة المفاد بابها اخذت طرحت الآخرين فمن تجنب عن طرح الروايات والقائل بان الجمع مهما امكن

اولى يحكم بان العورة الواردة في الروايات الدالة على القول الاول اعنى الحرمة هو ما فسر فى الرجل القضيب والانثيين ومخرج الغائط وفى المرنة بالفرج والمخرج كما مر واما الفخذ وبين الركبة والسرة عورة بمعنى الكراهة يعنى تكره النظر اليها كراهة شديدة واما الركبة والسرة فكونهما عورتين بمعنى الكراهة الضعيفة فان للكراهة مراتب ولاداعى لنا يدعونا بطرح الروايات مع عدم ما يمنعنا عن الحمل المذكور .

والستر واجب مع العلم بوجود الناظر المحترم واما مع الظن فبعض مراتبه المتقاربة بالعلم فحكمه حكمه واما مع الشك في وجود الناظر فالاقوى عدم الوجوب والاحوط الستر واما مع الوهم فالمتبع مقابله .

والظاهر ان الممنوع من نظر الاجنبى هو بشره العورة ولونها لا الحجم والهيكل ومعه فيكفى فى السترساتر لطيف يستر لونها مع ظهور شكلها على ماهى عليه وبعض روايات النوره يؤيد هذا وقد مران النورة سترة وقوله (ع) فى جواب مولاه اما علمت ان النورة قدا طبقت العورة ظاهر فيما قلناه وحكى عن بعض اصحابنا قدس الله اسرارهم وجوب ستر الحجم والهيئة بدعوى صدق النظر على العورة مع النظر الى الحجم .

وليس من الاخبار اسم من اللون او البشرة واخبار النورة لا يمنع من حمله بما لا يتميز حجم القضيب مانع لكنك خبير بان هذا الحمل في غاية البعد وليس هذا النحو من التنوير معهوداً فالمسئلة (لا يخ) من الاشكال والاحتياط ليس تمسك عند احد ولكن الاقوى فى النظر كفاية ستر اللون.

لودار الامر بين كشف العورة وبين الاستقبال او الاستدبار يقدم الاول لان الستراهم فى الشريعة وفى دوران الأمر بين الاستقبال والاستدبار فالاهم هو الاستقبال لانه اشد قبحا من الاستدبار ولودار الأمر بين استقبال الكعبة واستقبال بيت المقدس فالكعبة اولى بالاحترام لانها اشرف من بيت المقدس وكذا الدوران كذا الدوران بين استقبال الكعبة واستقبال المدينة واما لودار الأمر بين المدينة وبيت المقدس فالظاهر من

بعض الاخبار تساويهما في الفضل والشرافة ومقتضى التساوى التخيير ويمكن القول بتقديم المدينة على البيت لان المسموس وان تساويا في الفضل والشرافة الا ان للمدينة مزية وهي كونها مدفناً لنبينا (ص).

وذكر سنن الخلوثة كان من باب الاستطراد لتطهير البول والغائط والمقصود بيان تطهيرهما وقد عرفت ان البول لا بد فيه من التعدد لوحدة لونه مع لون الماء والغائط لا بد في تطهيره من الماء الا في موضع النجو مع عدم السراية الى الفخذين واما مع السراية فلا يطهر بغير الماء وكذا اذا كان مختلطاً بنجاسة اخرى كالدم مثلاً

واما لمنى فتطهيره مختص بالماء ولا بد فيه من زوال العين ولوزالت بدون الماء تبقى نجاسته الحكمية ولا تطهر الا بالماء .

روى ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله (ع) قال سئلته عن المنى يصيب الثوب قال ان عرفت مكانه فاغسله فان خفى عليك مكانه فاغسله كله وفي موثقة ميسر قال قلت لابي عبد الله (ع) امر الجارية فتغسل ثوبى من المنى فلا تبالغ فيغسله فاصلي فيه فاذا هو يابس قال اعد صلوتك اما انك لو كنت اغسلت انت لم يكن عليك شيء وفي موثقة سماعة المضممر قال سئلته عن المنى يصيب الثوب قال اغسل الثوب كله اذا خفى عليك مكانه قليلاً كان او كثيراً وفي حسنة الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال اذا احتلم الرجل فاصاب ثوبه منى فليغسل الذى اصابه فانظن انه اصابه منى ولم يستيقن ولم ير مكانه فلينضح بالماء وان استيقن انه قد اصابه ولم ير مكانه فليغسل ثوبه فانه احسن وروى عنبسة بن مصعب عن ابي عبد الله (ع) قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن المنى يصيب الثوب فلا يدري اين مكانه قال يغسله كله وان علم مكانه فليغسله وفي صحيحة محمد بن مسلم قال ذكر المنى فشدهه يعنى ابا عبد الله (ع) وجعله اشد من البول ثم قال ان رايت المنى قبل او بعد ما تدخل فى الصلوة فعليك اعادة الصلوة وان انت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رايت بعد فلا اعادة عليك وكذلك البول وهذه الرواية وان لم يكن فيها اسم من الغسل لكن جعل المنى اشد من البول و تشبيهه به تدلان على كون تطهيره كتطهيره فهذه الروايات كاشفة عن عدم جواز تطهير المنى

وما في رواية ميسر من التفصيل بين غسل الشخص بنفسه الثوب عن المنى و من ايكال الغسل الى الجارية في اعادة الصلوة فالظاهر أن اهتمام الشخص في تطهير ثوبه اشد من اهتمام الجارية (فح) لا يختص الحكم بالمنى فيسرى في كل نجاسة موكول تطهيرها الى الجارية وتطهير بقائها بعد الصلوة ويمكن اختصاص هذا الحكم بالمنى وعدم سريانه في غيره بخصوصية مكمونة في المنى دون غيره ولا مسرح للعقل في احكام الشرع ويمكن ان يكون المراد انك لو غسلت انت لازلت النجاسة لاهتمامك فلا يكون عليك الاعادة.

واما تطهير الدم فيختص بالماء ايضاً لعدم ما يدل على جواز تطهيره بغيره فيجب اذالة عين الدم بالماء .

ولا فرق في هذا بين القليل من الدم والكثير بعد ما ثبت نجاسته و كون مادون الدرهم معفوفاً في الصلوة امر آخر فلواراد تطهيره لا بد من الماء كما ان العفو عنه لا يستلزم طهارته.

قال السيد قدس سره في المدارك وحكى المصنف في المعبر عن ابن الجنيد انه قال اذا كانت سعة الدم دون سعة الدرهم الذي سعته كعقد الابهام الاعلى لم ينجس الثوب و مقتضى كلامه رحمه الله تعالى عدم اختصاص ذلك بالدم فانه قال في كتابه المختصر الاحمدى كل نجاسة وقعت على ثوب وكانت عينها فيه مجمعة او منقسمة دون سعة الدرهم الذي يكون سعته كعقد الابهام الاعلى لم ينجس الثوب بذلك الا ان يكون النجاسة دم حيض او منيا فان قليلهما وكثيرهما سواء ولم تقف له في ذلك على حجة و يدفعه الأمر بازالة هذه النجاسات عن الثوب والبدن من غير تفصيل (انتهى) ولعله (قده) لا يرى للنجاسة معنى سوى حكمها التكليفي وحيث يرى ان ما دون الدرهم من الدم لا يؤثر في بطلان الصلوة يحكم بطهارته لان النجاسة ليست الا الحكم التكليفي وقيس غير الدم عليه ولا معنى لهذا الراى ولا قياس غير الدم عليه لان الاحكام الوضعية مابينة للاحكام التكليفية فبطلان الصلوة مثلاً من آثار النجاسة

لا انه معنى النجاسة والوضعيات مستقلة في الجعل وقد يترتب عليها التكاليف كما قرر في محله.

وقال ابو جعفر بن بابويه في كتاب من لا يحضره الفقيه والدم اذا اصاب الثوب فلا باس بالصلوة فيه ما لم يكن مقداره مقدار درهم الوافي والوافي ما يكون وزنه درهما وثلاثا وما كان دون الدرهم الوافي فقد يجب غسله ولا باس بالصلوة فيه وان كان الدم دون حمصة فلا باس بان لا يغسل الا يكون دم الحيض فانه يجب غسل الثوب منه ومن البول والمنى قليلا كان او كثيرا وتعاد منه الصلوة علم به اولم يعلم ويستفاد من هذه المقالة ان مافوق الدرهم من الدم نجس ولا عفو فيه و ما دون الدرهم و فوق الحمصة نجس يجب غسله ولكنه لا يبطل الصلوة فهو معفو عنه في الصلوة و ما كان دون الحمصة فليس بنجس لانه (قده) حكم بعدم الباس بان لا يغسل واستثنى منه دم الحيض فانه نجس غير معفو عنه كائناً ما كان مقداره ولم يستند في هذا التفصيل الى رواية من الروايات وحكمه (قده) بعدم نجاسة ما دون الحمصة لادليل عليه و صاحب المدارك (قده) بعد نقل هذه المقالة من كتابه وربما كان مستنده مارواه مثنى بن عبد السلام عن ابي عبد الله (ع) قال قلت له انى حككت جلدى فخرج منه دم فقال ان اجتمع قدر حمصة فاغسله والا فلا ويشهد له ايضاً رواية الحلبي قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن دم البراغيث يكون فى الثوب هل يمنعه ذلك من الصلوة فقال لا وان كثر ولا باس ايضاً بشبهه من الرعاف ينضح ولا يغسله ثم ردهما بضعف السند وقال بان مثنى بن عبد السلام ليس بموثق ولا ممدوح وما يعتنى به .

وفي طريق رواية الحلبي ابن سنان والظاهر انه محمد وقد ضعفه علماء الرجال اما رواية المثنى فلا تدل على مطلوبه ولا يحتاج الى تضعيف سندها فانها واردة للسؤال عن جواز الصلوة مع خروج الدم من الجلد فاجاب الامام بغسل مافوق الحمصة وقدرها وجواز ما دون الحمصة ولذا حملها الشيخ على الاستحباب واستدل بالاخبار التي دلت على اباحة الصلوة ما لم يبلغ الدرهم.

قال (قده) فاما مارواه معوية حكيم عن ابن المغيرة عن مثنى بن عبد السلام

عن ابي عبدالله (ع) قال قلت له انى حككت جلدى فخرج منه دم فقال ان اجتمع قدر حمصة فاغسله والافلا فمحمول على الاستحباب دون الوجوب والذي يدل ذلك ما تقدم من الاخبار انه متى لم يبلغ الدرهم فمباح الصلوة في الثوب الذي فيه ذلك الدم (انتهى) فظهر ان الرواية لا تدل على عدم نجاسة شيء من الدم وعلى خلاف مرامه اولى .

واما رواية الحلبي فلا دلالة فيها على عدم نجاسة الدم ايضاً بل غاية ما يستفاد منها الاكتفاء بالنضح في تطهيره اذا كان في الصغر مثل دم البرغوث لانه يرتفع بالنضح لرقه حجمه.

واما استثناء دم الحيض في العفو عنه فتدل عليه رواية ابي بصير عن ابي عبدالله و ابي جعفر عليهما السلام قالا لا تعاد الصلوة من دم لم تبصره الا دم المنفى فان قليله وكثيره ان راه وان لم يره سواء.

قال في التهذيب بعد نقل هذه الرواية وروى هذا الحديث عن محمد بن عبيد عن محمد بن محمد بن يحيى الاشعري وزاد فيه وسئلته امرئة ان بثوبي دم الحيض وغسلته ولم يذهب اثره فقال اصبغته بمشق وهذه الرواية لا تدل على استثناء دم الحيض لانه (ع) علمها اذ هاب اثر الدم ولا دلالة في التعليم على الاستثناء لا مكان ان يكون نظر المرء في اذهاب الاثر امراً آخر سوى تطهير الثوب للصلوة فيه على ان التطهير امر مطلوب و ان كان الاقل من الدرهم معفواً عنه

واما الدرهم الذي يوازن الدم به لمعرفة العفو عنه فالظاهر ان المقصود منه هو سعته لا وزنه لما في الاستعلام من مقدار وزنه من التعذر الا اذا كان مقداره في الكثرة مالا يشك فيه احد و(ح) يقل الفائدة في العفو عنه و اما سعة الدرهم فلا اشكال في تحصيل العلم به في الموازنة ويظهر من كلام ابن الجنيد ان سعته كسعة عقد الابهام الاعلى وكلام ابن بابويه دل على ان المراد من الدرهم هو الدرهم الوافي الذي وزنه يعادل الدرهم وثلثه فبحسب الوزن يكون ثمانية دوانيق وفي كلمات بعض الاساطين (قدس الله اسرارهم يعبر عن ذلك الدرهم بالبغلى وفي تسمية بهذا الاسم خلاف فقد يقال



ان نسبته الى ملك يقال له راس البغل وقد يقال ان عليه صورة البغل كما ان لفظته قد يضبط بفتح الباء وسكون الغين وقد يضبط بفتح الباء والغين وتشديد اللام.

وفى وحدة البغلى مع الوافى خلاف وذكر الشهيد في الذكري على ما حكى عنه ان البغلى باسكان الغين منسوب الى راس البغل ضربه الثاني في ولايته بسكه كسروية ووزنه ثمانية دوانيق والبغلية قبل الاسلام بالكسروية فحدث لها هذا الاسم فى الاسلام والوزق بحالة وجرت فى المعاملة مع الطبرية وهى اربعة دوانيق فلما كان زمان عبدالملك جمع منها واخذ الدرهم منها واستقر امر الاسلام على ستة دوانيق وهذه التسمية ذكرها ابن دريد وقيل منسوب الى بغل قرية بالجامعين كان يوجد فيها درهم سعتها من احمص الراحة لتقدم الدراهم على الاسلام قلنا لا ريب فى تقدمها وانما التسمية حادثه فالرجوع الى المنقول اولى (انتهى).

والمنقول عن الحلبي (قده) انه قال البغلى منسوب الى مدينة قديمة يقال لها بغل من بابل بينهما قريب من فرسخ متصلة ببلاد الجامعين تجد فيها الحفرة والغسالون والنباشون دراهم واسعة شاهدت درهما من تلك الدرهم وهذا الدرهم اوسع من الدينار المضروب بمدينة السلام المعتاد يقرب سعته من سعة احمص الراحة وقال بعض من عاصر به ممن له اطلاع باخبار الناس والانساب ان المدينة والدرهم منسوبة الى ابن ابي البغل رجل من كبار اهل الكوفة اتخذ من هذا الموضوع قديماً وضرب هذا الدرهم الواسع فنسب اليه الدرهم البغلى وهذا غير صحيح لان الدرهم البغلية كانت فى زمن الرسول (ص) وقبل الكوفة وفى مجمع البحرين الدرهم بكسر الدال وفتح الراء و لية قاله كسر الهاء لغة واحد الدرهم فارسى معرب وربما قالوا درهام وقد تقدم فى نقل معنى ما يعلم منه مقدار الدرهم وفى المصباح الدرهم الاسلامى اسم للمضروب من الفضة وهوستة دوانيق والدرهم نصف دينار وخمسه وكانت الدراهم فى الجاهلية فكان بعضها خفافا وهى الطبرية وبعضها ثقالا كل درهم ثمانية دوانيق وكانت تسمى العبيديه وقيل البغلية نسبته الى ملك يقال له راس البغل فجمع الخفيف والثقيل وجعلا درهمين متساويين فجاء كل درهم ستة دوانيق ويقال ان عمر هو الذي فعل ذلك لانه لما اراد

جباية الخراج طلب بالوزن الثقيل فصعب على الرعية فجمع بين الوزنين واستخرجوا هذا الوزن.

وفى النهاية درهم اهل مكة ستة دوانيق و دراهم الاسلام المعدله كل عشرة سبعة مثاقيل وكان اهل المدينة يتعاملون بالدرهم عند مقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم فارشدهم الى وزن مكة واما الدنانير فكانت تحمل الى العرب من الروم الى ان ضرب عبدالملك عليه اللعنة بن مروان الدينار فى ايامه.

وقال فى ثقله والمثقال واحد مثاقيل الذهب والمثقال الشرعى على ما هو المشهور المعول عليه فى الحكم عبارة عن عشرين قيراطا والقيراط ثلث حبات من شعير كل حبة عبارة عن ثلث حبات من الارز فىكون بحب الشعير عبارة عن ستين حبة وبالارز عبارة عن مائة وثمانين حبة فالمثقال الشرعى يكون على هذا الحساب عبارة عن الذهب الضمنى كما صرح به ابن الاثير حيث قال يطلق المثقال فى العرف على الدينار خاصة والذهب الضمنى عبارة عن ثلثه ارباع المثقال الصير فى عرف بذلك بالاعتبار الصحيح ومنه يعرف ضبط الدرهم الشرعى فان المشهور ان كل سبعة مثاقيل عشرة درهم وعلى هذا فلو بسطنا السبعة على العشرة يكون المثقال عبارة عن درهم وخمس وهو بحساب الشعير يكون عبارة عن اثنين واربعين حبة من حب الشعير وانت خبيران بسط السبعة على العشرة لا يجعل المثقال عبارة عن درهم وخمس ضرورة ان الدرهم وخمسة اقل من المثقال فترى ان اثنين واربعين وخمسة لا يكون مقدار وهو (قدس سره) صرح بان المثقال الشرعى يكون بحب الشعير عبارة عن ستين حبة فالصحيح ان يقال ان المثقال عبارة عن درهم وثلثة اسباع درهم كما لا يخفى على المتامل فى النسبة بين السبعة والعشرة فاثان و اربعون يحصل من ضرب السبعة فى الستة والستون يحمل من ضرب العشرة فى الستة وصريح كلامه ان المشهور ان كل سبعة مثاقيل عشرة دراهم فيظهر مما مر ان قوله يكون المثقال عبارة عن در وخمس من سهو القلم او مما غلط فيه النساخ والاقوى الثانى لان فى النسخة الاخرى من الكتاب وعلى هذا فلو بسطنا السبعة على العشرة يكون الدرهم عبارة عن

نصف مثقال و خمسة وهذا التفريع صحيح لاشك فيه و هو موافق لما قلنا من ان المثقال درهم وثلاثة ارباع در هم فتصنف المثقال خمسة و خمسة اثنان والنصف والخمس در هم واذا ضم عليه ثلاثة اعشار يكون عشرة وهو تمام المثقال.

والحاصل ان المثقال الصيرفي اربع وعشرون خمصة والمثقال الشرعي الذي قد يعبر عنه بالمثقال الصنمي ثلاثة ارباع المثقال الصير في فيكون ثمانية عشره خمصة والدرهم الشرعي سبعة اعشار المثقال الشرعي فوزنه اثني عشر خمصة و ثلاثة اخماس خمصة فاذا ضربت مقدار الدرهم في العشرة يكون حاصل الضرب به وست وعشرون خمصة وحيث انه سبعة اعشار المثقال الشرعي يكون حاصل ضرب المثقال في السبعة موافقاً مع حاصل ضرب الدرهم في العشره كما يظهر بادنى تامل فنسبة الدرهم مع المثقال الشرعي نسبة السبعة مع العشرة وان شئت قلت نسبة العشرة والنصف مع الخمسة عشر وحيث ان الشرعي ثلاثة ارباع الصير في فيكون نسبة الدرهم مع الصير في نسبة العشرة والنصف مع العشرين وان شئت قلت ان الدرهم نصف المثقال الصيرفي وربع عشرة وليس في الروايات ما يدل على ان المراد من الدرهم اى نوع منها وان البغلي مخالف للموافي او موافق له فذهب بعض الاصحاب الى وحدتهما والبعض الاخر الى تعددهما و اخلاقيهما ولا تطمئن النفس باحد القولين كما انه لا طريق الى فهم المراد من الدرهم المذكور في الروايات لعدم ما يكشف عن بعض الدراهم دون الآخر ولك ان تقول ان المراد الدرهم الشرعي المتداول في زمان الصادقين (ع) لانه كان متداولاً في ذلك الزمان وشيخنا البهائي رحمة الله عليه يحكى عنه ان الواجب حمل كلامهم على ما يوافق زمان النبي (ص) لان احكامهم متلقاة عنه (ص) وهى عندهم مثبتة في صحيفة باملاء رسول الله (ص) وخط على (ع) فتكون مبنية على عرف زمانه والمتعارف عصر هم غير متعارف عصره.

وفيه ان التلقى عنه (ص) لا يستلزم التكلم في كل عصر لمتعارف عصره والدرهم المذكور في الروايات كان معيناً مضبوطاً عند الرواة ولذا لم يسئل احد منهم عن نوعه وكيفيته فلو كان الواجب حمل كلامهم على ما يوافق زمان النبي (ص) لوجب

الاذعان لعدم تبدل ما في زمانه (ص) بما في زمانهم لكن المتعارف في زمان النبي ليس بمعلوم ولو كان البغلى هو المتعارف في زمانه (ص) لم يترك في زمان عبد الملك عليه اللعنة الا ان وزن البغلى غير معلوم لعدم ثبوت وحدته مع الوافي بل مع ثبوت وحدته لا يفيد فائدة فقد عرفت من النهاية ان درهم اهل مكة كان ستة دوانيق ودرهم الاسلام المعدله كل عشرة سبع مثاقيل وكان اهل المدينة يتعاملون بالدرهم عند مقدم رسول الله (ص) فارشدهم الى وزن مكة (انتهى) والوافي ثمانية دوانيق وكذلك البغلى مع فرض الوحدة ومع الاختلاف مجهول القدر ويجوز ان يكون ما ارشدهم الرسول الله هو المعروف في زمان الصادقين (ع) فيترتب الاحكام عليه الا ان المعرفة بالمعروف في زمانهم لا يغنيها عن سعته لان افراد الدراهم اى درهم كان ليست على سعة واحدة لانها ليست مصنوعة بالمكينة في ذلك الزمان ليتفق قوالب الافراد فالملخص ان سعة الدرهم اى درهم كان مجهولة لا طريق لنا الى دركها ولذا اختلف في سمة الدرهم فترى الاسكافي يحدده بعقد الابهام الاعلى وبعضهم باخمص الراحة وعن العماني انها سعة الدينار وحكى بعض الافاضل عن بعضهم اعتبار سعة العقد الاعلى من السبابة ومن الوسطى مع ان في هذه المقادير ايضاً اختلاف ضرورة عقد الابهام مختلف باختلاف الاشخاص وكذا عقد السبابة والوسطى و عقد الاصبع من كل شخص مخالف بعقد اصبع الاخر بل عقد الابهام من اليمين يخالف اليسار من شخص واحد وكذلك السبابة والوسطى وسمة الدينار ليست بمضبوطة معلومة فالبحت عن الدراهم لافائدة فيها لان موضوع الحكم سعة الدرهم وهي مجهولة من كل فهم اشبه شيء بالاشبار التي مختلفة غاية الاختلاف وبينا ان تعيين الكر بالاشبار ليس معياراً واقعياً ولا ينبغي التعيين الكرية فالمعلوم في المقام هو كون مقدار قليل من الدم مغفوا عنه في الصلوة اذا كان على الثوب وذلك المقدار غير معلوم لا طريق الى ادراكه فالابد من رجوع المكلف الى الاصل الجارى في المقام فالقدر المتيقن هو ادنى الاحتمالات المقولة في المقام وعقد السبابة الاعلى هو ادنى الاحتمالات في المقام ولو اشتبه واختلف عقود السبابت يجب الاكتفاء بادائها وغسل ما فوقها والحاصل ان

الاصل في الدماء وجوب اذالتها من الثياب الا ما ثبت العفو عنه.

والمقصود من الدماء الدماء النجسه فعمومات وجوب ازالة النجس عن الثياب تشملها وتدلل على الوجوب رواية ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) قال ان اصاب ثوب الرجل الدم فصلى فيه وهو لا يعلم فلا اعاده عليه وان هو علم قبل ان يصلى فنسى وصلى فيه فعليه الاعادة ويدل ايضا رواية سماعة قال سئلت ابا عبد الله (ع) يرى بثوبه الدم فينسى ان يغسله حتى يصلى قال يعيد صلوته كي يهتم بالشيء اذا كان في ثوبه مقوبة لئلا ينسى ان يغسله قلت فكيف يصنع من لم يعلم ايعيد حين يرفعه قال لا ولكن يستأنف وهاتان الروايتان تدلان على وجوب ازالة الدم من الثوب بمعنى بطلان الصلوة معه مع العلم والنسيان بل الروايات التي فيها استثناء مقدار الدرهم في الابطال دلالة واضحة على ما نعية نجاسة الدم عن صحة الصلوة والاستثناء الواردة فيها مبهم مجمل لا جمال مقداره فما لم يعلم مقدار المستثنى يجب الاكتفاء باقل احتمالاته لعدم العلم بما فوقه والاصل ما نعية الدم النجس عن صحة الصلوة مع العلم به في الثوب والاصل الاولى اعني عدم مانعية الدم عن صحة الصلوة انقطع بدلالة الدليل اعني عمومات مانعية النجاسة وخصوص ما دل على مانعية الدم وتبطل بالاصل الثانوى وانقطاع هذا الاصل بغير الاقل غير معلوم لعدم قيام حجة على ساير التقديرات .

وقد يستدل لسعة الدينار بالمروى عن علي بن جعفر (ع) وان اصاب ثوبك قدر دينار من الدم فاغسله ولا تصل فيه حتى تغسله واجمال سعة الدينار كاف في عدم الحجية وضعف السند يبعد الحجية عنه.

هذا تمام الكلام في الثوب واما البدن فليس في الاخبار اسم منه و مقتضى الاصل ما نعية الدم عن صحة الصلوة اذا اصاب البدن كائناً ما كان مقداره ورواية مثني بن عبد السلام تدل على عدم وجوب غسل ما نقص من الخمصة لانه سئل عن الصادق (ع) انى حككت جلدى فخرج منه دم قال ان اجتمع قدر خمصة فاغسله والا فلا وجعل صاحب المدارك هذه الرواية مدركا لابي جعفر بن بابويه حيث قال بعدم وجوب غسل الدم اذا نقص من الخمصة واستثنى عنه دم الحيض وضعف سندها بعدم

كون المشنى ممدوحاً و مع ضعف السند لا يمكن التمسك به لاثبات حكم مخالف للاصل ولذا اقتصر بعض الاصحاب في هذا الحكم على الثوب كما يحكى عن الفقيه وجمل المرتضى رحمه الله والمقنعة والمراسم والهداية والمبسوط والخلاف و ثبوت حكم من الاحكام للثوب لا يدل على ثبوته للبدن ولا دليل على الحاقه به لانهما موضوعان مختلفان واشتراكهما في بعض الاحكام لا يصحح القياس في الاخرى.

والحق بعض الافاضل البدن بالثوب وعلل باشتراكهما في المشقة الازمة من وجوب الازالة ولا يخفى على الخبير ان هذا التعليل قياس لا يستند اليه الاحكام فان العملة المستنبطه لا يفارق القياس فيجوز ان يكون الموجب امراً اخرى سوى المشقة مع ان مشقة الازالة ليست بمثابة يرتفع الحكم بها بل دقة النظر تهدينا الى عدم المشقة في ازالة النجاسة عن البدن كمشقتها عن الثوب وكيف كان فلا يستلزم ثبوت العفو عن الثوب ثبوته عن البدن وبعضهم استدل بالاجماع على ثبوت العفو في البدن لما قال في المنتهى انه لا فرق في ذلك بين الثوب والبدن ونسب ذلك الى الاصحاب و هو مشعر بالاجماع عليه وكذلك ماعنى بالدلائل من نسبه الى الاصحاب المشعرة به ايضاً بل عن الحدائق ان ظاهر الاصحاب الاتفاق مع دعوى بعضهم بكونهما معقد صريح اجماع الانتصار والخلاف وظاهر اجماع كشف الحق وبكونه مشمولاً لاطلاق معقد اجماع المعتمد والمختلف وهو الحجة الكافية في المقام والناظر في هذه المقالة لا يرى فيها ما يوجب اطمينان النفس بهذا الحكم لان نقل الاجماع مع حكاية الخلاف عن بعض الاساطين كما عرفت من الفقيه وجمل المرتضى والمقنعة والمراسم والهداية والمبسوط والخلاف يشبه الجمع بين النقيضين مع انك قد عرفت مرارا أن الاجماع ليس بحجة لاثبات الاحكام لعدم الملازمة بين الواقع وبينه.

فلا يجوز اثبات حكم من الاحكام بالاجماع المنقول مع وجود المخالف من الاساطين فلا يترتب على هذا الاجماع علم ولاظن .

ومقتضى ما بينا من عدم وضوح الدرهم وسعته وعدم العفو عما شك فيه والاكتفاء في العفو بادنى المحتملات عدم الفائدة في البحث عن حكم مقدار الدرهم من دون

زيادة ونقصان لان المقدار مجهول لا طريق الى معرفته و اما الروايات فيهذا الباب فالصحيح فيها تدل على وجوب الازالة فقدمر في صحيحة عبدالله بن أبي يعفور قال قلت فالرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به ثم يعلم فينسى ان يغسله فيصلى ثم يذكر بعد ماصلي ايعيد صلوته قال يغسله ولا يعيد صلوته الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعاً فيغسله ويعيد الصلوة وصراحتها في المطلوب لا يحتاج الى البيان وتتلوها في صراحة الدلالة مرسله جميل بن دراج عن أبي جعفر و ابي عبدالله عليهما السلام انهما قالوا لابس بان يصلى الرجل في الثوب وفيه الدم متفرقا شبه النضح وان كان قدر آه صاحبه قبل ذلك فلا بأس به ما لم يكن مجتمعاً قدر الدرهم.

واما ما استند القائل بعدم الوجوب فليس في وضوح الدلالة مثل ما ذكر فقال ابو جعفر (ع) في الدم يكون في الثوب ان كان اقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلوة وان كان اكثر من قدر الدرهم وقد كان رآه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته فترى ان هذه الرواية ليست صريحة فانها ساكنة عن حكم مقدار الدرهم من دون زيادة و نقصان وان استند الخصم بقوله (ع) وان كان اكثر من قدر الدرهم الخ يقال له عدم الاعادة الذي هو على خلاف الاصل مرتب على كونه اقل من الدرهم واما الاعادة فهي من مقتضيات مانعية عموم النجاسات وخصوص نجاسة الدم عن صحة الصلوة وليس لقوله (ع) وان كان اكثر مفهوم يستند عليه للمطلوب لان حكم المفهوم المخالف قديين في قوله ان كان اقل فاذا كان المبين في مقام بيان الحكمين المختلفين بعبارتين مختلفين فليس لهما مفهوم لان المفهوم قد بين بالمنطوق واما التعبير بالاقل والاكثر والسكوت عن مقدار الدرهم لعل لاجل ندره وجوده فان الاغلب على خلاف مقدار الدرهم وحكم المقدار يعرف من العمومات الدالة على المانعية الموجبة لتبديل الاصل الاولى اعنى البرائة الى الاصل الثانوى اعنى ما نعية النجس المستلزمة لوجوب الازالة فالوجوب وجوب مقدمى والحكم حكم وضعى.

واذا احطت خبراً بما بينا يسهل لك الجواب عن الاستدلال بحسنة محمد بن مسلم فان استدلال الخصم بالتعبير بالاكثر للموجوب وعدم الزيادة لعدم الوجوب ثم انه

هل يشترط في المنع عن المعفو وصول الدم الى سعة الدرهم او تجاوزه عنه على القولين فعلا- بحيث لا- يمنع منه مع تفرقه ولو كان المجموع بالفاحد النصاب او يكفي بلوغ نقاط الدم مع فرض الاجتماع حد النصاب خلاف منشأه الاختلاف في تركيب عبارة الروايات ففي صحيح عبدالله بن أبي يعفور عن مولانا الصادق (ع) قال قلت فالرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به ثم يعلم فنسي ان يغسله فيصلى به ثم يذكر بعد ماصلي ايعيد صلوته قال يغسله ولا يعيد صلوته الا ان يكون مقدار الدرهم مجمعا فيغسله ويعيد الصلوة .

فمن يصنع من منعه للعفو ويشترط فعليه الاجتماع يجعل المقدار اسما ليكون ومجتمعاً خيره وعلى هذا التركيب اشتراط فعليه الاجتماع واضح ومن يقول بكفاية الاجتماع المنع ولو بالفرض يجعل اسم يكون الضمير الراجع الى النقط وخبره المقدار ولفظ مجتمعاً حالاً مقدره فيحصل المعنى ان وصول الدم مقدار الدرهم في حال الاجتماع يمنع من المعفو كما لا يخفى على المتامل.

وفي مرسله جميل عن الباقر والصادق عليهما السلام انهما قالوا لا باس بات يصلى الرجل في ثوب وفيه الدم متفرقا شبه النضح وان كان قد آه صاحبه قبل ذلك فلا باس به ما لم يكن مجتمعاً قدر الدرهم فالقائل باشتراط اجتماع الفعلي يجعل قدر الدرهم اسما و مجتمعاً خيراً والمكتفى بالاجتماع بالقوة يجعل الاسم الضمير الراجع الى الدم ومجتمعاً حالاً والاصل في المسئلة كون بالغ النصاب مانعاً من العفو على الاطلاق لان اطلاق المنع من العبادة لم يقيد وعمومه لم يخصص الا بمادون الدرهم وما كان مقداره اوازيد لم يثبت استثنائه عن المنع والروايتان لادلالة فيهما على الاستثناء لعدم ثبوت كون مجتمعاً خيراً سيما في المرسله لانه فيها بالحال اشبه وفي حسنة محمد بن مسلم قبل اذا كنت قدر ايتيه وهو اكثر من مقدار الدرهم فضيغت غسله وصليت فيه صلوة كثيرة فاعد ماصليت وهو يعم المجتمع والمتفرق وفي حديث اسماعيل الجعفي عن الباقر (ع) وان كان اكثر من قدر الدرهم و كان قدراً. فلم يغسله حتى صلى فليعد صلوته ولم يفرق بين المجتمع والمتفرق والاكثرية كما هو



والحاصل ان الاشتغال اليقيني يستدعى البرائة اليقينية فلا بد من الاحتياط لتحصيل اليقين بالفراغ وقد يستدل بان كل واحد من المتفرق معفو عنه لقصوره عن سعة الدرهم وفيه ان هذا اول النزاع والاستدلال مصادرة والقصور عن سعة الدرهم موجب للمعه و مالم يكن الدم متجاوزا مع الاجتماع فوحدة الثوب كافية لوحدة المتفرقات بل وحدة المكلف توجب وحدة ما اصاب بثوبه و بدنه ذكر البدن على القول بالعفو عن ما اصاب البدن كالثوب فلو كان ما اصاب الثوب والبدن باجتماعهما زائداً عن المعفو يجب تطهيره لان المكلف شخص واحد اصاب ثوبه او بدنه او كليهما الدم البالغ بحد النصاب فيجب عليه الاجتناب عن النجس وازالته وتعدد الثوب والبدن او تعدد الاثواب او تعدد نقاط الدم لا يوجب تعدد المكلف فيصح ان يقال اصاب هذا المكلف الدم المانع عن صحة الصلوة ولا يلاحظ وصول الدم الى البدن او اصابته الى الثوب كما لا يلاحظ اجتماع الدم او تفرقه وهذا المعنى من الواضحات التي لا ينبغي التشكيك فيه والبحث عنه وبعض من يقول بالعفو مع بلوغ نقاط الدم النصاب مع الاجتماع وعدم بلوغ أحد النقاط النصاب يستثنى صورة تفاحش النقاط وليس للتفاحش حد محدود معين فهو مجمل في بيانه اختلاف فقال بعضهم التفاحش يتحقق برقع الثوب والاخر يكون اندم دراعا في دراع وثالث فسره بكونه شبراً في شبر وما كان في الاجمال بهذه المثابة لا يجوز تعليق الحكم عليه فالاولى الاعراض عن اصل هذه المسئلة لتوغله في الاجمال وعدم ما يستند عليه لهذا القول وقد يتمسك له بالمرسلة المحكية في البحار عن دعائم الاسلام عن الباقر و الصادق عليهما السلام انهما قالوا في الدم يصيب الثوب يغسل كما يغسل النجاسات وخفيا في النضح اليسر منه ومن ساير النجاسات مثل دم البراغيث واشباهه قال فاذا تفاحش غسل وارسالها مانع عن التمسك به وكذا اشمالها على مالا يقول به الامامية من اجزاء الحكم في ساير النجاسات وموافقتها للعامة يؤيد ورودها مورد التقية مع انها متوغلة في الاجمال المانع عن العمل فمثل هذه الروايات لا يرفع اليد عن الروايات

وسوى ابن الجنيد رحمه الله بين النجاسات والدم في الحكم المزبور يعنى العفو عما دون الدرهم واستثنى منه المنى ودم الحيض وليس له دليل يمكن الاستدلال به لخلو الاخبار عنه واحتج ابن الجنيد بانه نجس فاعتبر فيها الدرهم كالدم وهو قياس مردود لا يعتنى به مع ان الروايات على خلافه بورود الامر بالتطهير في سائر النجاسات من البول والغايط والخمر وغيرها من غير فرق بين الدرهم والاكثر.

والحق القطب الراوندى على ما فى المختلف بدم الاستحاضة والحيض والنفاس في عدم العفو دم الكلب والخنزير والكافر ومنعه ابن ادريس (قده) وادعى انه خلاف اجماع الامامية قال العلامة (قده) والمعتمد قول القطب رحمه الله لان المعفو عنه هو نجاسة الدم والدم الخارج عن الكلب والخنزير والكافر يلاقي اجسامها فيضاعف نجاسته و يكتسب بملاقاة الاجسام النجسة نجاسة اخرى غير نجاسة الدم وتلك لم يعف عنها كما لو اصاب الدم المعفو عنه نجاسة غير الدم فانه يجب اذالته مطلقا وان قل وابن ادريس لم يتفطن لذلك فشنع على قطب الدين بغير الحق .

ولك ان تجيب عن هذا الاستدلال بان الاخبار مطلقة والدم مما استثنى فيها ودم نجس العين وان كان اشد نجاسة من الدماء الاخر الا ان تأثير هذه الشدة في دفع المعفو لا يستفاد من الاخبار ولا يقال على الدماء الثلاثة انها نجسة و متنجسة و تخصيص مالم يرد تخصيصه في الروايات بالاستحسان خارج عن طور الاستنباط على انه (قده) ادعى انه خلاف اجماع ولو تم هذا الدعوى لا يبقى وقع لهذا الاستحسان فعلى العلامة ( قده ) الجواب عن دعوى اجماع اولاً ثم رمى هذا المحقق بعدم التفطن.

قال في سراج الامة وقد يلحق بدم الحيض دم الكلب والخنزير كما عن الشيخ والقطب الراوندى بل مطلق نجس العين الشامل لما ذكر و الميتة والكافر كما عن صريح قواعد الفاضل وارشاده ومختلفه ومنتهاه والدروس والبيان والمعالم والرياض وظاهر الروض والتنقيح وجامع المقاصد تمسكا في ذلك بالاصل المتقدم

المستفاد من اطلاق الاخبار الامره بالغسل واستصحاب شغل ذمة القطع المفتقر الى البرائة اليقينية واكتسابه بملاقات البدن النجس نجاسة غير معفوة ومرفوعة البرقى دمك انظف من دم غيرك اذا كان من ثوبك شبه النضح من دمك فلا باس وان كان دم غيرك قليلا او كثيرا فاغسله وعدم شمول اخبار العفوله لان المتبادر منها هو الافراد الشايعة دون الفروض النادرة.

خلافًا لجماعة من الاصحاب منهم الحلبي مدعيًا عليه الوفاق والفاضل النراقي مضعفًا لوجوه المذكورة اما الاول فبانقطاعه بمطلقات العفو وكذا الثاني واما الثالث فبان المستند في اكتساب الملاقى للنجاسة النجاسة مطلقا ليس الا الاجماع وتحققه في النجاسة الملاقية لها غير معلوم واما الرابع فبان مقتضاه عدم العفو عن دم الغير وهو وان افتى به بعض المحدثين من المتأخرين الا ان الظاهر انعقاد الاجماع على خلافه كما يدل عليه اطلاقاتهم وينادى به خلافهم في دم نجس العين ولا اقل من مخالفته للمشهرة القديمة والجديدة المخرجة له عن الحجية وقصره على دم نجس العين اخراج لغير الواحد وهو غير جائز.

و اما الخامس فبان لو اوجب عدم شمول اخبار العفو له لاوجب عدم شمول مطلقات الامر بالغسل واعادة الصلوة له ايضا فيرجع الى اصل عدم وجوب الازالة.

ودقة النظر هادية للمناظر في هذه المقالات الى ان القول بعدم الفرق بين دم الكلب والخنزير والكافر وساير الدماء وان كان هذه الدماء انجس اقوى لان ملاقات النجس بالنجس الاخر لا يوجب التعدد في النجاسة لكل منهما حكم على خلاف الاخر لان النجس الملاقى يشتد نجاسته بالملاقات ولا يتعدد وليس فيه سوى الاشتداد و تاثير الاشتداد اثرا سوى ما كان قبل العلاقات يحتاج الى دليل غير ما دل على تأثير الاول وليس في الاخبار ما يدل على تأثير العلاقات زائداً على ما كان الملاقى .

والاصل المستفاد من اطلاق الاخبار الامرة بالغسل لا ينافي العفو عن مقدار منه في الصلوة لمصلحة من المصالح بل العفو يتوقف على النجاسة المستفادة من الاخبار فلولا النجاسة لما كان للعفو معنى واستصحاب الشغل لا معنى له بعد دلالة

الدليل على العفو لان الاستصحاب لا يجرى مع دلالة الدليل سواء كان موافقاً له او مخالفاً والندرة المدعاه لو كانت مانعة عن شمول الاخبار تمنع عن شمول الاخبار المفيدة للنجاسة فينقلب الاصل الى اصل عدم وجوب الازالة .

واما مرفوعة الرقى فلا قصور في دلالتها على مطلوب الخصم الا ان الجهل بحال الوسائط يمنعنا عن العمل بها سيما مع اشتغالها على انحصار العفو بدم المكلف نفسه ووجوب غسل دم الغير قليلا كان او كثيرا وهذا مما لم يظهر افتاء احد به سوى الاسترأبدي من المحدثين واشتثناء دم الحيض عن الدماء المعفو عنها يمنع من العمل بالمرفوعة لان دم الغير اعم من دم الحيض مع ان حصر العفو بدم النفس مع استثناء دم الحيض يوجب حصر العفو بالنساء لان الرجال ليسوا من اهل الحيض ولقائل ان يقول لم لا- يجوز انحصار العفو بدم المكلف نفسه ووجوب غسل دم الغير قليله وكثيره مع تصريح المرفوعة بالانحصار وعدم ما يخالفها من الاخبار لعدم ما يمنع من حمل المطلقات على المقيد .

والجهل بالوسائط مانع عن العمل بالمرفوعة لو كان لها معارض من الاخبار لا مطلقا على انها موافقة للمطلقات الدالة على وجوب اذالة النجس عن الثوب في غير الدم القليل من المكلف وليس في الاخبار عموم غير قابل للتخصيص ولا مطلق غير قابل للمتمييد ولا تصريح في العفو عن دم الغير حتى يعارض المرفوعة واستثناء دم الحيض لا يمنع من الحصر المذكور ويكفي فيه كون النساء مكلفات لوجوب غسله وعدم العفو عنه ولا يوجب حصر العفو بالنساء .

وكون اكثر ابتلاء المكلف بدم نفسه يؤيد هذا الانحصار.

والحاصل ان المرفوعة لا مجوز بطرحها لعدم ما يخالفها وهي صريحة في حصر العفو عن مقدار معين من دم المكلف نفسه وقوله في المرفوعة دمك انظف من دم غيرك اشارة الى ان العملة في الاجتناب عن الدم قذارته وحيث ان دم الشخص نفسه انظف من دم الغير لا يوجب قذارته الاجتناب عنه ما لم يبلغ الدرهم واما دم الغير فهو باق على اصله فنمنع عن صحة الصلوة قليله وكثيره فالمسئلة لاغبار عليها و

قول هذا القائل حقيق بالاتباع سيما مع موافقته للاحتياط التي هو طريق النجاة ولو اصاب الدم المعفو عنه ما يع طاهر فتنجس به فهل ثبت العفو بالنسبة الى اقل الدرهم منه ام لا مقتضى القواعد عدم سرية العفو اليه لانحصار العفو بالدم وتنجسه به لا يثبت حكم المنجس للمتنجس فملاقات الدم يوجب نجاسة الملاقي ولا يجعل المايح الملاقي المدم من الدماء فلا يثبت له حكم الدم النجس فالماء المتنجس موضوع والدم النجس موضوع آخر وسببية الدم لنجاسة الماء لا يقتضى ثبوت العفو له لان العفو من احكام الدم والماء لم ينقلب دما بالنجاسة و النجاسات لها جهتان جهة تعم جميع موضوعات النجسه كتنجيس الملاقي مع الرطوبة ووجوب ازالته عن الثوب والبدن وجهة مختصة لنجس مخصوص كتطهير البول بالماء وجوبا وكفاية الاحجار في ازالة النجس مع عدم التجاوز ووجوب التعفير في تطهير الولوغ والغسل سبعا فيما لاقى الخنزير وتطهير ذهاب الثلثين نجاسة العصير العنبي المغلى على القول بها والعفو عن الاقل من الدرهم من الدم فالحاق حكم العفو من قليل الدم الى المايح المتنجس به اسراء للحكم الشرعى من موضوع الى موضوع آخر وهو قياس لا يجوز الاعتماد عليه والاستناد بالاولوية المستفادة من عدم زيادة الفرع على الاصل من الهواجس النفسانية ضرورة ان لكون النجس دما دخلا في ثبوت الحكم والمايح المتنجس بسبب الملاقات به مخالف له فى الذات ولا مانع من كون خصوصية الموضوع مؤثرة فى الحكم فمالم يرد فى الشرع ما يدل على حكم خاص ليس لاحد اثباته بهذه المستندات مع ما ورد فى اخبار اهل بيت القدس والعصمة المنع من الاستناد بالاولوية وناهيك فى هذه المسئلة رواية ابان بن تغلب المروية فيديا اصابع المرأة مع ان الاولوية المدعاء فى المقام معالم يثبت لجواز ان يكون لحقيقة الدم دخلا فى هذا الحكم فلا يحيل فى غيره فكف صار المايح المتنجس بالدم اولى بالحكم مع كون حقيقة الدم مؤثرة فيه.

وما قيل من ان معنى نجاسة المتنجس بالملاقات انتقال حكم النجس اليه لا ينافي ما بيناه من اختصاص بعض الآثار ببعض الخصوصية فانتقال حكم الدم النجس

الى المايح لا ينافي عدم سرماية حكم العفو اليه لان العفو من خصايص حقيقة الدم والمايح المتنجس ليس من الدم و ما قيل ان قضية الاصل برائة الذمة عن وجوب الازالة قد عرفت بطلانه لان الاصل الاولى انقلب الى الاصل الثانوى المستفاد من الأوامر بالغسل والاعادة وقضية العفو عن مقدار من الدم اعنى عدم ما نعيته من صحة الصلوة تفضل من الشارع على المكلفين في خصوص هذا الموضوع ولا يكفي في اسراء هذا العفو الى المتنجس من الدم المعفو عنه استناداً الى اكتساب النجاسة منه ضرورة ان للدم دخلا في هذا الحكم.

و يعنى عن دم القروح والجروح فى الصلوة فلا تبطل الصلوة به والاصل في هذه المسئلة الروايات فى رواية ابى بصير قال دخلت على ابى جعفر (ع) و هو يصلى فقال لي قاندى ان فى ثوبه دمأ فلما انصرفت قلت له ان قاندى اخبرني ان بثوبك دمأ فقال ان بى دما ميل و لست اغسل ثوبي حتى تبره .

وفي صحيحة المرادى قلت لابي عبد الله (ع) الرجل يكون به الدمامل والقروح بجلده وثيابه مملوءة دمأ وقيحاً وثيابه بمنزلة جلده قال يصلى في ثيابه ولا شيء عليه ولا يغسلها.

وفي صحيحة عبد الرحمن بن ابى عبدالله قال قلت لابي عبد الله (ع) الجرح يكون فى مكان لا يقدر على ربطه فيسيل منه الدم والقيح فيصيب ثوبي فقال فلا يضرك بان لا تغسله.

وفي صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سئلته عن الرجل تخرج به القروح فلا تزال تدمى كيف يصلى فقال يصلى و ان كانت الدماء تسيل وفي رواية سماعة بن مهران عن ابى عبد الله قال اذا كان بالرجل جرح سائل فاصاب ثوبه من دمه فلا تغسله حتى يبرء او ينقطع الدم .

وهذه الروايات تدل على عدم منع الجرح والقروح عن صحة الصلوة وجعل الامام (ع) غاية هذا الحكم براء القروح اذا الجرح المستلزم لانقطاع الدم او انقطاع المستلزم لارتفاع الموضوع وليس العفو مشروطا بشرط من الشروط فترى ان حكم

العفو باق ببقاء القروح او الجرح وتقييد عبد الرحمن في سئواله كون الجرح في مكان لا يقدر على ربطه وسيلان الدم لا يؤثر في الاشتراط فلا اناطة في جواب المعصوم عدم الضرر على شيء وقوله عليه السلام يصلى وان كانت الدماء تسيل يدل على عدم اشتراط السيلان في العفو عنه.

ورواية ابي بصير تدل على عدم اشتراط العجز عن الغسل فانه (ع) يقول لست اغسل ثوبي حتى برء وهذه المقالة يقال في مورد القدرة وليس في احدى الروايات اشعار باشتراط استيعاب الدم اوقات الصلوة وعدم الفرجة لادائها وقول محمد بن مسلم في السئوال لاتزال تدمى لا تدل على اشتراط عدم الزوال لان الامام اجاب على الاطلاق ولم يقل اذا كان كذلك فليصلى .

ولا يشترط ايضاً عدم تعدد الأثواب المصلى وانحصار ثوبه في واحد لاطلاق الروايات بل العموم المستفاد من ترك الاستفصال اترى ان ثوب مولانا الصادق (ع) كان منحصراً في الواحد مع ان قوله (ع) لست اغسل ثوبي حتى بر يكشف امتداد العفو الى البرء وكذا قوله (ع) في رواية سماعة فلا تغسله حتى برء أو ينقطع الدم كاشف عن امتداد العفو الى البرء المستلزم للانقطاع او الانقطاع مع بقاء الجرح بل دقيق النظر حاكم بان ذكر السيلان توطئة لوصول الدم الى الثوب وكذا عدم القدرة على الربط فترى في صحيحة عبدالرحمن تفريع السيلان على عدم الربط وتفريع اصابة الثوب على السيلان فلا موضوعية بعدم الربط والسيلان فالحاصل من هذه الروايات عدم تأثير دم القروح والجراح في المنع عن صحة الصلوة والعفو عنهما ما لم ينقطع الدم وفي رواية سماعة ايضاً فرع الاصابة على السيلان والحاصل ان موضوع العفو هو دم القروح والجراح من غير اعتبار العجز عن الغسل او تبديل الثوب ومن غير فرق بين البدن والثوب ولا بين استيعاب وقت الصلوة وبين حصول الفترة بقدر اداء الصلوة .

وقد يحكى عن جماعة من الاصحاب رضوان الله عليهم اعتبار استمرار سيلان الدم وعدم انقطاعه ولو لمحة تمسكا بالاصل المستفاد من اطلاق الروايات المعتبرة

الامرة بغسل الدم والحاكمة باعادة الصلوة المستلزم بالاعتصار في العفو على موضع اليقين وفيه ان اليقين حاصل من قوله (ع) لست اغسل ثوبي حتى تبرء وفي رواية سماعة حتى تبرء أو ينقطع الدم من دون ربطه الى عدم انقطاع الدم لمحة وقوله (ع) وان كانت الدماء تسيل من الشواهد على ثبوت الحكم من غير سيلان فان مفاد ان الوصلية كون مدخولها من الافراد الخفية فحال سيلان الدم يطابق حكمها حال عدم السيلان وقول الراوى لاتزال بدمي لم يوتر في الحكم واذا عبر(ع) بان الوصلية ومضمرة سماعة قال سئلته عن الرجل به القرح والجرح فلا يستطيع ان يربطه ولا يغسل دمه قال يصلى ولا يغسل ثوبه كل يوم الامرة فانه لا يستطيع ان يغسل ثوبه كل ساعة لا يوجب رفع اليد عماد على عدم الغسل قبل انقطاع الدم والبرء لانها مضمرة لا يعلم المقصود من الضمير ويمكن ان يكون غير المعصوم مع امكان استحباب غسل الثوب في كل يوم مرة فلا يقاوم صحيحة ليث المرادى حيث قال الامام (ع) منها يصلى في ثيابه ولا يغسلها ولا شيء عليه وفي حكم المضمرة مفهوم رواية محمد بن مسلم المروية في مستطرفات السرائر حيث قال ان صاحب القرحة التي لا يستطيع ربطها ولا حبس دمها يصلى ولا يغسل ثوبه في اليوم اكثر من مرة لمامر من رواية عبد الرحمن بن ابي عبدالله عن ابي عبد الله (ع) حيث قال قلت لابي عبد الله الجرح يكون في مكان لا يقدر على ربطه فيسيل منه الدم والقريح فيصيب ثوبي فقال دعيه فلا يضرك ان لا تغسله فحكم بعدم الضرر من دون ان يامر بغسل الثوب في كل يوم مرة وقد يحكى عن بعضهم القول بان مدار العفو على عدم الانقطاع في زمان يتسع اداء الفريضة ولو حصل له الفترة بحيث تتسع اداء الفريضة وجب له الازالة وينسب ذلك الى الجماعة بل الى مذهب الاكثر عن مفتاح الكرامة حيث قال الظاهر من كلام الاكثر ان المدار على المشقة والجرح وكلامهم يعطى لزوم الاستمرار على وجه لا يتيسر الصلوة بدون الدم فيكون حالهما حال صاحب السلس والمبطن والمستحاضة و دائم النجاسة (انتهى).

والمتتبع في كلام القوم لا يخفى عليه عدم ذهاب الاكثر الى ما نسب اليهم



كما ان الناظر في اخبار الباب لا يتامل فى ان عنوان القروح والجراح ليس من باب السلس والمبطون والمضطر فترى الامام يقول لست اغسل ثوبي حتى تبرء من غير استناد الى الاضطرار .

فالظاهر ان عنوان القروح والجراح موضوع لحكم العفو مع قطع النظر عن المشقة والجرح وان كانا . موجبين لجعل هذا الحكم فهما ليسا من العمل الموجبة للحكم مع الوجود ولفقده مع العدم : بعبارة اخرى يمكن ان يكون المشقة والجرح بعض الصور حكمتين لجعل العفو دفعا لتحقيقهما لا علتين له بحيث يتحقق بوجودهما ويعدم بفقدهما فلو كان القروح والجروح فاقدين المشقة والحرج لا يحكم بعدم العفو .

ولوتنجس الثوب او البدن بالمتنجس من ذلك الدم بان لاقى مايع طاهر دم القروح او الجراح فاصاب الثوب او البدن فهل يسرى العفو الى ذلك المتنجس نظراً الى ان منجسه دم معفو عنه ولا يزيد اثر الفرع على الاصل او لا- يسرى التفاتاً الى ان العفو من احكام دم القروح او الجراح والمتنجس منه لا يسمى بالدم الاوفق بالقواعد و بطلان القياس الثاني ضرورة ان الموضوع دخلا لثبوت الحكم فالمغايرة بين الدم والمتنجس منه كافية لاختلاف الحكمين وليس فى الاخبار ما يدل على السراية وعدم مزية الفرع لا معنى له وليس من القواعد المستفادة من الاخبار و سراية العفو في القيح والعرق لا ينافي عدمها فى غيرهما لانهما من اجزاء البدن ففي الحقيقة يرجع العفو الى العفو عن الدم فلذا نقيده العفو فيهما بعدم امكان الاجتناب عنهما فالقيح الملاصق للدم يعفى عنه وكذا العرق فلو تقاطر العرق من موضع غير ملاصق او جرى القيح من موضع غير موضع دم القروح او الجراح وتنجسا به لايسرى العفو اليهما فحكمها حكم المايعات الخارجة من البدن فعند التامل العفو عن العرق الملاصق او القيح المتصل عبارة عن العفو عن الدم ففي غير الملاصق والمتصل لا يجرى العفو وقد يستند لسراية العفو بالمشقة والحرج المنافيين لحكمة العفو عن هذا الدم وفيه ان المنع من العفو في الملاقي ليس على الاطلاق الشامل لصورة المشقة والحرج

لان اقتضاء المشقة والحرج لنفى الحكم لا يخفى على احد فالمانع من سراية العفو يمنع سراية الحكم من موضوع الى موضوع آخر فيمنع من سراية العفو من الدم الى الملاقي لاختلاف الموضوع واما المشقة والحرج فليسا من هذا الباب والحاصل ان حكم العفو الثابت للدم لا يجرى فى ملاقيه لان الملاقي ليس من الدم فاذا تنجس ترتب عليه حكم المتنجس والحرج يمنع عن الحكم بمانعية المتنجس عن صحة الصلوة ولو لم يكن متنجساً من دم القروح والجراح فعنوان الحرّج والمشقة الغير القابلة للمتحمّل لا- اختصاص لهما فى هذا الباب لانهما دافعان المحكم باى وجه كان فالبالغ بهذا النصاب لا يترتب عليه حكم النجاسة اعنى المنع من صحة الصلوة اى نجس كان فالقول بالسراية والاستناد الى المشقة والحرّج خلط بين.

والمفاضل النراقي (قده) كلام في المستند يرفع الشك عن الناظر فيه وهو ان هذا المانع نجس غير الدم ولم يثبت العفو عنه والعفو عما نجسه لا يوجبه وكون المتنجس اخف نجاسة لا يصلح دليلاً (انتهى) وهذا كلام في غاية المتانة لاراد له وهو مع كونه في غاية الاختصار لاقتضائه في الدلالة على المطلوب فكل من تصدى لرده لم يتأمل فيه حق التأمل.

ومقتضى الاحتياط ايضاً وجوب ازالة نجاسة المتنجس به لان اشتغال الذمة يستدعى اليقين بالبرائة ولا يحصل الا بها.

ولا فرق في العفو عن الدم المذكور بين كونه باقياً في محله او متعدياً الى غير محله لاطلاق الروايات الدالة على العفو وعدم ما يدل على وجوب التحفظ عنه وظاهر قوله (ع) يصلى وان كانت الدماء تسيل عدم الفرق بين الباقي في المحل وبين المتعدى الى غيره لاقتضاء السيالان التعدى بل هو عين التعدى ولكن لا يشمل التعدى لظهوره في المتعدى بالنفس لا بالغير .

وقد يستشعر من رواية عمار بين التعدى والتعدية حيث قال سئلته يعنى ابا عبد الله (ع) عن الدملى يكون بالرجل فيفجر وهو في الصلوة قال يمسحه ويمسح يده بالحائط او بالارض ولا يقطع الصلوة فان مسح الدملى المنفجر تعدية الممسوح

وفيه ان الدم اعم من الدم والقيح وليس فى الرواية كون الدم المنفجر دمويًا او مركبًا من القيح والدم فيحتمل قويا كون المنفجر قيحا خالصاً كما هو الاكثر فى الدما ميل فلا دلالة فيها على عفو الدم المتعدى بالتعدية وراوى هذه الرواية فطحى الاعتماد على ما يختص بروايته قليل وقد اشتهر انه يدخل فى بعض الروايات مستنبطاته على ان الاحتياط فى المقام لا ينبغى تركه فلا يترك الاحتياط لامثال هذه الروايات المجملة.

ثم ان العفو الثابت لهذا الدم انما هو مع عدم ملاقاته للنجاسة الخارجة عنه واما مع ملاقاته للنجاسة الأخرى من دم وغيره حتى من دم قرح او جرح لغيره فلا يثبت العفو فدم القرح او الجرح لكل شخص معفوله لالغيره لعدم ما يدل على التعميم واما النجاسة الخارجة فلا يجرى فيه حكم العفو وادلة الاجتناب عن النجس لا يعارضها ادلة العفو والعفو الثابت لشخص من دمه لا يثبت لغيره وثبوته للغير يحتاج الى دليل غير ما دل على ثبوته للشخص وليس فليس.

ولا يثبت العفو للدم المشكوك فى كونه من القرح او الجرح وعدم كونه منهما لان الحكم تابع لموضوعه فما لم يثبت لم يثبت والقدر المتيقن من القروح او الجروح ما يكون فى ظاهر البدن واما ما يخرج من الباطن فلا يعفى عنه الا بعد ثبوت كونه منهما والرعاف من الباطن وقديكون منهما وتارة من غيرهما ولا يثبت العفو للدم المشتبه بين القرحة والحيض والاستحاضة لان خصوصية القرحة غير معلومة وخصوصية الحيض والاستحاضة كذلك فالثابت له ما يثبت للجامع وهو العفو عما دون الدرهم لعدم ثبوت كونه من الحيض او الاستحاضة وعدم العفو عن الجميع لعدم ثبوت كونه من القرحة ولا يضر بحال حكم الجامع عدم خلوه من احدى الخصوصيتين لان احديهما مشتملة على مزية تكليف فالمناطق كون الدم من القروح او الجراح فلا فرق بين الظاهر والباطن غير ان الظاهر لا يشتبه الحال فيه الا نادرا .

ومالا عفو فيه للجهل بحاله او العلم بكونه من غير الجروح او القروح يغسل ان انقطع وامن من الضرر ومع الاستدامة لا بد ان يحافظ بالحفظية مع عدم التعسر او التعذر

ومعهما يصلى مع الدم لالاجل العفو عنه بل لاجل التعذر ولكن الاخبار منصرفه الى الظاهر كما لا يخفى على الناظر فيها فيبقى الدماء الخارجة من الباطن على اصل المنع لانها خارجة عن اطلاق ادلة العفو ولا اشعار في الاخبار بتعميم المعفو الخارج من الباطن وان كان من القروح او الجراح.

واما الرعاف فقد وردت الاخبار الكثيرة الظاهرة في عدم العفو من غير فرق بين كونه من الجرح او القرحة الموجودة في باطن الانف .

ولورعف في اثناء الصلوة غسله مع حفظ الاستقبال ومع عدم القدرة على الحفظ يغسل الدم ويبنى على صلوته لانه قام الى الصلوة بلا مانع يمنع من الدخول ويزيل المانع عن صحة الصلوة بصرف ما وجد قال زرارة قلت له اصاب ثوبى دم رعاف او شيء من منى الى ان قال ان رايت في ثوبى وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايت وان لم تشك ثم رايت رطباً قطعت وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين ابداً بالشك فمعنى هذه الجملة وقوع النجاسة على المصلى في اثناء صلاته لا ينافي صحتها اذا غسلها وبني عليها لان قبل الوقوع كانت الصلوة صحيحة تامة و اذا علم بالوقوع غسلها وبني عليها فلم يوجد من افعال الصلوة عالماً بالنجاسة والقطع والبناء ليسا من مبطلات الصلوة بعد ما اجيزا في الشرع ومضمرة زرارة كالمصرحة باسم المعصوم لانه اجل قدراً من ان يسئل عن غير الامام (ع) وتعليقه (ع) الصحة بعدم الدراية واحتمال الوقوع عليه دليل قاطع على عدم ابطال النجاسة الصلوة ما لم يعلم وقوعها قبل فعل شيء من الصلوة واما مع العلم وعدم التطهير فتبطل الصلوة .

ويؤيد هذه الرواية المضمرة رواية داود بن سرحان عن ابي عبدالله (ع) في الرجل يصلى فابصر في ثوبه دمماً قال يتم فن اطلاقها شامل لوقوع النجاسة في اثناء الصلوة والدم اعم من مقدار الدرهم واقل منه واكثر وان قال الشيخ المعنى فيه اذا كان الدم اقل من مقدار درهم لعدم دليل على الحمل المذكور فكما يمكن ان يكون الحكم بالاتمام لاجل كون الدم اقل من مقدار الدرهم يمكن ان يكون بوقوع الدم

في اثناء الصلوة او وقوعه قبلها مع عدم علم المصلى بها واما قوله (ع) يتم فله وجهان فيمكن ان يكون المقصود الاتمام بعد غسل الدم والبناء على موضع القطع كما في المضمرة او يكون المقصود اتمامها مع الدم وغسله بعد الصلوة كما صرح فيمارواه محمد بن ادريس (قده) في آخر السرائر نقلا من كتاب المشيخة للحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (ع) قال ان رايت في ثوبك دما وانت تصلى ولم تكن رايته قبل ذلك فاتم صلوتك فاذا انصرفت فاغسله قال وان كنت رايته قبل ان تصلى فلم تغسله ثم رايته بعد وانت في صلوتك فانصرف فاغسله واعد صلوتك ولا منافات بينها وبين المضمرة لجواز كون الغسل بعد الانصراف لعدم وفاء الوقت للقطع والغسل والبناء وكون القطع والغسل والبناء مع وفاء الوقت والحاصل من طول البحث ان الاخبار وان كانت مطلقة بالنسبة الى الظاهر والباطن لكن الانصراف الى الظاهر يمنع من التعميم قدم الباطن لا يعفى عنه ولو علم انه من القروح او الجراح

ولو برء بعض القروح او الجروح في صورة التعدد وبقي بعض آخر فهل يجب غسل دم ما برء او هو معفو عنه حتى يبرء الكل وبعبارة اخرى القروح المتعدده في حكم قرحة واحدة يعفى عن دماؤها الى برء الجميع او كل قرحة يجرى فيها حكم المعفو والوجوب في الغسل حتى برء تلك القرحة وكذا الجراحة فلو برء البعض دون البعض يترتب عليه الحكم ولا يتوقف على برء البعض الاخر مقتضى رواية ابي بصير بقاء العفو الى برء الكل حيث قال (ع) ان لى دما ميل ولست اغسل ثوبي حتى تبرء فجعل برء الدما ميل غاية غسل الدم والظاهر ان تعبير (ع) بلفظ الجمع لبيان كون وقت الغسل هو برء الدما ميل كلها لان جواب ابي بصير لا يستلزم التعبير بالجمع لكفاية التعبير بالمفرد وليس في اخبار الباب ما ينافي مفاد تلك الرواية وقد يتوهم منافات مفاد ثقة سماعة عن ابي عبدالله (ع) مفادها حيث قال (ع) اذا كان بالرجل جرح سائل فاصاب ثوبه من دمه فلا يغسله حتى برء او ينقطع الدم ويتوهم التعارض بينهما بالمفهوم ويرجح اطلاق خبر ابي بصير على اطلاق الموثقة لتعارض الاطلاقين والرجوع الى استصحاب العفو ولا يخفى على الخبير الماهر عدم التعارض بينهما لان

مفاد كلتا الروايتين عدم وجوب غسل الدم قبل البرء وليس المراد من الجرح السائل هو الجرح الواحد ضرورة عدم الفرق بين الواحد والمتعدد فلا معنى لما قيل في المقام من ترجيح الرواية على الموثقة لاجل كونها اخص مر الموثقة فان مفاد الموثقة هو السؤال عن دم الجرح الواحد سواء معه غيره اولا ومفاد رواية ابي بصير هو السؤال عن المتعدد تحسب فان الجرح السائل اعم من الواحد والمتعدد وعرفت سابقا ان اعتبار السيلان لاجل تحقق الاصابة بالثوب فاذا اصاب الثوب لا يفرق بين الواحد والمتعدد في حكم العفو فالمراد من الجرح السائل هو جنس الجرح المتحقق في الواحد والمتعدد.

والحاصل ان الرواية والموثقة ليس بينهما تعارض لانهما متحدا في المفاد ليس فيهما اختلاف واما الموثقة الاخرى لسماعة المضمرة قال سئلته عن الرجل برء القرح والجرح فلا يستطيع ان يربطه ولا يغسل دمه قال يصلى ولا يغسل ثوبه كل يوم الامرة فانه لا يستطيع ان يغسل ثوبه كل ساعة فمع ضعفها واضمارها لا يعارض رواية ابي بصير لانها محمولة على الاستحباب او مطروحة لاعمل بها والثاني اولى لان الاستحباب كالوجوب لا يثبت بنحو هذه الروايات المضمرة التي لا يعين المسئول عنه وليس سماعة من يطمئن النفس بانه لا يستل عن غير المعصوم

وقوله ان بي دما ميل ولست اغسل ثوبي حتى تبرء يكشف عن عدم استحباب الغسل في كل يوم مرة لانه لا يترك الاستحباب من دون مانع.

وما اشتهر من التسامح في ادلة السنن لا يعتنى به لان السنة كالوجوب حكم من احكام الشرع ليس بينهما فرق في ضعف الادلة وقوتها فان الدليل الضعيف لا كشف فيها واجبا كان المدلول اوندبا ومفاد اخبار من بلغ امر وراء ما ذكر اعنى التسامح في ادلة السنن .

ويظهر من ظواهر الاخبار ان المراد من القروح والجروح هو ما في اندماله بطوء وان المراد بالجروح ما يكون خارجا عن اختيار المكلف كما ان خروج الدماميل خارجة عن اختياره فكل ماروى في هذا الباب له ظهور في الاضطرار فترى

عدم استناد الجرح في شيء من الروايات الى فعل المكلف فلواستند الجرح الى فعله يجب غسل الدم عن البدن والثوب لعدم شمول اطلاقات الاخبار دم الجرح المستند الى نفسه ولذا يجب غسل دم الحجامه والفصد ما لم يمنع مانع لانها من الافعال الاختيارية وسرعة اند مالهما دليل آخر لعدم العفو عن دمهما روى على بن يقطين قال سئلت ابا الحسن (ع) عن الرعاف والحجامه والقي قال لا يتقض هذا شيئاً من الوضوء ولكن يتقض الصلوة.

ولعل قول مولانا الصادق في جواب المشنى بن عبد السلام حين قال له انى حككت جلدى فخرج منه دم ان اجتمع قدر خمصة فاغسله والافلاناظر الى انحك الجلد من فعله الاختيارى فالدم الخارج من الحك اذا بلغ قدر الخمصة تجاوز عن حد القليل المعفو عنه يجب غسله لان الحك الموجب لخروج الدم من فعله الاختيارى فلا يعفى عنه لاجل كونه من الجروح اولاجل كونه سريع الاندمال .

ولوكان بالرجل قرحة وجراحة فبرأت احديهما وبقيت الاخرى و تخلف دم ما برئت فمقتضى تعدد الموضوع وجوب اذالة دم ما برئت و مقتضى وحدة الحكم العفو عن التخلف ما لم تبراء الاخرى والازالة موافقة للاحتياط فهو دم برئت موجب بقاء الأخرى لا يوجب العفو عنه لتعدد الموضوع والدليل الدال على المعفو قبل البرء لا يشمل المسئلة لانه قال لست اغسل ثوبي حتى تبراء بعد قوله ان بي دما ميل ووحدة حكم القرحة والجراحة لا يوجب العفو عما برئت التي تدميه لعدم الدليل عليه فالعفو عن الدم النجس بعد ثبوت ما نعيته عن صحة الصلوة حكم على خلاف الاصل متوقف على وجود دليل يدل عليه واذليس فليس .

ومن هذا البيان يتفطن الفطن ان الحكم بان الدم المشكوك كونه من الدماء المعفوة عنها اوغيرها بكونه من الدماء المعفوة عنها ليس على ما ينبغي ضرورة ان العمومات الدالة على ما نعية النجاسة لصحة الصلوة فى حكم المقتضى و ما دل على العفو من دم القروح او الجروح فى حكم المانع فالمقتضى يؤثر اثره الا ان يمنع المانع فترتيب اثر المانع على غير ما علم ما نعيته يترتب للحكم على ما لم يعلم موضوعه

فليس بين ما دل على المقتضى وبين ما دل على المانع تعارض بل المانع يمنع من تأثير المقتضى فهو يتوقف عليه وليس في موضوع المقتضى في المقام قيد كونه غير القروح او الجروح بل موضوع المانع مقيد باحد هذين القيدين فاثبات الحكم للمقتضى لا يتوقف على العلم بكونه غير المانع فان خصوصية الدم ماخوذ في طرف المنع فيكفي في نفي المنع الجهل بالخصوصية فالعفو حكم موضوعه احداً لا مرين وما لم يعلم لم يعلم واما حكم المقتضى فموضوعه الدم النجس وليس مقيداً لغيرية الدم من القروح او الجروح بل التامل في معنى العفوكاف في اثبات ما بينا لان معنى العفوان في المقام تقصير لكن العواطف الالهية اوجبت الاغماض عن هذا التقصير في موارد مخصوصة فالعفو يتحقق في خصوص تلك الموارد فما لم يتحقق لم يتحقق والاستصحاب يستدعي الاخذ بالعمومات وعدم الاعتناء بالموانع بل هذا معنى الاستصحاب فبعد وجود المقتضى والشرط يحكم بترتب الاثر مع احتمال وجود احتمال وجود المانع لان المانع يدفع بالاصل ضرورة ان عدم المانع ليس من شرائط المقتضى فلا يجب احرازه لان المانع بوجوده يؤثر في المنع ولا تأثير للعدم.

قال بعض الافاضل في الشبهات الراجعة الى دم القروح والجروح.

السادس انه اذا اشتبه عليه دم انه من الدماء المعفوه او غير المعفوه المانعة للصلوة فالظاهر الحكم عليه بانه من الدماء المعفوه نظراً الى استصحاب جواز الصلوة ان راى قبل دخول الصلوة والى استصحاب صحة الصلوة ان راى فيها وليس للخصم الاقاعدة الاشتغال والعمومات والاول مندفع بالاستصحاب المزبور لكونه وارد عليه والثاني ايضاً معارض بعمومات الدماء المعفوه من الجروح والقروح فالمرجع بعد التسايط هو الاستصحاب.

بيان ذلك انه لا يجوز للخصم ان يقال هذا دم وكل دم لا يصح الصلوة معه وهذا ايضاً لا يصح الصلوة معه اذ كبرى القياس ممنوعة لخروج دم القروح والجروح عن هذا الحكم ولا يجوز لنا ايضاً ان نقول هذا دم الجروح مثلاً وكل دم الجروح معفو عنه في الصلوة فهذا معفو عنه لان صغرى القياس ممنوعة فلايجوز الركون الى



شيء من العمومات .

نعم لو قال الخصم بان خروج دم القروح والجروح عن مطلق الدم ليس على الاطلاق بل بعد تعلق العلم به بان يكون كل الدماء غير معفو عنه الا ما علم انه من دم الجروح والقروح لكان الحق معه اذ لا عفو الا بعد احراز انه من دم الجرح والا فالمرجع هو العمومات المانعة لكنه خلاف الظاهر نظراً الى ان اللفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية لا المعلومة (انتهى) وفي هذه المقالة مواقع للنظر.

منها قوله فالظاهر الحكم عليه بانه من الدماء المعفوة نظراً الى استصحاب جواز الصلوة ان راى قبل دخول الصلوة لعدم جواز الاستصحاب بعد وجود الدم فجواز الصلوة مع عدم وجود الدم لا يستصحب مع وجوده لاختلاف وصف المكلف ومن ضروريات الاصول اشتراط بقاء الموضوع بحاله فى جريان الاستصحاب فاستصحاب الجواز مع فقدان الدم بعد وجوده اسراء حكم من موضوع الى موضوع اخر وبطلانه اوضح من بطلان القياس .

منها قوله والى استصحاب صحة الصلوة ان راى فيها فان صحة الصلوة قبل وجود الدم لا يمكن استصحابه بعد وجوده لاختلاف موضوعى القبل والبعث فلا استصحاب فى الموضوعين عزل للدم عن منصب المانعية لصحة الصلوة من غير وجود سبب العزل اعنى كونه من القروح او الجروح وهو خلاف ما هو المعهود فى باب العلل والمعالييل والاسباب والمسببات .

ومنها قوله وليس للخصم الاقاعدة الاشتغال والعمومات والاول مندفع بالاستصحاب المزبور لكونه وارداً عليه .

فانك عرفت حال الاستصحاب وعدم امكان جريانه فما ادعى لا يعتنى به لعدم جواز الدخول فى الصلوة ان راى قبلها وعدم بقاء الصحة ان راى بعد الدخول بل الاستصحاب يجرى فى اتصاف الدم بكونه من القروح او الجروح فان خصوصية كونه منهما هو المؤثر فى رفع المانعية عن صحة الصلوة والاصل عدم تلك الخصوصية لانها امر وجودى غير معلوم فاذا جرى الاصل اعنى الاستصحاب فى هذه الخصوصية

ص: 567

يؤثر الدم اثره فان المقتضى لبطلان الدم لكونه من النجاسات والمانع من هذا الاقتضاء هو تلك الخصوصية فبعد استصحاب عدم المانع يؤثر المقتضى .

ومنها قوله والثانى ايضاً معارض بعمومات الدماء المعفوة من الجروح والقروح فالمرجع بعد التسايط هو الاستصحاب فان ادلة الموانع لاتعارض ادلة المقتضيات فانها يتوقف عليها فادلة القروح والجروح تدل على كون الدم منهما ما نعاً عن اقتضاء الدم ابطال الصلوة فمالم يدل دليل على الاقتضاء لا يكون للدليل المنع مورد.

ومنها قوله لا يجوز للخصم الى قوله اذ كبرى القياس ممنوعة فان الخصم يرتب القياس بكيفية اخرى فيقول هذا دم نجس وكل دم نجس مبطل الصلوة سوى دم القروح وليس هذا الدم من دم القروح للاستصحاب ينتج ان هذا الدم مبطل للصلوة

واما قوله ولا يجوز لنا ايضاً ان نقول الى قوله اذ صغرى القياس ممنوعة لعدم ثبوت كونه من القروح بل دليل الفقاهي دل على عدم كونه منه.

ومنها قوله نعم لو قال الخصم بان خروج دم القروح والجروح عن مطلق الدم ليس على الاطلاق الى آخر كلامه لان وضع الالفاظ للمعاني النفس الامرية لاينا في ترتيب اثر ذلك المعنى عليه بعد احرازه واناطة الترتب على الاحراز .

والحاصل ان عمومات ما دل على مانعية النجاسة لصحة الصلوة واقتضائها ذلك بطلانها لا يجوز رفع اليد عنها لاجل ما دل على ما نعية القروح والجروح عن الاقتضاء الا بعد احراز المانع فقوله اذ لا عطف و الا بعد احراز انه من دم الجرح والا فالمرجع هو العمومات المانعة كلام متين لاراد له الا انه رفع اليد عنه لكون الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية غفلة عن ان وضع الالفاظ كذلك لا يجعل المشكوك معلوماً ولا يمنع من جريان الاصل لدفع المانع ولعل المانع من اجراء هذا الاصل هو ما اشتهر بين المتأخرين من كون الاستصحاب هو الاخذ بالحالة السابقة فان الدم ليس له حالة سابقة معلومة بانه ليس من القروح او الجروح ثم طرء الشك في كونه من احدهما لان القرح او الجرح مشكوك في اول بروزه لان المعلوم كونه من غيرهما لا يمكن الشك فيه انه منهما لكنك قد عرفت مراراً ان الاستصحاب هو الاخذ بالمقتضى

وعدم الاعتناء بالمانع فالدم مقتضى لابطال الصلوة وكونه من القروح او الجروح مانع عن هذا الاقتضاء فمالم يعلم المانع لا نحكم بالمانعية للابطال وناخذ بمقتضى اثر المقتضى اعنى ابطال الصلوة لان كون الدم من احدهما خصوصية فيه و هو هذه الخصوصية لوخلى وطبعه فلا يترتب عليه حكمها مالم تعلم باشماله بهذه حال عن الخصوصية .

واما تطهير الاواني ففيه اقوال منها الاكتفاء بالمرءة بعد الازالة في جميع النجاسات الا الولوغ واستحباب السبع في الخمر والاشربة والجرذ والفارة .

قال العلامة فى المختلف بعد نقل الاقوال والاقرب عندى ان الواجب بعد ازالة العين غسله مرة واحدة فى الجميع الا الولوغ لكن يستحب السبع فى الخمر والاشربة وفى الجرذ والغارة لنا ان المقتضى للمنع حصول النجاسة فى الاناء وبعد غسلها التعقب لازالة العين ينتفى المانع ويثبت حكم الاصل وهو تسويغ الاستعمال ومارواه عمار بن موسى عن الصادق (ع) قال سئلت عن الدهن يكون فيه الخمر هل يصلح ان يكون فيه الخل او ماء كامخ او زيتون قال اذا غسل فلاباس علق نفى الباس على مطلق الغسل بالحاصل بالمرءة الواحدة قال وعن الابرقي يكون فيه خمر ا يصلح ان يكون فيه ماء قال اذا غسل فلاباس والتقريب ما تقدم هنا.

وفيه ان انتفا المانع بعد الازالة لغسلة واحدة اول الكلام فهذه الحجة بالمصادرة اشبه ورواية عمار مقيدة بموثقة اخرى له فيها تصريح لوجوب التعدد حيث سئل عن الصادق (ع) عن الكوز والاناء يكون قدرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال ثلث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ذلك الماء ثم يصب فيه ماء آخر ثم يفرغ منه ذلك الماء ثم يصب فيه ماء آخر ثم يفرغ منه وقد طهر فترى تقييد هذه الموثقة ما فيه مطلق الغسل بل دقيق النظر يرشدك الى ان نفى الباس عن كون الخل والكامخ والزيتون والماء فى الانية المغسلولة لا ينظر الى التعدد والوحدة بل المقصود عدم الباس بعد التطهير بالحاصل بالغسل فاصل السؤال عن صب هذه الاشياء فى الاواني التى كان فيها الخمر فاجاب الامام (ع) بنفى الباس بعد التطهير فالمستفاد

من جوابه (ع) جواز صب هذه الاشياء بعد التطهير وقوله اذ اغسل اشارة الى ان التطهير متوقف على الغسل فالتعدد والوحدة ليسا ملحوظين في سؤال الراوى ولا في جواب الامام في تلك الموثقة واما الموثقة المقيدة لها ففيها السؤال عن الكيف والكم معاً حيث قال كيف الغسل وكم مرة يغسل وجواب الامام (ع) ايضاً يعين الكم والكيف معاً حيث قال ثلث مرات يصب فيه الماء (الخ) .

وليس ما يدعوننا إلى حمل ما يدل على ثلث مرات على الاستحباب لعدم دلالة ما استدل به للمرة عليها لجواز عدم كفاية المرة للتطهير ، فبعد، ورود ما يدل على الثلث يجب العمل به .

واما ضعف السند فمشارك الورد لان الموثقة الاولى ايضاً من عمار و اصالة البرائة لا يجرى في المقام لان بعد تحقق النجاسة ينقلب الاصل الى اصالة بقاء النجاسة لان الاصل بقاء النجاسة حتى يثبت المزيل ولا يثبت بالموثقة المستدل بها ولا بالاعتبار العقلى الذي ذكره ويظهر من بعض الافاضل الاستدلال باصالة طهارة الملاقي مع انها معارضة باصالة نجاسة الملاقي ومن المعلوم ان الثاني مقدم على الاول لانه وارد عليه .

ومنها الاكتفاء بالمرة المزالة قال صاحب المدارك (قدس الله نفسه الزكية) عند شرح قول المحقق و من غير ذلك مرة واحدة والثلث احوط و الاصح الاكتفاء بالمرة المزالة للعين في الجميع والاقتصار في اعتبار التعدد على نجاسة الثوب خاصة بالبول كما بيناه فيما سلف وليت شعري كيف يكون الاصح الاكتفاء بالمرة المزالة المعين في الجميع ومون ثقة عمار صريح في اعتبار الثلث.

وضعف السند يؤثر فيما اذا كان للرواية معارض وليس في المقام ما يعارض اعتبار الثلث ضرورة جواز اختلاف التطهير في الاشياء و كون تطهير الاواني هو غسلها بالثلث.

ثم قال (قده) وقال الشيخ في الخلاف يغسل الدماء من جميع النجاسات سوى البول ثلث مرات واحتج عليه بطريق الاحتياط ادمع الغسلات الثلث يحصل الاجماع

على طهارته وبما رواه عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله (ع) في الدماء يكون قدرأ قال يغسل ثلاث مرات يصب فيه الماء ويحرك و يفرغ والجواب ان الاحتياط ليس بدليل شرعى والرواية ضعيفة السند لجماعة من النطحية ومع ذلك فهل معارضه بما رواه عمار ايضاً عن الصادق من الاكتفاء بالمرّة وهى اولى لانها مطابقة لمقتضى البرائة الاصلية (انتهى) فدعوى الشيخ من اعتبار الثلث حق مطابق للواقع واما الاحتياط فهو ليس بدليل اجتهادى فبعد دلالة الرواية على اعتبار الثلث ليس للتمسك بالاحتياط وجه واما ضعف السند فقد عرفت عدم تأثيره فى المقام لعدم وجود المعارض .

وما اشار اليه من الرواية المعارضة ليس فيه الاكتفاء لما عرفت من ان الامر بالغسل وعدم الباس بعد الغسل لا دلالة فيه على الاكتفاء بالمرّة فمفهوم تلك الرواية صلاحية كون الماء او الزيتون او الكامخ فى الانية التى كل فيه الخمر فهى واسعة لبيان اصل وجوب الازالة ولا تدل على الاكتفاء بالمرّة وعدمه و هذا معنى ما قيل من ان الاطلاق وارد مورد حكم آخر .

منها لزوم مرتين فى صب الماء يظهر من الشهيد (قده) فى اللمعة حيث قال و يصب على البدن مرتين فى غيرهما وكذا الاناء قال بعض شراح اللمعة و مستند ما ذكره المصنف من اعتبار المرتين هو ما مرّت اليه الاشارة من استصحاب النجاسة و ماورد فى نجاسة الثوب والبدن من الرواية مع دعوى مساوات ساير النجاسات للبول او اولى و ماورد من تعليل غسلتي البول بكون اوليهما للازالة والثانية للانقا مع حمل الثوب والبدن على المثال فى الاخبار المذكورة (انتهى) واستصحاب النجاسة يقتضى اعتبار الثلث لعدم ما يدل على كفاية المرتين ودعوى مساوات ساير النجاسات للبول دعوى بلا دليل وكذا الاولوية والتعليل لادلالة فيه على المطلوب لانه قياس ولا مسرح للعقل فى الاحكام الشرعية تكليفية كانت او وضعية فلا يفيد علماً ولا ظناً.

والحاصل ان الاختلاف فى تطهير النجاسات من حيث الوحدة والتعدد يلزمنا الاخذ بالاكثر الا ان يدل دليل على الاكتفاء بالاقبل وما عن المبسوط من ورود ولا الرواية بغسل اى اناء من ساير النجاسات مرة واحدة لا يصر اليه لعدم معرفة راويها فلا اثر

لهذه الرواية فبعد العلم بتنجس شيء لابد من العلم بزوال نجاسته .

واما الكيفية فقد عرفت من الرواية من وجوب صب الماء والتحريك والافراغ ولا فرق بين الاناء فى وجوب التحريك والافراغ لان التحريك قائم مقام ذلك و وجوب الافراغ لتحقق التعدد به وهو يتحقق بكب الاناء وانحائها ومع التعدد كما اذا كانت مثبتة يستخرج الماء بعد التحريك بحيث يصل الى جميع نقاط الجوف بشيء طاهر ولو ملئت الاناء بحيث لا يبقى شيء من الجوف الا وصل الماء اليه فيحرك بعد افراغ شيء من الماء لما قلنا من كون التحريك قائماً مقام ذلك ولوفرض زوال الصغار من اجزاء النجاسة باملاء الماء لم يجب التحريك فان الظاهر ان لا موضوعية له بل هو طريق الى زوال الصغار من النجاسة فلم يجب مع زوالها بشيء آخر فتطهير الأواني المثبة يحصل باملاء الماء وتحريكه باليد لزوال الصغار من النجاسة وافراغ الماء منه ثلاث مرات وحيث انها لا يمكن كبتها ولا انحائها يستخرج الماء منها بشيء طاهر .

ولك ان تاخذ نحوا بريق وتغسل كل جزء منها مبتدأ من الاسفل الى الاعلى وتفرغ مائها بالاستخراج بشيء طاهر ثلاث مرات ولوتيسر لك غسل جميع الاجزاء بالابتداء من الاعلى الى الاسفل يصح غسلها كذلك.

ولافرق فى تطهير الاواني واعتبار الثلث بين نجاسة المستند الى الخمر وبين المستند الى غيره لشمول القدر المسئول عنه فى الموثقة الخمر و خصوص موثقة عمار انه سئل الصادق (ع) عن قدح اواناء يشرب فيه الخمر فقال يغسله ثلاثاً وسئل ايجزه ان يصب فيه الماء قال لا يجزيه حتى يدلكه بيده ويغسله ثلاث مرات فهذه الموثقة تفسر الموثقة المسئولة فيها عن الدهن يكون فيه الخمر هل يصلح ان يكون فيه خل او ماء (الخ) فجواب الامام اذا غسل فلا باس مطلق مفسر لقوله يغسله ثلاثاً وقوله لا يجزئه حتى يدلكه بيده ويغسله ثلاث مرات فابطل هذا التفسير الاستدلال باطلاق الغسل على الاكتفاء بالمرّة بل يفهم من التفسير ان قوله اذا غسل فلا باس مجمل ليس فيه اطلاق ومع الفرض فهو مقيد بذلك الموثقة وذهب جماعة الى وجوب السبع استنادا

ص: 572

الى موثقة اخرى لعمار فى الاناء يشرب فيه النبيذ يغسله سبع مرات و كذا الكلب .

وتنقيح المناط تعدداً الى جميع اقسام الخمر والمسكر والظهار ان السبع مستحب لان القول بالوجوب مستلزم ل طرح ما يدل على الثلث والجمع بحمل السبع على الاستحباب والثلث على الوجوب اولى وذكر الكلب في الموثقة مؤيد لهذا الحمل لما تعرف عن قريب ان السبع على سبيل الاستحباب فيه .

وان ولغ الكلب فى الاناء بان شرب مما فيه لسانه وهذا التفسير لدفع سريان الحكم الأتى الى ساير اعضاء الكلب ففى الصحاح ولغ الكلب يلغ ولوغاً أى شرب باطراف لسانه والمنقول عن المصباح الولوغ هو الشرب و عن القاموس انه عبارة عن ادخال لسانه فى الماء وتحريكه .

وفى المجمع فى الحديث سئل عن الاناء يلغ فيه الكلاب هو من ولغ الكلب فى الاناء كوهب وورث و وجل ولوغاً اذا شرب ما فيه باطراف لسانه ويقال الولوغ شرب الكلب من الاناء بلسانه اولطعه به واكثر ما يكون فى السباع .

وفى حديث على (ع) ان رسول الله (ص) بعثه ليدى قوم قتلهم خالد بن وليد فاعطاهم حتى مبلغة الكلب وهى الاناء الذي يلغ فيه الكلب يعنى اعطاهم قيمة كل ماذهب لهم حتى قيمة مبلغة الكلب فيظهر من هذه الكلمات ان الحكم لا يعم ساير اعضاء الكلب فحكى فى التطهير غسل المبلغ ثلث مرات واحدها بالتراب ولا يعرف فى اصل العدد خلاف الا ما يحكى عن ابن جنيد (قده) من وجوب السبع ممسكا بالاصل ورواية عاميه من انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب فى اناء احدكم فليغسله سبعا اوليهن بالتراب وموثقة عمار عن ابى عبدالله (ع) فى الاناء يشرب فيه النبيذ فقال تغسله سبع مرات وكذا الكلب والاصل بعد ورود الدليل منقطع والرواية العامية لا اعتماد بها سيما مع الارسال وموثقة عمار لا تقاوم صحيحة البقباق عن الصادق (ع) سئلته عن الكلب فقال رجس نجس لا تتوضا بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء مرتين وفقدان هذه اللفظه فى بعض النسخ لا يضر بالاستدلال بما فيه مذكورة لان فقدان اما من سهو الناسخ واما من الاصل فمع السهو لا يبقى كلام

و اما كونه من الاصل يكون مجملاً مبيناً بما فيه مذكورة ولا يبين بالسبع لعدم صحة ما اشتمل على السبع.

ومقتضى قوله (ع) و اغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء مرتين تقديم الغسل بالتراب على الغسل بالماء فما قيل بتوسيط التراب والغسل بالماء قبله وبعده تمسكا بدعوى وجود رواية دالة على التوسيط لا ينظر اليه ومع فرض ورود رواية مرسله دالة على التوسيط لا تكافؤ صحيحة البقباق لصحتها وصراحتها ومقتضى تفسير في المجمع شرب الكلب من الاناء بلسانه او لطفه به كون الطع من اقسام الولوغ فيحكم بحكمه.

لانه قسم منه لالاجل كون المناط وصول اللعاب الى الاناء وأولم يكن اللطع ايضاً من الولوغ لا يجوز اعطاء حكمه له لعدم ما يدل على كون موضوع الحكم هو وصول اللعاب في الاناء لان الموضوع هو الولوغ فان كان اللطع من اقسام الولوغ بكونه اعم من الشرب واللطع فلا مضايقة في وحدة حكمها لان الموضوع هو الولوغ وهو اعم منهما ومع عدم ثبوت كونه من اقسامه ليس لاحد اعطاء حكم الولوغ اللطع قال في سراج الامه .

فروع الاول ان هذا الحكم مقصور على عنوان الولوغ ولا يتعدى الى مباشرة ساير اعضائه غير اللطع كما هو المشهور ونسب الى الكفاية وشرح المفاتيح واختاره في الجواهر وعلل لدخول اللطع بمساواته و اولويته منه و اعلمه مبنى على ان المناط وصول اللعاب الى الاناء وكذا لا يبعد الحاق لحوق انائه في الاناء به كما جعله الاحوط شيخنا المرتضى في الطهارة ووجه عدم التعدى عدم الدليل عليه وقصر الحكم على ما دل عليه النص مع انعقاد اشهره عليه شهرة كادت تبلغ الاجماع مع اقتضاء الاصل ذلك ايضاً ولذا نقل عن مجمع البرهان عدم جواز التعدى الى مباشرة لسانه بما لا يسمى ولوغاً حتى اللطع وصرح به في المستند و نسب الى والده ايضاً (انتهى) وفي هذه المقالة كفاية لتمييز الحق عن الباطل.

وهل يجب الغسل بالتراب من دون الامتزاج بالماء او يجب مع الامتزاج بالماء



ولا يجب شيء منهما اقوال الاظهر في النظر كون الغسل الاول بالتراب من دون ماء لظاهر قوله (ع) و اغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء مرتين والمقصود من الغسل بالتراب ازالة العين به والمراد منه المعنى الكنائى لان ازالة العين من لوازم الغسل فذكر الملزوم وارىد منه اللازم ولا مجاز في الغسل لانه استعمل في معناه الحقيقي لكن المراد هو معناه الكنائى فهو من قبيل كثير الرماد وجبان الكلب ولو كان المراد الغسل بالماء مع التراب لم يعبر (ع) بهذه العبارة وقرينة التقابل ايضاً يكشف عن ان الغسل بالتراب لا بد ان يكون بغير الماء كما ان الغسل بالماء يكون بغير التراب الا مع اضمحلاله في الماء لقلته فليس في العبارة مجازاً مرسلأ و استعمل الغسل في معناه الحقيقي وكذا التراب لان كون التراب هو المغسول به بالمعنى الكنائى لا يوجب التجوز فيه و(ح) يصح كون الماء للاستعانة ومتعلقاً الى الفعل ويكون الظرف لغوا ولا معنى لحمل الباء على الملابس والمصاحبة ليكون الظرف مستقرا .

ويحتمل كون الغسل استعارة عن الازالة لمشابهته لها فشبهت الازالة بالغسل وهيا بهيئة الأمر فلم يستعمل الا الغسل لان الفعل ليس فيه تجوزاً كما ان الدلالة شبهات بالنطق ثم تها بهيئة الماضى فقل نطقت الحال فلم يستعمل نطقت في دلت بل المستعمل هو النطق في الدلالة فتشبيه الازالة بالغسل مشهور معروف متداول في الالسنه .

فقده

و

وبعد ما علم ان المقصود هو ازالة العين بالتراب لك ان تقول بجواز الازالة بما يشبه بالتراب كالاشنان لعدم موضوعية للتراب وتخصيصه بالذكر لكون المتعارف هو الازالة به فيجوز تبديل التراب بشيء آخر مع وجود التراب فضلاً عن فقد وان كان الأولى التراب مع وجوده لتخصيصه بالذكر في الرواية و لوفقد التراب و ما يشبهه معاقيل يغسل ثلاث مرات بالماء وفيه ان فقداً يجب في التطهير لا يوجب الاكتفاء بالماء بل ينتظر لتطهيره وجود التراب او ما يشبهه.

واما ولوغ الخنزير فالمنقول من الشيخ (قده) توحيد حكمه مع ولوغ الكلب

ورواية على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) الصحيحة صريحة في السبع

ص: 575

من دون ذكر للتراب قال وسئلته عن خنزير شرب من اناء كيف يصنع به قال يغسل سبع مرات قال العلامة (قده) في المختلف.

مسئلة قال في الخلاف والمبسوط حكم الخنزير حكم الكلب في الولوغ فيغسل الاناء من ولوغه ثلث مرات اوليهن بالتراب والذي اخترناه نحن في اكثر كتبنا انه يغسل من ولوغه سبع مرات بالماء لنا مارواه على بن جعفر على الصحيح عن اخيه موسى بن جعفر (ع) وذكر الرواية ثم قال ولانه احوط وابلغ في ازالة ما حصل من لعاب الخنزير ورطوباته والرواية كافية لاثبات السبع ثم قال احتج الشيخ بوجهين الاول ان الخنزير يسمى كلباً لغة فيثبت حكمه له الثاني ان الاناء يغسل من النجاسات ثلث مرات والخنزير نجس وكلاهما الوجهين غير وجهية لان تسمية الخنزير كلباً على خلاف الواقع وغسل النجاسات ثلث مرات على جهة العموم ممنوع.

ومع ذلك لا يدل على وجوب التراب شيء ولا داعي لتوحيد حكم الكلب والخنزير سيما مع اختلاف حكميهما في الروايات كما انه لا داعي لنا لحمل ما دل على السبع على الاستحباب وقلة العامل بالصحيحة لا يوجب الومن فيها .

وما يحكى عن المستند من تضعيف امثال تلك الصحيحة نظراً الى ما اسسه من عدم دلالة الجملة الانشائية المنساقه بسياق الخبر على الوجوب فاسد لفساد مبناه اذا الجملة المذكورة ابلغ في الدلالة على الوجوب من نفس الانشاء.

وكذا يجب السبع لتطهير النجاسة المستندة الى موت الجرد لموثقة عمار الساباطي اذ قال الامام اغسل الاناء الذي يصير فيه الجرد ميتاً سبع مرات وفي بعض النسخ يصيب عوض يصير وهذا الاختلاف غير ضائر للاستدلال بالموثقة لوحدة مآل اللفظين فان الموثقة تعيد المطلقات ولا داعي يدعونا الى الحمل بالاستحباب كما انه لا شاهد لهذا الحمل ولا معارض لها حتى تترك لضعف السند ولا مانع لورود هذا الحكم في الشرع ولا ينافيه كون الجرد طاهراً قبل الموت كما انه لا مانع من كون حكم تطهيره مماثلاً لتطهير الخنزير مع كونه نجس العين لان احكام النجاسة والطهارة توقيفية كساير احكام الشرع لا يصار الى شيء منها الا ما ورد في الشرع ولا وقع لهذه

الاعتبارات العقلية لآن العقل لا- مسرح له فى الاحكام الشرعية واما الجرذ بضم الجيم وفتح الراء نوع من الفيران ونقل عن مصباح المنير ناقلا عن ابن الانبارى والزهري هو بضم الجيم وفتح الراء كم مر ورطب الذكر من الفارة وفي المجمع جرذ كمر هو الذكر من الفيران ويكون فى الفلوات وهو اعظم من اليربوع اكد فى ذنبه سواد وعن الجاحظ الفرق بين الجرذ والفار كالفرق بين الجاموس والبقر والنجاتي والعراب والجمع جرذان بالكسر كفلمان وعن بعضهم انه اضخم من الفيران ولا يولف البيوت فالحكم المذكور ثابت للمذكر الكبير من الفارة الساكن فى القفار لان القدر المتيقن عند اهل اللغة هو هذا النحو من الفيران والفرق بين الذكر والانثى فى غاية البعد والظاهر ان المخصوص بهذا الحكم هو الساكن فى القفار من دون فرق بين الذكر والانثى.

ولو تكرر الولوج بعد استعمال التراب يستأنف وكذا بعد الغسل بالماء مرة او مرتين لان الولوج حكمه فى التطهير ما ذكر ولو تنجس ما ولغ فيه الكلب بعد استعمال التراب بنجاسة غير الولوج ينظر فان كان تطهيره بالمرة فيدخل فى المرتين بعد التراب وان كان يطهره بثلاث مرات اوسبع فيدخل المرتان فى ثلاث مرات اوسبع مرات .

واما اواني الخمر فمقتضى القاعدة جواز استعمالها بعد التطهير اى انية كانت من الدباوا لمزفت والختم والنقى لان المانع من الاستعمال هو وجود ذرات الخمر فاذا زال تلك الذرات بالتطهير وغسل الظرف بما يطمئن النفس بعدم بقاء شيء من ذلك الخبيث لم يبق مانع فنهى رسول الله (ص) عن استعمالها محمول على شدة الاعتناء بحرمة المظروف وتغليظ حرمة الفرق بين الاواني فى سهولة بعضها للتطهير وصعوبة بعض الاخر لا يوجب التفريق بين الاواني بالمنع عن استعمال بعضها كالدباو النقى و تجوز استعمال بعض آخر كالختم ففى رواية محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام نهى رسول الله (ص) عن الدبا والمزفت وزدتم انتم الختم يعنى الغضار اللي والزفت يعنى الزفت الذى يكون فى الزق ويصب فى الخوابي ليكون اجود للخمر

قال وسئلته عن الجرار الخضر والرصاص فقال لا باس بها وروى عن ابى ربيع الشامي عن ابى عبد الله (ع) قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر فكل مسكر حرام فقلت له فالظروف التي يصنع فيها منه فقال نهى رسول الله عن الدبا و المزفت والختم والنقر قلت وما ذاك قال الدبا القرع والمزفت الدنان والختم جرار خضر والنقر خشب كانت الجاهلية ينقرونها حتى يصير لها اجواف ينبذون فيها وليس في هاتين الروايتين اشعار لعدم جواز استعمال او اني الخمر وانما النهي عن هذه الاشياء كراهة ان ينبذ فيها لاجل صعوبة تنظيفها وقد سبقت رواية عمار في تطهير الدهن والقذح والاناء الذين يشرب فيهما الخمر قال الشيخ (قده) في المبسوط او اني الخمر ما كان منها قرعا او خشبا منقورا روى اصحابنا انه لا يجوز استعماله بحال وانه لا يطهر وما كان مقبراً او مدهونا من الجرار الخضر او خزفا فانه يطهر اذا غسل سبع مرات وعندى ان الاول محمول على ضرب من التخليط والكرامة دون الحظر وقال العلامة بعد نقل هذه العبارة من المبسوط وقال ابن البراج لا يجوز استعماله غسل اولم يغسل والوجه عندى ما قاله الشيخ رحمه الله لنا انه بعد ازالة عين النجاسة يرتفع المانع من الاستعمال فيكون سائغاً اما المقدمة الأولى فظاهرة لانا نبحت على تقدير ارتفاع العين عن المحل وعلى ان المقتضى المنع انما هو تلك العين و اما الثانية فلان المنع لو بقى بعد ارتفاع سببه لزم بقاء المعلول بعد العلة وذلك يخرج العلة عن العلية ومارواه عمار بن موسى عن الصادق (ع) وقد سئل عن الابريق يكون فيه خمر ايصلح ان يكون فيه ماء قال اذا غسل فلا باس ولو كان غير المغضور لا يطهر لوجب في الجواب الاستفصال احتج ابن البراج بما رواه محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال نهى رسول الله (ص) عن الخشب والمزفت قال وسئلته عن الجرار الخضر والرصاص قال لا باس بها .

ولان في الخمر حدة ونفوذاً في الاجسام الملاقية له فاذا لم تكن الانية مغضورة دخلته اجزائه واستقرت في باطنه فلا ينقذ الماء اليها والجواب ان النهي للكراهة ونفوذ الماء اشد من غيرها فان ما يستقر الخمر فيه يستقر فيه الماء فيصل الى ما

وصل اليه الخمر (انتهى) والنهي عن الخشب والمزفت لا يدل على حرمة الاستعمال لعدم وضوح متعلق النهي فالظاهر ان الممنوع والمنهى ان ينبذ فيهما اما الخشب فلصعوبة تنظيفه يكره ان ينبذ فيه والمزفت فلان الزفت له اثر في تجويد الخمر كما سبق ان الزفت يصب في الخوابي ليكون اجود للخمر. والحاصل ان المتنجس يطهر بالغسل بعد زوال عين النجاسة عن المحل وليس في المقام ما يدل على خرق القاعدة وعدم امكان تطهير شيء من المتنجس والاخبار ليس فيها دلالة على ذلك.

والغسالة فعالة من الغسل ومفاد هذه اللفظة ما غسل به سواء خرج من الجسم المغسول او بقى في خلاله وسواء خرج بنفسه او بالعصر ويظهر من بعض الاصحاب تخصيصه بالماء المنفصل قال الشهيد الثاني عند شرح الغسالة من اللمعة و هي الماء وهي المنفصل عن المحل المغسول بنفسه أو بالعصر.

وفي الجواهر ما انفصل بالعصر او بنفسه من المتنجس بعد الصب لتطهر ولو كان المراد من الانفصال مطلق الانفصال ولو من مكان الى مكان في المحل المغسول يتوسع موضع النزاع لكن الظاهر من الانفصال هو الانفصال عن تمام المحل والباقي في المحل بعد الغسل لا ينبغي ان يكون موضع النزاع لانه تابع للمحل كما ان النزاع لا يتصور تحققه مع قول الشيخ الجليل ابن ابي عقيل (قده) القائل بعدم انفعال الماء القليل الا مع التغيير وكذا على قول سيدنا المرتضى رضوان الله عليه مع ورود الماء على المتنجس فانه يقول بطهارة الماء الوارد على المتنجس فالنزاع يتحقق بعد الاتفاق على نجاسة الماء القليل بعلاقات النجاسة وان ورد عليها وفيه اقوال .

منها ما ذكر الشهيد (قدس الله نفسه الزكية) في اللمعة من انها كالمحل قبلها اي قبل خروج هذه الغسالة فهي نجسة منجسة لما اصابها فان كان المحل مما يتطهر بالمرّة فمصيب الغسالة كذلك و ان كان يشترط في تطهيره التعدد من المرتين او الثلث او السبع فيشترط فيما اصابها كذلك فعلاقي هذه الغسالة كملاقي المحل قبل الغسل.

ومنها انها كالمحل بعدها اى بعد خروج هذه الغسالة وعلى هذا القول يفترق الحال بين ما يجب فى تطهيره التعدد وبين ما يكتفى فيه بالمرّة فالثاني تطهر الغسالة والمحل معا والاول ان كان ما يجب فيه المرّتان يتنجس الملاقي بالغسالة نجاسة تظهر بالمرّة وان كان ما يجب فيه الثلث يتنجس الملاقي بالغسالة نجاسة تطهر بالمرتين وان كان بالسبع فيا الست و منها انها كالمحل قبل الغسل مطلقاً فيجب غسل ما اصابته تمام العدد سواء كانت من الغسلة الاولى او الثانية اوغيرهما .

ومنها ما يحكى عن الشيخ (قده) في الخلاف من التفصيل بين اناء الولوغ وغيره حيث حكم بطهارة غسالة الأول من غير فرق بين الاولى والثانية والثالثة بنجاسة الغسالة الاولى في الثاني دون الثانية.

وقال فى المختلف مسألة المستعمل فى ازالة النجاسة ان تغيير بالنجاسة نجس اجماعاً وان لم يتغير فالاقوى عندى فيه التنجيس سواء كان من الغسلة الاولى او الثانية وسواء بقى على المغسول اثر النجاسة اولاً-وبه قال الشيخ فى المبسوط وقال فيه و من الناس من قال لا ينجس اذا لم يغلب على احد اوصافه وهو قوى والاول احوط وجزم فى الخلاف بنجاسة الاولى وطهارة الثانية وقال فيه اذا اصاب الثوب او الجسد مما يغسل به الاناء للمولوغ لا يغسل سواء كان من الاولى او الثانية وهو قوله فى المبسوط فى باب الاوانى وقال فى المبسوط فى باب تطهير الثياب لا يجب غسل الثوب مما يصيبه من الماء الذى يغسل به اناء الولوغ سواء كان من الغسلة الاولى او الثانية و ان قلنا انه يغسل من الغسلة الأولى كان احوط واما الوضوء به فلايجوز ثم قال فيه واذا ترك تحت الثوب النجس اجانة وصب عليه الماء وجرى الماء فى الاجانة لا يجوز استعماله لانه نجس.

وقال السيد المرتضى (رضوان الله عليه) فى المسائل الناصرية حكاية عن الناصر لافرق بين ورود الماء على النجاسة وبين ورودها عليه فيعتبر القلتين فى ورودها ثم قال المرتضى وهذه المسئلة لا اعرف فيها نصاً لاصحابنا و لا قولاً صريحاً والشافعى يفرق بين ورود الماء على النجاسة وورودها عليه فيعتبر القلتين فى ورود النجاسة

على الماء ولا يعتبر ذلك في ورود الماء على النجاسة وخالفه ساير الفقهاء في هذه المسئلة قال ويقوى في نفسى عاجلا الى ان يقع التامل لذلك صحة ما ذهب اليه الشافعي واختاره ابن ادريس (ره) ثم استدل العلامة (ره) بقوله لنا انه ماء قليل لاقته نجاسة فينجس ومارواه عبدالله بن سنان من ابي عبدالله (ع) قال الماء الذي يغسل به الثوب او يغتسل به من الجنابة لا يجوز ان يتوضا منه واشباهه.

ثم قال احتج السيد المرتضى (رحمه الله) بانا لو حكمتنا بنجاسة الماء القليل الوارد على النجاسة لادى ذلك الى ان الثوب لا يطهر من النجاسة الا بايراد كر من الماء عليه والتالى باطل للمشقة المنفية بالاصل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الملاقي المثوب ماء قليل فلوتنجس حال الملاقات لم يطهر الثوب لان النجس لا يطهر غيره ثم قال والجواب المنع من الملازمة فاننا نحكم بتطهير الثوب والنجاسة في الماء بعد انفصاله عن المحل.

وقال ابو جعفر بن بابويه في كتاب من لا يحضره الفقيه والماء الذي يتوضوئه الرجل في شيء نظيف فلا باس ان ياخذه غيره فيتوضا به فاما الذي يغسل به الثوب او يغتسل به من الجنابة او يزال به نجاسة فالاية وضابه فاعطى ما يغتسل به الجنابة وما يزال به النجاسة حكماً واحداً فيظهر من توحيد حكمهما عدم نجاسة ما يزال به النجاسة قال في المدارك والتسوية بينه وبين رافع الاكبر يشعر بطهارته وقطع المصنف والعلامة رحمهما الله بالنجاسة مطلقاً واستدل عليه في المعتمر بانه ماء قليل لاقى نجاسة فيجب ان ينجس وبرواية الفيض بن القاسم قال سئلته عن رجل اصابته قطرة من طست فيه وضوء فقال ان كان من بول او قدر فيغسل ما اصابه .

واحتج عليه في المختلف ايضاً بما رواه عبدالله (ع) بن سنان عن ابي عبدالله قال الماء الذي يغسل به الثوب او يغتسل به من الجنابة لا يجوز ان يتوضأ منه واشباهه وفي الجميع نظر (انتهى).

فترى كثرة التدافع في كلمات الاصحاب وكل ما قيل في المقام لا ينكر في العقول شيء يمنع من صحته اذا ورد في الشرع ما يشبهه انما الكلام في الورود فالملاقات

بالنجاسة مع قلة الملاقى فماورد في الشرع ما يدل على نجاسته على كل حال حتى في مورد التطهير فلا مانع من تخصيص تنجيس النجس ما لاقاه في غير مورد التطهير سيما مع تجويز تطهير النجس بالماء القليل ولذا قال صاحب المدارك بعد قوله وفي الجميع نظر اما الاول فللمنع كلية كبراء كما بيناه فيما سبق.

وقال في الشبهات ذكر جماعة من الاصحاب ان من قال بطهارة الغساله اعتبر فيها ورود الماء على النجاسة وهو الذى صرح به المرتضى رحمه الله في جواب المسائل الناصرية ولا باس به لان اقصى ما يستفاد من الروايات انفعال القليل لورود النجاسة عليه فيكون غيره باقيا على حكم الاصل وربما ظهر من كلام الشهيد (قده) على الذكرى عدم اعتبار ذلك فانه قال الى الطهارة مطلقا واستوجه عدم اعتبار الورود في التطهير لنجاسة الماء بورود النجاسة عليه عنده اللهم الا ان نقول ان الروايات انما تضمنت المنع من استعمال القليل بعد ورود النجاسة عليه وذلك لا ينافي الحكم بطهارة المحل المغسول فيه لصدق الأصل مع الورود وعدمه وسيجيء الكلام فيه انشاء الله تعالى.

والحاصل ان تنجيس الملاقى الملاقى مع القلة من بديهيات الفقه و تطهير الاشياء بالماء القليل ايضا من البديهيات و بين هاتين البديهيتين تدافع واضح معنى كلام السيد رضوان الله عليه تخصيص قاعدة التنجيس بما اذا اريد تطهير النجس بالماء القليل في المركز ولقد عرفت من استدلاله رضى الله عنه ان القول بالتنجس فلا استثناء ادى الى ان الثوب لا يطهر من النجاسة الا بايراد كر من الماء عليه والتالى باطل بالمشقة المنفية بالاصل و بان الشرطية ان الملاقى الثوب ماء قليل فلو نجس حال الملاقات لم يطهر الثوب لان النجس لا يطهر غيره .

ولا يخفى على احد متانة كلامه ودلالته على مرامه حيث استدلل على تطهير الماء القليل بطهارة المتنجس وتدلل على طهارة الماء القليل اذا غسل به المتنجس صحيحة محمد بن مسلم قال سنلت ابا عبد الله (ع) عن الثوب يصيبه البول قال اغسله في المركز مرتين قال فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة فلا وقع لما اجاب عنه



فى المختلف بالمنع من الملازمة قال فانا نحكم بتطهير الثوب والنجاسة فى الماء بعد انفصاله عن المحل فترى انه (قدس سره) حكم بتعويض الطهارة و النجاسة و تطهير الثوب النجس وتنجيس الماء المطهر.

فالاولى استثناء المياه القليلة المستعملة لتطهير المتنجس من قاعدة تنجيس الملاقي مع القلة وذهاب شيخنا الاقدم الجليل حسن بن ابى عقيل رضوان الله عليه الى عدم انفعال القليل مالم يتغير يقوى القول بعدم تنجس الماء القليل المستعمل فى تطهير المتنجس بل عدم الفرق بين الوارد من الماء القليل المستعمل والمورود لاتحاد مناطهما قول قوى الا ان قول السيد رضوان الله عليه امتن لان الماء الوارد اغلب من المورد وقاعدة تنجيس الملاقي القليل لا يتخصص بازيد من صورة واحدة لا بد من تخصيصها على قول السيد رضوان الله عليه فلا اشكال فى تطهير النجس بالماء القليل الوارد والصحيحة اعم من الوارد والمورود الا ان تقليل تخصيص قاعدة تنجس الملاقي يمنعنا من التعميم وفى الوارد خصوصية ليست فى المورد لان فيه دفع و ليس فى المورد دفع .

ومن قال بنجاسة الماء المستعمل فى غسل الخبث يستثنى منه ماء الاستنجاء فانه طاهر ام يتنجس باستعماله فى الاستنجاء بشرط عدم تجاوز النجاسته عن موضع المعتاد وعدم تغير الماء من المتنجس باحد الاوصاف و لم يلاق نجاسة خارجة عما يستنجى واعتبار هذه الشروط لاختفاء فيه و عدم التنجس لما فى التفضى منه من الحرج والعسر الشديد وتدل على الحكم روايات .

منها صحيحة عبدالملك بن عتبة الهاشمى قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذى استنجى به النجس ذلك ثوبه قال لا وصحيحة محمد بن النعمان عن ابي عبد الله (ع) قال قلت له استنجى ثم يقع ثوبي فيه وانا جنب قال لا بأس به وحسنة الاحول وهو محمد بن نعمان قال قلت لابي عبد الله (ع) اخرج من الخلا فاستنجى فى الماء فيقع ثوبي فى ذلك الماء الذى استنجيت به قال لا بأس به وعدم الباس اعم من المعفو والطهارة لكن الصحيحة الأولى لها ظهور تام فى الطهارة

فبعد ما لم ينجس بوقوعه على الماء الممتنجس به ينقى على ما كان عليه من الطهارة وعدم تنجيس الواقع فيه عبارة أخرى عن عدم نجاسته ويظهر من هذا الحكم عدم كلية نجاسة الملاقي المنجس ولو كان قليلاً فلا بد من تخصيص الكلية بما يستعمل في التطهير ويؤيد عدم تنجس الوارد رواية أبي هريرة قال دخل اعرابي المسجد فقال اللهم ارحمني و محمداً (ص) ولا يرحم معنا احداً فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فما لبث ان بال في ناحية المسجد وكانهم عجلوا اليه فنها هم النبي (ص) ثم أمر بذنوب من ماء فاهريق قال علموا ويسروا ولا تعسروا .

قال الشيخ رحمه الله على ما في المدارك والنبي (ص) يامر الطهارة المسجد بما يزيد تنجيساً فلزم ان يكون الماء ايضاً على طهارة وحيث ان رادى هذه الرواية هو ابو هريرة أوردناها بعنوان التائيد ولولا ضعف السند يدل على المقصود من حيث المتن قال في المدارك واستشكله المصنف (ره) في المعتبر بضعف المخبر ومنافاته الاصل لان الماء المنفصل عن محل النجاسة نجس تغير اولم يتغير انتهى ولا يخلوا عن مصادرة وبيننا فيما سبق ان التطهير بالماء القليل من البديهيات في الفقه كما ان تنجس الملاقي للنجاسة كذلك فقوله (قده) ومنافاته الاصل الخ مناف للتطهير بالماء القليل بتقرير سبق من المرتضى رضوان الله عليه.

وقال الوحيد البهبهاني في تعليقاته على المدارك قيل هذه الرواية وردت آخر وهو انه (ص) أمر بنقل التراب النجس ثم أمر بذنوب من ماء أهريق واله وست عليه ولهذا لم يعمل بهذا المتن (انتهى) وراوى هذا المتن مجهول غير معروف لعدم استفادته الى احد وكيف كان فرواية ابي هريرة لا يخلوا من التائيد وفي استدلال الشيخ بها تائيد آخر لانه (قده) تلقاها بالقبول .

ولها محامل آخر ككون الذنوب كراً ونقل النجاسة الى العمق و تطهير ظاهر الارض وكون الذنوب في ذلك الزمان مما يطهر به ولكنها ضعيفة لا يعتمد عليها والاقرب عدم تنجس ما يستعمل في التطهير و ان كان قليلاً .

قال المحقق (ره) في المعتبر قال الشيخ اذا بال على الارض فتطهيرها بسب

الماء حتى يقهره ويزيل لونه وريحه ويبقى الماء الوارد عليه على طهارته ولا يحتاج الى قلع المكان الذى انتهى اليه ذلك الماء خلافا لابي حنيفة واستدل الشيخ برواية ابي هريرة في قصة الاعرابي قال والنبي (ص) لا يامر بطهارة المسجد بما يزيد تنجيساً والد وستة فيلزم ان يكون الماء على طهارة وما ذكره الشيخ يشكل لان الرواية المذكورة عندنا ضعيفة الطريق و منافية الاصل لا نايينا ان الماء المنفصل عن محل النجاسة نجس تغير اولم يتغير لانه ماء قليل لاقى نجاسة (انتهى) وقد عرفت منع الكلية في تنجس الماء القليل لما بينا من استلزام التنجس استحالة التطهير لان النجس لا يطهر النجس فلا بد من استثناء ما يستعمل فى التطهير عن الكلية .

ثم قال (ره) ويعارضها رواية ابن معقل عن النبي (ص) انه قال خذوا ما بال عليه من التراب واهر يقوا على مكانه ولو قالوا هذا مرسل قلنا مع ارساله لا يعلم بطلانه ومع الاحتمال لا يسلم روايتهم عن احتمال المعارضة فالاولى اطراح هذه الرواية (انتهى) والظاهر ان رواية ابن معقل هي التى اشار اليها الوحيد (قده).

وبعد التامل يظهر عدم المعارضة بين هاتين الروايتين لعدم التنافي بين مدلوليهما لامكان وقوع كل واحد من المدلولين لانهما طريقان للتطهير.

قوله (قده) قلنا مع ارساله لا يعلم بطلانه حق متين لاريب فيه لامكان وقوع هذه القضية كما ان رواية ابي هريرة ايضاً غير معلوم البطلان لامكان وقوع مفادها فبعد امكان كل منهما وعدم تنافيهما لا يحكم بالتعارض بينهما انما التعارض في صورة وحدة القضية الواقعة فمع احراز لوحدية واختلاف مدلولي الروايتين يحكم بالتنافي والتعارض ومع امكان التعدد لا يتصور التنافي والتعارض.

قال في المدارك بعد قوله تغير اولم يتغير ثم حكم لطهارة الارض باشياء وذكر من جملة ما ان يغسل مما يغمرها ثم بجرى الى موضع آخر فيكون ما انتهى اليه نجساً ولم يفرق بين رخاوة الارض وصلابتها وقد يحصل التوقف مع الرخاء لعدم انفصال ماء المغسول به عن المحل الا ان يغتفر ذلك هنا كما اغتفر في الحشباة ونقل عن ابن ادريس (قده) انه وافق الشيخ (ره) على جميع هذه الاحكام وهو جيد

على اصله من طهارة الماء الذي يغسل به النجاسة ولا باس به (انتهى).

واما القول فى الانية فى المرحلتين.

الاولى فى الاكل والشرب منهما وساير الاستعمالات والثانية فى اتخاذ الاواني اما المرحلة الاولى فيحرم الأكل والشرب فى اوانى الذهب والفضة وكذا ساير الاستعمالات.

روى الجمهور عن على صلوات الله وسلامه عليه انه (ع) قال الذى يشرب فى آنية الذهب والفضة انما يجرجر فى بطنه نار جهنم والوعيد بالنار دليل على الحرمة وعن النبى (ص) انه قال لا تشربوا فى آنية الذهب والفضة ولا تاكلوا فى صحافها فانها لهم فى الدنيا ولكم فى الآخرة والنهى وان لم يكن حقيقة فى الحرمة الا ان المراد منه فى هذه الرواية هو الحرمة بقرينة قول امير المؤمنين (ع) يجرجر فى بطنه نار جهنم كما ان قوله ولا تاكلوا فى صحافها على تعميم الحرمة بالنسبة الى الاكل ايضاً.

ومن طريق الاصحاب روى الكليني رضى الله عنه عن محمد بن اسماعيل بن بزيع قال سئلت ابا الحسن الرضا (ع) عن آنية الذهب والفضة فكرهها فقلت قد روى بعض اصحابنا انه كان لابي الحسن (ع) امرأة ملبسه فضة فقال (ع) والحمد لله تعالى انما كانت لها حلقة من فضة وهى عندى ثم قال (ع) ان العباس حين عذر عمل له قضيب ملبس من فضة من نحو ما يعمل للصبيان تكون فضته نحو من عشرة دراهم فامر به ابو الحسن (ع) فكسر والظاهر ان الكراهة فى هذه الرواية هي الحرمة ولذا ترى الراوى يجدد السؤال ويسئل عن كون ملبس المرأة فضة وانكر الامام (ع) وحكى كسر ابي الحسن (ع) القضيب تائيدا للحرمة وهذه الرواية من الصحاح .

وروى فى الحسن عن الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال لا تاكل فى آنية من فضة ولا فى آنية مفضضة .

وعن داود بن سرحان عن ابي عبد الله (ع) لا تاكل فى آنية الذهب والفضة وعن محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) أنه نهى عن آنية الذهب والفضة وفي هذه الرواية

النهي عن آنية الذهب والفضة من غير اشارة الى الاكل والشرب ويصلح النهي عنها ان يكون عن صنعها واتخاذها.

وعن بريد في الموثق عن ابي عبد الله (ع) انه كره الشرب في الفضة وفي القدح المفضض وكذلك ان يدهن في مدهن مفضض والمشط كذلك والظاهر ان الكراهة الحرمة بقرينة ماسبق.

وعن عمرو بن ابي المقدم قال رايت ابا عبد الله (ع) قدا تي بقدح من ماء فيه ضبة فرايته ينزعها باسنانه وعن موسى بن بكر عن ابي الحسن موسى (ع) قال آنية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون وهاتان الروايتان لهما ظهور في الكراهة ورواية سماعة بن مهران ايضاً ظاهرة في الكراهة فانه روى عن ابي عبد الله (ع) قال لا ينبغي الشرب عن آنية الذهب والفضة بل هي اظهر منهما فان التعبير بلا ينبغي له ظهور تام في الكراهة فلا مانع من حمل الروايات الواردة على شدة الكراهة لعدم ابائها عن هذا الحمل سوى ماروى بطريق العامة عن امير المؤمنين على (ع) فان متنها تا بي عن الحمل على الكرامة لكن السند لا اعتماد عليه فلنا طرحها و حمل ساير الروايات على شدة الكراهة لعدم كون واحدة منها نصا في الحرمة .

ويظهر حكم اتخاذ الاواني من الذهب والفضة وانه مكروه لاحرمة فيه فان مع عدم حرمة الاكل والشرب فيهما لاتعطيل للمال في اتخاذ الاواني منهما .

وكذلك يحرم الماكول والمشروب فيهما بل لا معنى لحرمتهما مع فرض حرمة الاستعمال لعدم استلزام حرمة الاستعمال حرمة الماكول والمشروب .

وافرط بعض الحنابلة على ما حكى عنه المحقق (قده) في المعتبر فابطل طهارة المتظهر اذا اخذ مائها من احدهما حيث قال لانه استعمال في العبادة فيحرم كالصلوة في الدار المغصوبة .

وقال المحقق (قده) لو تطهر من آنية الذهب والفضة لم يبطل وضوئه ولاغسله واستدل بان انتزاع الماء ليس جزءاً من الطهارة بل لا يحصل الشروع فيها الا بعده فلا يكون له اثر في بطلان الطهارة وقوله هو استعمال في العبادة قلنا اما انتزاع الماء

فهو استعمال لكنه ليس جزءاً من الطهارة بل لا يقع الطهارة الا بعد انقضاء ذلك الاستعمال فيكون كما لوقهر غيره على تسليم ثوب نفسه ليستر في الصلوة وتمثيله بالصلوة في الدار المغصوبة باطل لان البطلان في الدار المغصوبة نشا من كون التصرف جزءاً من الصلوة لانها قيام وقعود وركوع وسجود وهو منهي عنه في المكان المغصوب بخلاف الطهارة من الاناء انتهى وحكمه بعدم بطلان الوضوء والغسل بالتطهر من آنية الذهب والفضة حق متين لاريب فيه لعدم الدليل على بطلانها ولكن الاستدلال بما استدل به من عدم كون الانتزاع جزءاً للطهارة ليس على ما ينبغي لان كون انتزاع الماء جزءاً للطهارة لا يستلزم البطلان ايضاً لعدم الدليل على البطلان سوى ما توهم من اجتماع الأمر والنهي وليس هذا من مبطلات العبادة لان الامر تعلق بالطهارة والنهي تعلق بالغصب وهما امران متغايران وقد جمع بينهما المكلف بسوء اختياره فهذا الفرد المجتمع فيه الطهارة والغصب ليس مما تعلق به النهي والامر لان الفرد لا يمكن ان يكون مأموراً به ولا منهيًا عنه ضرورة ان الأمر والنهي يتعلقان بالطبيعة وان الفرد ايجاد للمأمور به والمنهي عنه فيستحيل تعلق الأمر به لاستحالة ايجاد الفرد و حيث ان الأمر والنهي متعلقان بالطبيعة فلا اجتماع لهما كما انه لا مانع من امتثال الأمر بايجاد الفرد وكونه عصيانياً باعتبار ايجاد طبيعة الغصب به لا ينافي كونه اطاعة باعتبار ايجاد الطهارة به فهذا الفرد اطاعة وعصيان باعتبارين فصرف اشتمال الفرد الممثلة به على المنهي عنه لا يوجب بطلان العبادة لان النهي تعلق الطبيعة الغصب فبطلان العبادة يتوقف على تصرف آخر من الأمر في مرحلة الامتثال سوى الأمر بالعبادة يوجب فساد العمل فلا تبرء الذمة فالموجد للفرد سوى المشتتمل على المأمور به والمنهي عنه امثال الامر وعصى بالنسبة الى النهي فهو مطيع عاص بايجاد المأمور به والنهي عنه في فرد واحد فهو اعنى الفرد امتثال وعصيان باعتبارين كما انه محبوب باعتبار و مبغوض باعتبار آخر ولا منافات بين محبوبيته وبين مبغوضيته لتعدد الجهة وتمثيل هذا النحو من التطهير بالصلوة في الدار المغصوبة لما جرى ديدنهم في باب الاجتماع اى اجتماع الأمر والنهي تمثيلهم بالصلوة في الدار

المغصوبة ولا فرق بين الامثلة فالصلوة في الدار المغصوبة اطاعة باعتبار كونها صلوة وعصيان باعتبار كونها غصبا ما لم يقيد الأمر بالصلوة بكون امتثال المكلف على وجه خاص يكون الغصب مانعاً فان وجوب الامتثال وان كان عقلياً يستقل العقل بادراكه الا ان المولى له التصرف في المرحلة الثالثة وتقييد الأمر بقييد خاص مخالفته مانعة من براءة الذمة يوجب افساد العمل ولكن لا مع هذا التصرف المخصوص لا يبطل العمل باجتماع طبيعة العبادة والعصيان في الفرد لكفاية تعدد الجهة في تحقق العبادة والعصيان والتفاصيل في الاصول.

وظهر مما اسلفناه حكم المذهب والمفضض فالروايات الواردة فيهما محمولة على الكراهة وما ورد من عزل الفم عن موضع المفضض محمول على الاستحباب فامرهما اسهل من امر الذهب والفضة فكراهة استعمالهما اخف من كرامة استعمالهما قال في المدارك عند شرح قول المحقق ويكره المفضضة وقيل يجب اجتناب موضع الفضة اختلف الاصحاب في الأواني المفضضة فقال الشيخ في الخلاف ان حكمها حكم الاواني المتخذة من الذهب والفضة لمارواه الحلبي في الحسن عن ابي عبد الله (ع) قال لا تاكل في آنية من فضة ولا في آنية مفضضة وقال في المبسوط يجوز استعمالها لكن يجب عزل الفم عن موضع الفضة وهو اختيار العلامة في المنتهى وعامة المتأخرين لمارواه عبدالله بن سنان في الصحيح عن ابي عبدالله (ع) قال لا باس ان يشرب الرجل في القدح المفضض واعزل فمك عن موضع الفضة والامر للوجوب.

وقال المصنف في المعتبر يستحب العزل الظاهر صحيحة معادية بن وهب قال سئل ابو عبدالله عن الشرب في القدح فيه ضبة فضة قال لا باس الا ان يكره الفضة فيزعمها عنه انتهى ولا تدل الروايات على ازيد من كراهة الاستعمال واستحباب عزل الفم لعدم دلالة الأمر على الوجوب وعدم دلالة النهي على الحرمة .

واما اتخاذ ساير الالات من الذهب والفضة فليس فيه منع روى يحيى بن ابي العلاء قال سمعت ابا عبد الله (ع) يقول درع رسول الله (ص) ذات الفضول لها حلقتان واله وستة من ورق في مقدمها و حلقتان من ورق في مؤخرها وقال لبسها على عليه السلام

وروى على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال سئلته عن المرأة هل يصلح امساكها اذا كان لها حلقة من فضة قال نعم انما يكره استعمال ما يشرب به قال وسئلته عن السرج واللجام فيه الفضة ايركب به قال ان كان مموها لا يقدر على نزعها منه فلا لباس والا فلايركب به والنهي دليل على الكراهة لا الحرمة لما سبق وروى الصدوق رضوان الله عليه باسناده عن أبي جعفر (ع) قال ان اسم النبي (ص) في صحف ابراهيم الماحي الى ان قال وكانت له (ص) عمامة تسمى السحاب و كان له واله وستة درع تسمى مى ذات الفضول لها ثلث حلقات من فضة حلقة بين يديها و حلقتان خلفها الحديث و عن احمد بن عبدالله قال سنلت ابا الحسن (ع) عن ذى الفقار سيف رسول الله (ص) من اين هو قال هبط به جبرئيل (ع) عن السماء وكانت حلقتة من فضة وهو عندى.

واما ساير الاشياء النفيسة من الجواهر كالفيروز والزربرد والياقوت فليس في اتخاذ الاواني وغيرها منها واما الصفر فقد صرح الامام بعدم الباس في الشرب من الانية المتخذة منه روى يونس بن يعقوب عن اخيه يوسف قال كنت مع ابي عبدالله (ع) في الحجر فاستسقى ماء فاتي بقدر من صفر فقال رجل ان عباد بن كثير يكره الشرب في الصفر فقال لا باس وقال (ع) للرجل الاسئلتة اذهب هوام فضة وهذا الكلام من الامام (ع) ظاهر في انحصار هذا الحكم في الذهب والفضة.

وفي باب الملابس روايات تدل على ان المراد من الروايات في هذا الباب الكرامة دون الحرمة فقد روى روح بن عبدالرحيم عن ابي عبد الله (ع) قال قال رسول الله (ص) الامير المؤمنين (ع) لا تختتم بالذهب فانه زينتك في الآخرة وروى ابن القداح عن ابي عبد الله (ع) قال ان النبي (ص) تختم فييساره بخاتم من ذهب ثم خرج على الناس وطفق الناس ينظرون اليه فوضع يده اليمنى على خنصره اليسرى حتى رجع الى البيت فرمى به فما لبسه وهذه الرواية رواها الكليني في الكافي بطريقتين وروى ابو بصير عن ابي عبدالله (ع) قال قال امير المؤمنين صلوات الله عليه لا تختموا بغير



الفضة فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما طهرت كف فيها خاتم حديد.

والناظر في هذه الروايات يشم عنها رائحة الكراهة.

والمحدث العاملي كلام في الوسائل ينبغي نقله للناظرين في هذه الاوراق قال بعد نقل بعض اخبار الباب واعلم ان اكثر الاصحاب على تحريم آنية الذهب والفضة وهو المعتمد وقد نقلوا عن جماعة من العامة عدم التحريم فيمكن حمل ما تضمن على التقية او على التحريم (انتهى).

فلك ان تقول ان عمدة ما هو ظاهر في الكراهة رواية سماعة بن مهران حيث عبر بعبارة لا ينبغي الظاهرة في الكراهة وهذا الراوى واقفى لا يطمئن النفس بصدق روايته وان عد في كتب الرجال من الثقات فبعد ملاحظة ضعف الرواية وذهاب جماعة من العامة الى الكراهة كما نقل المحدث العاملي ورواية ما هو نص في الحرمة عن امير المؤمنين عليه السلام يقوى في النفس صحة ما ذهب اليه اكثر الاصحاب من التحريم.

واما اواني المشركين فلا يحكم بنجاستها بصرف انتسابها اليهم بل يتوقف الحكم بالنجاسة بتنجيسهم لها بمباشرتهم معها في حال الرطوبة ولا فرق في هذا الحكم بين الاواني المملوكة لهم وبين غيرها مما في ايديهم كما استعار المشرك من المسلم آنية ثم ردها اليه ضرورة ان غير نجس العين لا يحكم بنجاسته قبل العلم بالتنجيس ولا يكفى الظن في الحكم بالنجاسة بل يظهر من الاخبار من اهل البيت (ع) عدم كفاية الظن الاطميناني في هذا المقام فالمروى عن مولانا امير المؤمنين عليه صلوات المصلين انه قال ما ابالي ابول اصابني ام ماء اذا لم اعلم وقال مولانا الصادق (ع) كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر واظهر منهما في افادة هذا المعنى صحيحة عبدالله بن سنان قال سئل ابا عبدالله وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر وياكل لحم الخنزير فيرده على فاغسله قبل ان اصلى فيه فقال ابو عبد الله (ع) صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرتة اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا باس ان تصلى فيه حتى تستيقن انه نجسه فترى انه (ع) حكم بعدم

وقوله (ع) ولا تغسله من اجل ذلك معناه ان صرف الاعارة والاستعارة وبقاء مدة الذمى لا يوجب الغسل لعدم اليقين على النجاسة بل الموجب هو اليقين بالتنجس مع ان بقاء الثوب عند الذمى ولبسه اياه يوجب الظن القوي بالتنجيس وهذا القول من الامام لا يمنع من اعتقادك لعدم نجاستهم من هذا الحكم لان الحكم بالتنجيس يتوقف على العلم القطعي بمباشرتهم بما ينجس الثوب فلا منافات بين نجاستهم وعدم سرايتها الى المستعار .

وبهذا الراوى رواية اخرى مخالفة المفاد مع هذه الرواية روى الشيخ رحمه الله باسناده عن على بن مهزيار عن فضالة عن عبد الله (ع) بن سنان قال سئل ابي ابا عبد الله عن الرجل يعير ثوبه لمن يعلم انه ياكل الجرى ويشرب الخمر فيرده ايصلى فيه قبل ان يغسله قال لا يصلى فيه حتى يغسله وروى الكليني رضوان الله عليه عن على بن حمد عن سهل بن زياد عن خيران الخادم قال سئلت ابا عبد الله (ع) وذكر مثل ما ذكر ابن سنان وحمل الشيخ (قده) هذه على الاستحباب ونعم ما فعل لان رواية ابن سنان الاولى صحيحة لا تعارضها ما ليس كذلك ولا يصح طرحهما فلا بد من الحمل على الاستحباب وليس لنا حمل ما يدل على عدم التنجيس على النقية لما روى معاوية بن عمار في الصحيح عن ابي عبد الله (ع) قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن الثياب السابرية يعملها المجوس وهم اخباث وهم يشربون الخمر وان لهم على تلك الحال البسهها ولا اغسلها واصلى فيها قال نعم قال معاوية فقطعت له قميصاً وخطه وقتلت له ازرازا ورداءاً من السابري ثم بعثت بما اليه في يوم جمعة حين ارتفع النهار فكانه عرف ما اريد فخرج بها الى الجمعة.

فهذه الرواية تدل على هدم كون جواب الامام المتقية لعدم خروجه (ع) بها الا لبيان الحكم الواقعي ضرورة عدم وجوب الخروج بها الى الجمعة.

ومما يدل على المختار صحيحة عبد الله بن على الحلبي قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الصلوة في الثوب المجوسى قال يرش بالماء فهي صريحة في عدم

واما رواية ابراهيم بن ابي محمود قال قلت للرضا (ع) الخياط والقصار يكون يهودياً او نصرانياً وانت تعلم انه يبول ولا يتوضأ ما تقول في عمله قال لا باس فلا بد من الحمل على العمل الذى لا يعلم مباشرة العامل بما ينجسه فان القصار لا يمكن عادة عدم تنجيسه للثوب.

وقال مولانا الصادق (ع) فى حسنة الحلبي اذا احتلم الرجل فاصاب و به منى فليغسل الذى اصابه فان ظن انه اصابه ولم يستيقن ولم ير مكانه فلينضحه بالماء ودلالة قوله (ص) على اناطته الحكم بالنجاسة على اليقين واضحه لا ريب فيه.

وفى الاحتجاج عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميرى انه كتب الى مولانا صاحب الزمان ارواحنا له الفداء عندنا حاكة مجوس ياكلون الميتة ولا يغتسلون من الجنابة وينسحون لنا ثيابا فهل تجوز الصلوة فيها من قبل ان تغسل فكتب (ع) اليه فى الجواب لا باس بالصلوة فيها قال فى الوسائل بعد نقل المكاتبه عن الاحتجاج و رواه الشيخ فى كتاب الغيبة بالاسناد الاتى ونقل عن قرب الاسناد عن الحسين بن علوان عن جعفر بن محمد عن ابيه عليهما السلام ان علياً صلوات الله عليه كان لا يرى بالصلوة باسا فى الثوب الذى يشتري من النصرارى واليهود والمجوس قبل ان تغسل الثياب والروايات فى هذا الباب متواترة كما يشهد به التامل والفحص فلا بد من حمل ما ظاهره المنافات على الاستحباب ان كان أمراً بالغسل وعلى الكراهة ان كان نهياً عن الصلوة مما يدل على النجاسة.

فظهر من الروايات عدم الفرق بين الاوانى والثياب وغيرهما فالحاصل ان كون الأوانى او الثياب او الاشياء الاخر تحت يد المشركين والكفار لا تدل على نجاستها واحتمال ملاقاتهم بما ينجس الاشياء لا يعتنى به وكذا الظن بل لا بد فى الحكم بالتنجيس من اليقين بملاقاتهم بما يوجب النجاسة والمتامل فى الاخبار لا يرتاب فيما بيناه .

ولا مانع من تخصيص امر النجاسة بهذه الخصوصية اعنى اعتبار اليقين فى رفع

اليد عن الطهارة السابقة وعدم الاكتفاء بالظن ولو كان متاخماً بالعلم لان اليقين لا يطلق على الظن.

والاخبار الواردة فى الطهارة والحدث ايضاً كاشفة عن اعتبار اليقين في رفع اليد عن كل واحد منهما.

فالطهارة عن الخبث او الحدث لا بد فى رفع اليد عنها او عن مقابلتها من اعتبار اليقين فى ارتفاع السابق .

واما النهي عن استعمال بعض الأواني مع طهارته فلاشتماله على بعض الخواص

روى على بن اسباط عن مولانا ابى الحسن الرضا (ع) قال سمعته يقول وذكر مصر فقال(ع) قال النبي (ص) لا تاكلوا في فخارها ولا تغسلوا رؤسكم بطينها فانه يذهب بالغيرة ويورث الدياثة .

وفى رواية اخرى رواها على بن اسباط عن مولانا ابى الحسن (ع) قال لا تاكلوا في فخارها ولا تغسلوا رؤسكم بطينها فانها تورث الذل وتذهب بالغيرة.

وروى داود الرقى عن ابى عبد الله الا فى حديث قال قال ابو جعفر (ع) انى اكره ان اطبخ شيئاً في فخار مصر وما احب الى ان اغسل راسي من طينها مخافة ان يورثنى الذل وتذهب بغيرتى .

فالظاهر ان طين هذه البلدة مشتملة لهذه الخاصية السوء فالنهي عن الاكل في فخار المصنوع من هذا الطين للتجنب عن ايرائه هذه الصفة الخبيثة و اذبابه الصفة الحميدة وكذا غسل الراس به.

ويمكن ان يكون النهي كناية عن التجنب عن اهل هذه البلدة و التباعد عنهم لتخلفهم بالاخلاق الفاسدة واتصافهم بالصفات الرذيلة دفعاً لسراية اخلاقهم الى المعاشريهم .

لكن الاول اظهر ويمكن ان يكون السبب لهذه الخاصية الخبيثة هو خبائة ساكني هذه البلدة من الفراعنة والنماردة وتمكين اهلها لهم ما يدعون من الالوهية والربوبية فطول مدة مكثهم فى هذه البلدة اوجب سراية اخلاقهم الدنية وصفاتهم

الرديلة الى ترابها وطينها وفضائها بحيث يسرى الى من يمس طينها بغسل الراس منه او الاكل من الفخار المصنوع من ذلك الطين و هذا النهي تنبيه للغافلين عن شئامة تلك الصفات وفساد تلك الاخلاق فللعصيان والطغيان مراتب اقصيتها واعليها دعوى الالوهية والربوبية فلا يتصور ظلم اشد من هذا النحو من الظلم وفساد اشد من هذا الفساد والظاهر ان طغيان هذه الطغاة لا يستصغر من طغيان ابليس عليه اللعنة والعذاب و ان كان رئيسهم واستادهم فى العصيان والطغيان فتنفس هذه الطائفة افسد فضاء تلك البلدة و مساس ابدانهم الخبيثة اخبث طينها و ترابها بحيث يسرى ذلك الفساد الى المماس بالطين او المصنوع منه.

و اختصاص هذه الصفة من بين الصفات لاجل ان الطغيان بدعوى الالوهية يزاحم عظمة رب الارباب وكبريائه فيناسب سلب الغيرة عن الطاغي لتبدل عزته بالذلة واتصافه بالدياثة.

واما الجلود فهى تابعة للحيوان فان كان نجس العين فالجلد نجس لا يطهر و ان كان طاهراً حال الحياة وصار ميتة فكذلك لا يطهر سواء دبغ املا لان الدبغ لا يطهر النجس وخالف ابن الجنييد (قده) فى طاهر العين حال حيواته مع المشهور و حكم بطهارته بالدبغ واحتج بما رواه الحسن بن زرارة عن مولانا الصادق (ع) فى جلدشاة ميتة يدبغ ويصب فيه اللبن ويشرب ويتوضا قال نعم وقال يدبغ و ينتفع به ولا يصلى فيه .

ولان المقتضى للتنجيس انما هو اتصال الرطوبات فاذا زالت الرطوبة بالدبغ كان طاهراً.

وضعيف الرواية يمنعنا عن العمل به مع كونها موافقة للعامة الذين الرشد فى خلافهم .

وقوله ان المقتضى للتنجيس انما هو اتصال الرطوبات فى حيز المنع فان المقتضى للنجاسة هو الموت و نجاسة الرطوبات لاجل كونها من رطوبات الميتة والدبغ المزيلة للرطوبات لا يخرجها عن كونها ميتة فلا يطهر بزوال الرطوبات و

قد يستدل له (قده) بما رواه ابو جعفر بن بابويه في كتاب من لا يحضره الفقيه عن مولانا الصادق (ع) انه سئل عن جلود الميتة يجعل فيه اللبن والسمن والماء ما ترى فيه قال لا باس بان يجعل فيها ماشئت من ماء اولين اوسمن ويتوضا منه ويشرب ولكن لا تصل فيها".

قال صاحب المدارك (قدس الله نفسه الزكية) بعد الاستدلال بهذه الرواية لابن الجنيد ونقلها من كتاب من لا يحضره الفقيه والظاهر انه رحمه الله تعالى قال بمضمونها لانه ذكر قبل ذلك من غير فصل يعتد به انه لا يورد في ذلك الكتاب الا ما يفتى به و يحكم بصحته.

والمتمامل في هذه الرواية لا يخفى عليه عدم دلالتها على مطلوب ابن الجنيد (ره) لان جعل الماء والسمن واللبن في الجلد لا يستلزم مماسة المايعات له لان ظاهر الجمل ان الشيء يكون في ظرف و يجعل في الجلد، و لولم يكن للمايح ظرفا سوى الجلد لا يعبر عنه بالجعل بل الانسب (ح) الصب كما رايت في رواية ابن زرارة ويمكن ان يكون الأصل في الرواية هو ما رواه ابو جعفر بن بابويه و بدل ابن زرارة الجعل بالصب لتوهمه توحد معنييهما ومع هذا الاحتمال تزداد تلك الرواية ضعفا.

والحاصل ان لفظ الجعل ظاهر في كون المايح في ظرف وراء الجلد ويظهر هذا المعنى بادنى تامل فلادلالة للرواية على مطلوب من يقول بالطهارة فانظر الى مارواه عبدالرحمن بن الحجاج عن مولانا الصادق (ع) لا يبقى لك ريب في عدم تأثير الدباغ في رفع نجاسة مادبغ قال قلت اشترى الفراء من سوق المسلمين فيقول صاحبها هي زكية هل يصلح ان ابيعها على انها زكية قال (ع) لا قلت وما انسد ذلك قال (ع) استحلال اهل العراق الميتة وزعموا ان دباغ جلد الميتة زكوته ثم لم يرضوا ان يكذبوا في ذلك الا على رسول الله (ص) دلت على عدم كون دباغ جلد الميتة واله وستة زكوته فالمنشأ بهذا الافتراء هو اهل العراق حيث زعموا ان دباغ جلد الميتة زكوته

وقد اشبعنا الكلام في مبحث نجاسة الميتة واثبتنا نجاستها وبيننا انحصار طهارة الميتة من ذوى النفس في ميتة الادمى فلا معنى لاطالة الكلام هنا واما غير ذوى النفس

فلا يدل على نجاسة جلوده دليل بل عرفت ان حكم الجلد حكم الحيوان .

فملخص المرام ان الحيوان على قسمين ذى النفس وغيره والثاني طاهر في حالتي الحياة والموت وجلده تابع له والاول على ثلاثة اقسام نجس العين في حالتي الموت والحياة والادمى وهو طاهر في حال الحياة اذا لم يكن من اقسام نجس العين كالكافر وفي حال الموت المشهور انه نجس وقد بينا سابقا انه لا فرق بين الحي وبين الميت وثالث الاقسام على قسمين ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل وكلاهما طاهران في حال الحياة والميتة منهما نجس كما عرفت سابقاً فان الموت حثف الانف مقتضى للنجاسة و يمنع من هذا المقتضى التذكية فبعد التذكية يطهر كلاهما بمعنى ان التذكية تمنع عن تنجسهما بالموت فان الموت المقتضى للتنجيس هو الموت حثف الانف والتذكية يمنع من تأثير الموت وليس صرف عدم التذكية موجباً للنجاسة والحرمة لان العدم لا عليه فيه كما انه لا يعلل فحيث ان التذكية مانعة لتأثير الموت اثره يستصحب عدمها عند الشك في تحققها فيؤثر المقتضى اثره وحيث ان الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع لا يستلزم الحالة السابقة كما مر مرارا.

فلامجال للاشكال بان عدم التذكية لازم اعم لموت حثف الانف والحياة ولا يمكن اثبات احد الملزومين وهو الموت حثف الانف باستصحاب اللازم الاعم وان استصحاب عدم التذكية في الجلد المطروح لاثبات الحرمة والنجاسته على ما هو المشهور فاسد فنشأ الاشكال من اعتبار الحالة السابقة في الاستصحاب و(ح) فلا محيص عن الاشكال ولكن الاستصحاب الذى يتمسك به لاثبات الوظيفة هو الاستصحاب بمعنى القاعدة الشريفة اعنى الاخذ بمقتضى المقتضى وعدم الاعتناء بالمانع فالموت مقتضى للنجاسة والحرمة والتذكية مانعة عن تأثير هذا المقتضى وعند الشك في تحقق المانع فلا يعتنى بالاحتمال وياخذ باقتضاء المقتضى واما الاستصحاب بمعنى الاخذ بالحالة السابقة فلا حجية فيه فى اثبات الوظيفة لانه اسراء حكم من موضوع الى موضوع عند المحققين.

قال صاحب المدارك عند شرح قول المحقق رضوان الله عليهما ولا يجوز استعمال

شيء من الجلود (الخ) واعلم ان مقتضى العبارة توقف استعمال الجلد على ثبوت التذكية باحد الطرق المفيدة له ومقتضى ذلك المنع من استعمال ما لم يثبت تذكيته سواء علم موته حتف انفه ام جهل حاله و به قطع الشهيدان (قدهما) والمحقق الشيخ على (قده) واحتجوا باصالة عدم التذكية ويشكل بان مرجع الاصل هنا الى استصحاب حكم الحالة السابقة وقد تقدم هنا الكلام فيه مراراً وبينا ان استمرار الحكم يتوقف على الدليل كما يتوقف عليه ابتدائه لان ما ثبت جازان يدوم و جاز ان لا يدوم فلا بدلدوامه من دليل وسبب سوى دليل الثبوت (انتهى) وقد عرفت ان الاستصحاب هنا ليس اخذاً للحالة السابقة كى يقال ان ما ثبت جازان يدوم و جاز ان لا يدوم وقد عرفت ايضاً ان عدم التذكية لا اثر له لان عدم لاعلية فيه بل المؤثر هو الموت والتذكية مانعة لتاثيره فمالم يعلم منعها لتاثيره للشك في تحققها لا يعتد باحتمال المانع وهذا ليس من الاخذ بالحالة السابقة كى يتمسك فى دفعه بجواز عدم الدوام فعدم التذكية لا اثر له كما عرفت وانما المؤثر والموت المحقق والمانع من التاثير هو التذكية الغير المعلومة فلا يعتد باحتمال تحققها ولا يحكم بوجود اثرها .

ثم قال (قده) ثم لو سلمنا انه يعمل به فهو انما يفيد الظن والنجاسة لا يحكم بها الا مع اليقين او الظن الذى يثبت اعتباره شرعاً كشهادة العدلين ان سلم عمومهم والحاصل ان الجلد المطروح لما جاز كونه منتزعاً من الميتة والمذكى لم يكن اليقين بنجاسته حاصلًا لانتهاء العلم بكونه منتزعاً من الميتة فيمكن القول بطهارته كما في الدم المشتبه بالطاهر والنجس ويشهد له قول الصادق (ع) في صحيحة الحلبي صل فيه حتى يعلم انه ميت بعينه وفي رواية اخرى ما علمت انه ميتة فلا تصل فيه.

وفيه ان الاستصحاب ليس من الادلة حتى يعتبر في حجيته افادة العلم ولا من الامارات حتى يجب ثبوت اعتبار الظن الحاصل منه بل هو من الاصول والاصل ليس حجيته لاجل افادته الظن وقد قرر في باب الاستصحاب ان المقصود من الظن هو الظهور الاصلى .

فلا استصحاب كما عرفت هو الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتداد باحتمال المانع



والموت مقتضى ولولا احتمال التذكية يوجب العلم بالنجاسة والحرمة ومعنى عدم الاعتداد بالمانع ترتيب اثار المقتضى عليه وجعل الاحتمال كالعدم قوله ( قدہ ) ويشهد له قول الصادق (ع) اشارة الى صحیحة الحلبي حيث سأل ابا عبد الله (ع) عن الخفاف التي تباع في السوق فقال اشتر وصل فيها حتى تعلم انه ميتة بعينه وجوابه (ع) بالاشترء والصلوة فيه لاجل سوق المسلمين وليس حكم الجلد المطروح حكم المشتري من سوق المسلمين روى احمد بن محمد بن ابي نصر عن مولانا الرضا (ع) قال سئلته عن الخفاف ياتي السوق فيشترى الخف لا يدري اذكى هو ام لا ماتقول في الصلوة فيه وهو لا يدري ايصلى فيه قال نعم انا اشترى الخف من السوق ويصنع واصلى فيه وليس عليكم المسئلة فالاشترء من يد المسلم يجعل المشتري في حكم الطاهر وهذا غير الجلد المطروح فالاستشهاد به عليه استشهاد بالاجنى على الاجنى و اظهر في الدلالة ما رواه اسماعيل بن عيسى قال سئلت ابا الحسن (ع) عن جلود الضراء يشترىها الرجل في سوق من اسواق الجبل ايسئل عن ذكوته اذا كان البايع مسلماً غير عارف قال عليكم انتم ان تسالوا عنه اذ اتم المشركين يبيعون ذلك و اذ اتم يتصلون فيه فلا تسئلوا عنه ورواية حسن بن الجهم قال قلت لابي الحسن (ع) اعترض السوق فاشترى خفا لا ادري اذكى هو ام لا قال صل فيه قلت فالنعل قال مثل ذلك قلت اني اضيق من هذا قال اترغب عما كان ابو الحسن (ع) يفعل.

فبعد ما كان البايع من المسلمين ليس للمشتري السئوال والتفحص واني هذا من الجلد المطروح الذي سبب نجاسته معلوم اعنى الموت وما يمنع من تاثير السبب مجهول محتمل يندفع احتماله بالاصل.

وقوله (قدہ) وفي رواية اخرى ما علمت (الخ) اشارة الى ما رواه علي بن ابي حمزة ان رجلا سئل ابا عبد الله (ع) وانا عنده عن الرجل يتقلد السيف ويصلى فيه قال نعم فقال الرجل ان فيه الكنمحت قال وما الكنمحت قلت جلود دواب منه ما يكون ذكياً ومنه ما يكون ميتة فقال ما علمت انه ميتة فلا تصل فيه وانت خبير ان هذا الحكم لا ينافي نجاسة الجلد المطروح وحرمة لان ما في يد المسلم محكوم بالطهارة حتى

يعلم انه نجس والحاصل انه لاشباهة بين الجلد المطروح والمشتري من سوق المسلمين ومن ايديهم لان سوق المسلمين وايديهم بل اراضى الاسلام اذا كان الغالب فيها المسلم لا يسئل عما يشتري فيها فان الشارع حكم بطهارة ما في ايدي المسلمين ما لم يعلم بنجاسته والاختبار في هذا المعنى متظافرة فلا معنى للحكم بتوحيد حكم الجلد المطروح مع حكم ما في ايدي المسلمين فانظر في اسحق بن عمار عن العبد الصالح (ع) انه (ع) قال لابس بالصلوة في الفراء اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمين فلا باس .

فترى ان غلبة المسلمين كافية في طهارة ما يصنع فيها فمعنى هذا الحكم ان المسلم اذا عمل عملا ذا وجهين بحسب الاحتمال يحمل على الوجه الصحيح ما لم يعلم الوجه الباطل فسوق المسلم ويده بمنزلة الدليل الرافع للشك فلا يبقى مورد للاستصحاب والجلد المطروح لا رافع لشك عدم التذكية والمانع من تأثير الموت اثره هو التذكية فبعد الشك في تحققها يجب الحكم بتأثير المقتضى اثره .

واما ما لا يؤكل لحمه من الحيوان الطاهر يقبل التذكية و يطهر جلده به وبعد الطهارة لا مانع من استعماله وقال علم الهدى و شيخ الطائفة رضوان الله عليهما بعدم جواز استعماله قبل الدبغ ولا دليل يدل على اعتبار الدبغ بعد طهارته لعدم تأثير الدبغ فيه سوى تصيره انظف فبعد تأثير التذكية في طهارة الحيوان جلده لا معنى لتوقف جواز استعمال جلده الطاهر على الدبغ ما لم يدل دليل عليه .

وفي المختلف احتج الشيخ رحمه الله بالاجماع على جواز الاستعمال بعد الدباغ ولا دليل قبله.

وفيه ان استعمال الطاهر لا يحتاج الى دليل يدل على جوازه سواء كان قبل الدباغ او بعده بل المتوقف على الدليل هو عدم الجواز وليس لنا دليل على عدم الجواز قبل الدباغ ولا معنى للتفكيك بين حكم القبل وبين حكم البعد بل ادليل فارق ويدل على جواز الاستعمال رواية سماعة قال سئلته عن لحوم السباع و جلودها فقال اما لحوم السباع من الطير والدواب فانا نكرهه واما الجلود فاركبوها عليها ولا تلبسوا منها شيئاً

تصلون فيه فترى تجويز الركوب مطلقاً من الامام (ع) من دون ان يفرق بين ما دبع وغيره ولا ما بين قبل الدباغ وبعده.

ومنع من اللبس حال الصلوة على الاطلاق ايضاً فاعتبار الدباغ في استعماله لا معنى له والاجماع ليس من الادلة لعدم دخول المعصوم في المجتمعين يقيناً مع ان القائلين باعتبار الدبغ في جواز الاستعمال اقل ممن لم يعتبر بل الظاهر انحصار القائل بالاعتبار فيهما رضوان الله عليهما.

على بن ابي حمزة قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن لباس الفراء والصلوة فيها فقال لاتصل فيها الا فيما كان منها ذكياً قال قلت اولى الذكى ما ذكى بالحديد فقال بلى اذا كان مما يوكل لحمه قلت و ما لا يوكل لحمه من غير الغنم قال لا باس بالسنباج فانه دابة لاتاكل اللحم وليس هو مما نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ نهى عن كل ذي ناب ومخلب فترى انه (ع) لسوغ الصلوة في المذكى من السنباج مندون اعتبار الدباغ وقوله (ع) وليس هو مما نهى عنه رسول الله (ص) اشارة الى ان عدم الجواز يتوقف على الدليل لا الجواز.

واما لدباغ فينبغي ان يكون بالاجسام الطاهرة كقشور الرمان والعقص والقرط فلودبغ بالاجسام النجسة تنجس المدبوغ ومقتضى القاعدة طهارته بالغسل بالماء فحكمه حكم ساير المتنجسات ونقل العلامة (قده) عن ابن الجنيد (قده) انه لا يطهر.

واحتج بان الدبغ منهى عنه فلا يقتضى ترتب حكم شرعى عليه اذا لمنهى عنه ساقط في نظر الشرع وبما رواه السياري عن ابي يزيد القمي عن ابي الحسن الرضا (ع) انه ساله عن جلود الدارث فقال لاتصل فيها فانها تدبغ بخراء الكلاب.

واجاب عن الاول بمنع عدم ترتب حكم شرعى على المنهى عنه فان كثير أمن المنهى عنه يترتب عليه احكام شرعية.

وعن الثاني يمنع صحة السند اولا و ثانيا ان النهي عن الصلوة لا يدل على المطلوب فاما نقول بموجبه اذ هو منهى عن الصلوة فيه قبل غسله وفي جوابه (قده) كفاية

الا- ان تطهيره بالغسل بالماء بعد التنجس لا يخلوا من صعوبة لان الرطوبات النجسة تدخل في اعماق الجلد و ايصال المطهر الى ما وصل اليه الرطوبة النجسة بمكان من التعسر بل يمكن القول بالتعذر ولذا ترى الامام (ع) ينهى عن الصلوة و لم يامر بالغسل ثم الصلوة فيها فلولا تعذر التطهير لامر بالتطهير بالغسل ثم الصلوة فيها وكيف كان فصحة الصلوة فيها منوط بالتطهير الشرعى فمن امكن له طهر وصلّى فيه ومن لم يتمكن فليس له الصلوة فيه .

والاظهر امكانه مع التعسر الشديد بقى الكلام فى المطهرات.

والاصل فى التطهير هو الماء ولا خلاف فى كونه مطهراً واما غير الماء ففيه خلاف

و يظهر من صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع عدم كون غير الماء مطهراً و اختصاص الماء بصفة التطهير حيث قال سئلته عن الارض والسطح يصيبه البول وما اشبهه فهل تطهره الشمس من غير ماء قال كيف تطهر من غير ماء فترى صراحة هذه الصحيحة فى عدم مطهريّة غير الماء فكل ما يترى اى خلاف مضمون الصحيحة لابد ان يحمل على معنى آخر فان تعجب الامام عن تطهير غير الماء تدل على انحصار صفة التطهير بالماء واستحالة التطهير الشرعى بغيره فما روى عمار الساباطي عن مولانا الصادق (ع) قال سئل عن الشمس هل تطهر الارض قال اذا كان الموضع قذراً من البول او غير ذلك فاصابته الشمس ثم يبس الموضع فالصلوة على الموضع جائزة .

لابد ان ينول على ان المقصود صحة الصلوة على الموضع اذا جففته الشمس فمعناه ان اليابس زكى فلو كان المقصود هو تطهير الشمس كان جواب الامام نعم فالرواية على خلاف المطلوب ادل فصحة الصلوة فى الموضع من لوازم طهارته و مع ذلك اجاب عن التطهير بما سمعت مع كفاية قوله نعم .

و بيان اوضح ان السائل سئل عن التطهير و الامام اجاب بصحة الصلوة بعد الجفاف وصحة الصلوة لازم اعم من التطهير وجفاف الموضع فينبغى القطع بعدم حصول التطهير من الشمس مع ان جواب نعم اخصر بمراتب من هذا الجواب لا يقال لو كان المراد بيان عدم التطهير لكان جوابه لا و هو اخصر من هذا الجواب ايضاً

لانا نقول اراد الامام (ع) بيان صحة الصلوة مع البيوسة وجواب سئوال السائل ضمنا

قال العلامة (قده) في المختلف وجه الاستدلال ان نقول السئوال وقع عن الطهارة فلو لم يكن في الجواب ما يفهم السائل منه الطهارة او عدمها لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو محال لاكن الجواب الذى وقع لا يناسب النجاسة فدل على الطهارة .

وفيه اولاً- ان تاخير الجواب عن وقت الحاجة محالته غير معلوم في جميع الموارد لجواز اقتضاء مصلحة من المصالح التأخير او منع مانع عن الاظهار في ذلك الوقت .

واما ثانياً فانا بينا جواب الامام بالنفى على التقرير المذكور فلم لا يجوز ان يعرف السائل من كيفية جواب الامام عدم تطهير الشمس النجاسة.

ثم قال (قده) وايضاً مرواه ابو بكر عن الباقر قال يا ابا بكر ما اشرفت عليه الشمس فقد طهر ولان المقتضى للتنجيس هو الاجزاء التي عدت باسخان الشمس فيزول الحكم (انتهى) اما الرواية فمأولة بما سبق من كون المقصود ان كل يابس زكى لان اشراق الشمس موجب لجفافه .

والعجب منه (قده) انه يؤل رواية محمد بن اسماعيل بن بزيع مع صراحتها في المطلوب ولا يؤل رواية عمار ورواية ابى بكر مع ان هاتين الروايتين اولى بالحمل والتاويل واما قوله (قده) ولان المقتضى للتنجيس (الخ) فاستدلال بزوال الاجزاء بالشمس مع ان المانع يمنع من كون الزوال باسخان الشمس مطهراً فهذا الاستدلال اشبه شياً بالمصادرة لان النزاع في تأثير الشمس الطهارة ولو كان المراد طهارة الموضوع بزوال اجزاء النجاسة فهو عبارة أخرى عن عدم التنجس و كون الحكم منوطاً بوجود عين النجاسة فاذا زالت العين زال الحكم ومعنى هذا الكلام زوال حكم النجاسة بزوال العين باى وجه اتفق ومعناه عدم تاثر الموضوع عن النجس فالحكم باق ببقاء اجزاء النجاسة ويزول بزوالها وهذا معنى دقيق موافق للتحقيق و به يحصل من الروايات التوفيق ويجرى هذا المعنى في كثير مما قيل فيه بمطهرته غير الماء

ثم قال (قده) احتجوا بان الاستصحاب يقتضى الحكم بالنجاسة وتسويغ الصلوة لا يدل على الطهارة لجواز ان يكون معفواً عنه كما في الدم اليسير و بما رواه محمد بن اسماعيل بن بزيع في الصحيح قال سنلته عن الارض والسطح يصيبه البول وما اشبهه فهل تظهر بالشمس من غير ماء قال كيف تطهر من غير ماء والجواب ان حكم الاستصحاب ثابت مع بقاء الاجزاء النجسة اما مع عدمها فلا والتقدير عدمها بالشمس والرواية متأولة لجواز حصول اليبوسة من غير الشمس.

وهذا الجواب لا يتصور له معنى الا ما بينا من عدم التاثر من النجاسة وانحصار الحكم بوجود الاجزاء النجسة وعدم ثبوت النجاسة الحكمية فلو كان قائلاً بتاثر الموضوع عن ملاقات النجاسة وثبوت النجاسة الحكمية لما فصل بين بقاء الاجزاء النجسة وبين عدمها لان النجاسة المكتسبة من ملاقات النجاسة تبقى بعد زوال الاجزاء ما لم يثبت التطهير الشرعى فحيث لم يثبت مطهريه الشمس تستصحب النجاسة المكتسبة فتفصيله (قده) بين بقاء الاجزاء وعدمها لا يمكن صحته الا بعد نفى النجاسة الحكمية وانحصار الحكم بوجود الاجزاء .

والحاصل ان مقتضى القول بالنجاسة الحكمية جريان الاستصحاب بعد زوال الاجزاء لان ما يزول بزوالها هو النجاسة المستندة اليها و اما النجاسة الحكمية المكتسبة تستصحب مع الشك في كون الشمس مزيلا للنجاسة فان معنى الاستصحاب هو الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء بالمانع فالنجاسة مما يبقى ابدا ولا يزول الابدان فبالمنع من جريان الاستصحاب مع زوال الاجزاء منع من اكتساب الموضوع النجاسة.

واما قوله (قده) والرواية متأولة لجواز حصول اليبوسة من غير الشمس تاويل للرواية من غير دليل.

واما حصر تطهير الشمس بالبول ونفى الحكم عن الخمر في غير محله قال الشيخ (قده) فى المبسوط الارض اذا وقع عليها الخمر لا تطهر بتجفيف الشمس لها

لان حملته على البول قياس لا يجوز استعماله وفيه ان روايتى عمار و ابن بزيع تدلان على تطهير الخمر ايضاً لان في رواية عمار اذا كان الموضع قدراً من البول او غير ذلك وفي رواية ابن بزيع يصيبه البول و ما اشبهه فلو تم دلالتهما على تطهير الشمس تعم البول وما اشبهه لكن الدلالة غير معلومة .

والحاصل ان الروايات الواردة فى الباب ليس فيها ما يدل على مطهريه الشمس وليس فيها ما يعارض رواية محمد بن اسماعيل الصحيحه الصريحه في عدم مطهريه غير الماء بل يظهر من تعجب الامام ان القول بمطهريه غير الماء مما يقتضى التعجب فهو من نوادر الاقوال .

و يظهر من كلام القطب الراوندى انها باقية على التنجيس و انما يسوغ الوقوف عليها والسجود على ما حكى عنه العلامة و قال و كان شيخنا ابو القاسم بن سعيد (ره) يختار ذلك قال قطب الدين الارض والبارية والحصير هذه الثلاثة فحسب اذا اصابها البول فجففتها الشمس فحكمتها حكم الطاهر في جواز السجود عليها ما لم تصر رطبة اولم يكن الجبين رطبا وهذا الكلام صريح في بقاء النجاسة وعدم تاثر الشمس وعدم كلية هذا الحكم فى تمام الموارد وحصره فى الثلاثة المذكورة فكانه (قده) لم يعتد برواية ابى بكر عن مولانا الباقر (ع) لضعفها كما ان صاحب المدارك رد الاستدلال بها لضعفها حيث قال واما رواية ابى بكر فضعيفة السند جداً لان من جملة رجالها عثمان بن عبد الملك ولم يذكره احد من علماء الرجال فيما اعلم ومع ذلك فهى متروكة الظاهر وتخصيصها لغير المنقول لا دليل عليه فيسقط اعتبارها راساً كما انه (قده) طعن فى رواية عمار بن موسى الساباطى باشتماله على جماعة من الفطحية ثم قال ومع ذلك فغير دالة على الطهارة اذ اقصى ما تدل على جواز الصلوة فى ذلك المحل مع اليبوسة ونحن نقول به لانه لا يستلزم الطهارة و اما رواية زرارة الصحيحه التي رواها ابن بابويه رحمه الله عنه حيث قال سئلت ابا جعفر (ع) يكون على السطح او فى المكان الذى يصلى فيه فقال اذا جففته الشمس فصل فيه فهو طاهر فلو لم يكن ما يعارضها من الصحاح يمكن التمسك بها على طهارة السطح والمكان

الذى يصلى فيه الا ان رواية محمد بن اسماعيل بن بزيع المذكورة تمنع عن الاستدلال بها لانها اصرح فى المطلوب التعجب الامام (ع) عن تطهير غير الماء وهذه الرواية ليست بتلك الصراحة ويمكن ان يكون المقصود من الطهارة هو عدم سراية النجاسة بعد الجفاف وتقديم الامر بالصلوة ثم القول بالطهارة موهم لذلك.

واما استدلال الشيخ فى الخلاف بالاجماع على ما حكى عنه فلا اعتماد عليه مع ذهاب كثير من المحققين على خلافه فلا يكشف عن رضاء المعصوم و وقوله .

بل لقائل ان يقول ان ذكر الشمس فى الروايات لغلبة جفاف الاشياء الرطبة بالشمس وكونها اقوى سبب بين اسباب الجفاف فصحة الصلوة على ماجفه الشمس لنفس الجفاف لا تاثيرها فيه لان صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) حاكمة على صحة الصلوة على الجاف من دون استناده الى الشمس قال سئلته عن البوارى يصيبها البول هل تصلح الصلوة عليها اذا جففت من غير ان تغسل قال نعم .

فالمتمامل فى روايات الباب يستكشف ان المقصود منها ليس تطهير الشمس بل جواز الصلوة على الشيء النجس بعد الجفاف حيث انه يمنع من سراية النجاسة والرواية التي سئلت منها عن التطهير بغير الشمس كرواية ابن بزيع حيث كان المقصود اتصاف غير الماء بهذه الصفة وقع التصريح من الامام (ع) بعدمه مع تعجبه (ع) من اتصاف غير الماء بها.

واما رواية عمار الفارقة بين جفاف الشمس وبين جفاف غيره الحاكمة بصحة الصلوة مع الأول وعدمها مع الثاني فلا تعارض صحيحة على بن جعفر لان سندها مشتمل على الفطحية مع ما عرفت من حال عمار من اعوجاج فهمه واجتهاده وجعل ما فهمه جزءاً من الخبر.

ثم ان مقتضى ما بينا من عدم جواز التطهير لغير الماء بقاء نجاسة ماجف بالشمس او الريح لان جواز الصلوة عليه لا يستلزم الطهارة فبعد ماتبين عدم طهارة ما جففته الشمس و جواز الصلوة على الموضوع الجاف امكن الاستدلال بما دل على الجواز على عدم وجوب طهارة موضع السجود فماروى ابن بابويه فى الصحيح عن على بن جعفر



عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال سئلته عن البيت والدار لا يصيبهما الشمس ويصيبهما البول ويغتسل فيهما من الجنابة يصلى فيهما اذا جفا قال نعم يمكن الاستدلال بها على عدم وجوب طهارة المسجد فان هذه الرواية حاكمة على جواز الصلوة على البيت الذي يصيبه البول ولا يصيبه الشمس فان عدم طهارة هذا البيت لا اشكال فيه حتى عند القائلين بإمكان التطهير بالشمس الا ان يحمل على الصلوة في هذا البيت سوى السجدة لان قول الراوى يصلى فيهما ظاهر فيما قلناه للفرق بين الصلوة في المحل والسجدة على الشيء لكن وجوب طهارة ما يصح السجود عليه مدركه الاجماع المنقول فالحكم به متوقف على حجية الاجماع المنقول .

ولك ان تحمل رواية عبدالله بن بكير على موضع السجود قال سئلته ابا عبدالله (ع) عن الشاذ كونه تصيبها الاحتلام يصلى عليها قال لا ورواية زرارة على غير موضع السجود قال سئلته يعنى الباقر (ع) عن الشاذ كونه يكون عليها الجنابة يصلى عليها في المحل فقال لا باس واحتج ابو الصلاح برواية ابن بكير على اشتراط طهارة المساجد السبعة وعلى هذا تتعارضان الروايتان ولذا طرح العلامة (ره) رواية ابن بكير بالمنع عن صحة السند لكونه فطحيا وعلى الحمل المذكور لا تعارض بينهما والجمع مهما امكن اولى واحتجاج ابي الصلاح ليس في محله لنفى الباس في رواية زرارة وليس اصابة الاحتلام بتمام الشاذ كونه.

ومما قيل بتطهيره النار حيث احوالت شيئاً من النجس من حالة الى اخرى اى غيرت صورته النوعية فمعنى التطهير تبديل حقيقة النجس إلى الطاهر بحسب الشرح.

و او تم هذا المعنى فهو تبديل موضع النجاسة وليس تطهيرا لان المطهر ما يزيل نجاسة شيء مع بقاء حقيقة فاطلاق المطهر على النار من باب المسامحة فما يبذل الخمر خلا ليس مطهرا له لان كلا منهما حقيقة له حكم خاص في الشرع فمادام يصدق على المايح عنوان الخمرية حكمه النجاسة فإذا انقلبت ماهيته الى ماهية الخل ينقلب الحكم الى الطهارة لان الحكم تابع لموضوعه وليس هذا الانقلاب ازالة النجاسة والتطهير فالنار ان فرض كونها مما يبذل الماهية بماهية اخرى فهى مثل

الدواء الذى يبذل الخمر خلا فليست من المطهرات فان تبديل الموضوع امروراء تبديل الحكم .

ومعنى كون الشيء النجس العين انه لا يطهر ولا يزيل شيء نجاسته فلا يتحقق ازالة النجاسة فى نجس العين بل مورد ازالة النجاسة فى المتنفس فالماء مزيل للبول من الثوب ويطهره .

واما الكلب فلا يطهره شيء ومع انقلابه الى الملح مثلاً ينقلب حكمه بالطهارة لان الملح طاهر فى اصل الشرع لا ان الانقلاب طهر الكلب فاطلاق المطهر على الانقلاب من باب المسامحة وكذا الامر فى الخمر والخل.

قال فى الشرايع وتطهر النار ما حالته.

وقال فى المدارك فى شرح هذه العبارة اى اخرجته عن الصورة الاولى من الاعيان النجسة بالذات او بالعرض بان صيرته ناراً اودخاناً (انتهى) فان كان صيرورة الشيء ناراً اودخاناً انقلاب ماهيته فليس من باب التطهير لما عرفت من ان لكل من المنقلب والمنقلب اليه حكم خاص فى الشرع فصيرورة شيء شيئاً آخر مخالف له فى النجاسة والطهارة ليس من المطهرات كما ان انقلاب الطاهر الى النجس ليس منجساً له فلو فرض صيرورة الخل خمراً ليس هذا الانقلاب منجساً للخل لان الخمر نجس فى اصل الشرع والخل طاهر كذلك واطلاق التنجيس على هذا الانقلاب مسامحة كما طلاق التطهير على انقلاب النجس الى الطاهر.

وان لم يكن صيرورة الشيء الى الرماد والدخان انقلاب ماهيته كما هو الاظهر فهو باق على نجاسته ولا يطهر بصيرورته احدهما لان اثر النار تفريق الاجزاء وتفريق الاجزاء ليس من تغيير الماهية فرماد الشيء باق على حقيقة ذلك الشيء و حكمه كذلك وكذلك الدخان.

واختلاف الاصحاب فى المقام فى الطهارة والنجاسة منشأ اختلافهم فى تغيير الماهية بالاحتراق و عدمه فمن حكم بطهارتهما راي تغيير ماهية الشيء بصيرورته رماداً اودخاناً ومن قال ببقاء النجاسة راي بقاء حقيقة الشيء المحترق ومن حكم

بالنجاسة تارة وبالطهارة اخرى في كتابيه اختلاف رايه في انقلاب الماهية ومن تمسك بالاصل وحكم بالطهارة حكم بان الرماد موجود جديد مخالف للمحطب الذي صار اليه بالاحتراق فلولم يحكم بتجدد ماهية اخرى وقال ببقاء ماهية المحترق لا يمكن له التمسك باصل الطهارة لان المورد(ح) مورد الاستصحاب ضرورة ان تفرق الاجزاء ليس من المطهرات .

قال صاحب المدارك رضوان الله عليه بعد نقل بعض الاقوال.

والمعتمد الطهارة لانها الاصل في الاشياء و لان الحكم بالنجاسة تعلق على الاسم فيزول بزواله.

فحكمه (قده) بزوال النجاسة بزوال الاسم لا بد ان يكون المراد منه تبدل الماهية لان صرف زوال الاسم ولو لتبدل وصف الشيء لا يوجب تبدل الحكم لبقاء موضوع النجاسة اى حقيقة الشيء ومعنى تعلق الحكم على الاسم تعلقه على الحقيقة التى موضوع لهذا الحكم وزواله بزوالها فان الاسم كاشف عن الحقيقة ضرورة عدم اناطة الحكم باللفظ.

ثم قال (قده) ولما نقله المصنف (ره) في المعبر من اجماع الناس على عدم توقي دواخن السراجين النجسة ولو لم يكن طاهراً بالاستحالة لتورع واعنه ولا معارض لذلك الا التمسك باستصحاب حكم الحالة السابقة و هو لا يصلح للمعارضة لما بينا مراراً من ان استمرار الحكم يتوقف على الدليل كما يتوقف ابتدائه انتهى اما عدم تورع الناس لا يدل على الطهارة لان الناس باجتهدهم حكموا بالاستحالة ومعها الحكم هو الطهارة لكن تحقق الاستحالة غير معلوم بل الاظهر عدمها فان تفرق الاجزاء لا يدل عليها .

و اما نفي الاستمرار لاجل عدم الدليل يصح اذا كان المراد من الاستصحاب هو التمسك على الحالة السابقة لكن المتمسك به في المقام يريد به الاخذ بالمقتضى و عدم الاعتناء بالمانع فان النجاسة مقتضى البقاء ابد الاباد مالم يتيقن المزيل وليس في المقام سوى تفرق الاجزاء وهو لا يصلح للازالة فيبقى النجاسة بحالها.

ثم قال (قده) ويمكن ان يستدل على الطهارة ايضاً بما رواه الشيخ (قده) في الصحيح عن الحسن بن محبوب انه سال ابا الحسن عن الجص يوقد عليه بالمذرة وعظام الموتى ثم يخصص به المسجد ايسجد عليه فكتب اليه بخطه ان الماء والنارقد طهره وجه الدلالة ان الجص يختلط بالدخان والرماد الحاصل من تلك الاعيان النجسة ولولا كونه طاهراً لما ساغ تخصيص المسجد به والسجود والماء غير مؤثر في التطهير اجماعاً كما نقله في المعبر فتعين استناده الى النار وعلى هذا فيكون استناد التطهير الى النار حقيقة والى الماء مجازاً او يراد فيهما المعنى المجازى وتكون الطهارة الشرعية مستفادة مما علم من الجواب في جواز تخصيص المسجديه ولا محذور فيه (انتهى) والاستدلال بهذه الرواية من هذا المحقق يوجب المجبلان متن الرواية مشتمل على حكم مخالف للاجماع كما نقله عن المعبر وفي الرواية اسند التطهير الى الماء والنار بثنية الفعل فكيف يفرق بين الاستناد بالحقيقة والمجاز ومادة الطهارة التي في قوله طهره استعملت واحدة واسندت اليهما واستعمال اللفظ الواحد واسناده إلى الشئين بلحاظين الحقيقة والمجاز لا يتصور له معنى صحيح لان الاسناد واحد والمسند اليه اثنان مع ان اسناد التطهير الى الماء يكون على خلاف الواقع ويستحيل صدوره عن المعصوم عليه السلام وصرف صحة السند لا يلزمنا العمل بها مع اشتغالها على المحال فكيف رضى العارف بحق الامام (ع) اسناد هذا الكلام اليه مع ان القائل معترف بانعقاد الاجماع على خلافه فهذه الرواية لاشتماله على ما عرفت بالطرح اولى لاستحالة صدورها عن المعصوم (ع) الاتقية ومعها لا يمكن الاستدلال بها وقد عرفت ان اسناد التطهير على الاستحالة من باب المسامحة لان زوال موضوع النجاسة وتبدله بموضوع الطهارة ليس من التطهير المصطلح فعلى القولين الاستحالة وعدمها لا ينبغي اسناد التطهير الى النار وعدها من المطهرات .

وظهر من هذا البيان ان القول بطهارة اللبن المضروب من الطين النجس بعد صيرورته آجراً على خلاف ما ينبغي لان الاجر ما خرج عن حقيقة التراب والطين فان طبخ الطين لا يخرج عن حقيقته وكون المطبوخ مختصاً باسم آخر لا يكفي في

تغير حكمه لعدم انقلاب حقيقته كما ان الحنطة بصيرورتها دقيقا لا يخرج من حقيقته وحكمه وكذلك الدقيق النجس لا يظهر بصيرورته خبزاً مع عدم صحة اطلاق الدقيق على الخبز.

ويظهر من بعض الاخبار كون التراب مما يظهر بعض الاشياء النجسة فروى عن النبي (ص) اذا وطى احدكم الاذى بخفيه فطهورهما التراب وفي رواية اخرى اذا وطى احدكم بنعليه الاذى فان التراب له طهور واشتمال هاتين الروايتين بالخف والنعل يكشف عن اختصاص هذا الحكم بهما والظاهر من لفظ الطهور فيهما ازالة الأذى عن الخف والنعل فالمعنى ان النعل والخف ليس فيهما نجاسة حكمية تبقى بعد زوال عين النجاسة وليس هذا معنى مطهريه التراب بالمعنى الذي في الماء فيستفاد منهما عدم تنجس النعل والخف بملاقات النجاسة بحيث يبقى حكمها بعد زوال عينها فلا تعارض لهما مع رواية ابن بزيع الدالة على عدم مطهريه غير الماء حيث سئل الامام عن الارض والسطح يصيبه البول وما اشبهه فهل تطهره الشمس من غير ماء قال (ع) كيف تطهر من غير ماء قال بعض افاضل عصره ان تعجب الامام راجع الى تطهير الشمس من غير ماء فان السائل سئل عن تطهير الشمس من غير ماء فالنقى والاثبات انما يرجحان الى القيد فالمعنى انه هل يطهره جافا من غير رطوبة ولا صب ماء ام يحتاج تطهرها الى التجفيف ونشر الرطوبة فلا بد من صب الماء لولم يكن رطوبة ويشر الى ذلك تنكير لفظ الماء (انتهى النقل) وظاهر الرواية ان السؤال من امكان التطهير بغير ماء حيث قال الراوى الأرض والسطح يصيبه البول وما اشبهه واطلق من دون تقييد بالجفاف ونقى (ع) التطهير بغير ماء على الاطلاق بقوله كيف (الخ) فتقييد السؤال بالجفاف مع عدم اشعاره به خارج عن قواعد المحاوره والحاصل ان طهورية التراب ازالته عين النجاسة عن النعل والخف و (ح) لافرق بين المشى والمسح على الارض لان الزوال حاصل في كليهما .

و يؤيد عدم الفرق موثقة حفص بن ابى عيسى قال قلت لابي عبدالله (ع) اني وطئت على عذرة بخفى ومسحته حتى لمار فيه شيئاً ما تقول في الصلوة فيه قال لا باس

لان الظاهر نقي الباس من حيث زوال النجاسة بالمسح لا من حيث عدم تمامية الصلوة في الخف وكذا لافرق بين الخف والنعل وبين الرجل لما ورد في بعض الروايات ان الرجل كالخف والنعل في هذا الحكم كالمروى في مستطرفات السرائر عن كتاب البنظي عن المفضل بن عمر عن محمد بن علي الحلبي عن مولانا الصادق (ع) قال قلت له ان طريقي الى المسجد في زقاق يبال فيه فرما مررت وليس على حذاء فيلصق برجلي من نداوته فقال اليس تمشى بعد ذلك في ارض يابسة فقلت نعم فقال لا باس ان الارض يظهر بعضها بعضا.

وصحيح الحلبي عن مولانا الصادق (ع) قال نزلنا في مكان بيننا وبين المسجد زقاق قدر فدخلت عليه اي الصادق (ع) فقال اين نزلتم فقلت نزلنا في دار فلان فقال ان بينكم وبين المسجد زقاقاً قدرأ أو قلنا له ان بيننا وبين المسجد زقاقاً قدرأ فقال لا باس أن الأرض يظهر بعضها بعضاً فيشمل الرجل والخف ومارواه معلى بن خنيس في الحسن عن مولانا الصادق (ع) حيث سئله عن الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء امر عليه حافياً فقال اليس ورائه شيء جاف قلت بلى قال لا باس لان الارض يظهر بعضها بعضا وهذا الخبر صريح في الرجل

ويظهر من هذه الروايات عدم الفرق بين النداوة وغيرها فان المقصود زوال النجس بالمشى او المسح من دون اعتبار مقدار مخصوص من المقادير فاعتبار الاسكافي وطى خمس عشرة في التطهير نظراً الى رواية الاحول ليس في محله لان التقدير في تلك الرواية لكون الاغلب في زوال العين هذا المقدار من الوطى فقد يزول تارة باقل منه فلا يجب بعد الزوال ولا يزول تارة به فيجب الازيد .

ولذا قال الامام (ع) لا باس اذا كان خمس عشرة ذراعاً او نحو ذلك روى الاحول عن الصادق (ع) في الرجال يطأ على الموضوع الذي ليس بنظيف ثم يطأ مكاناً نظيفاً قال لا باس اذا كان خمس عشرة ذراعاً او نحو ذلك.

وحيث عرفت ان المقصود من التطهير هو ازالة العين يمكن القول بكفاية المسح ولو بغير الارض كما ذهب اليها ابن الجنيد الحصول الغرض بالمسح ولو بغير

الارض واطلاق رواية زرارة يؤيد هذا القول قال قلت لابي جعفر (ع) رجل وطى على عذرة فساخت رجله فيها انتقض ذلك وضوئه وهل يجب عليه غسلها فقال لا يغسلها الا ان يقذرها ولكنه يمسحها حتى يذهب اثرها ويصلى فانه (ع) لم يعتبر المسح على الارض واعتبر ذهاب الاثر وهذه الرواية ايضاً مشعرة بما بينا من كون المراد من التطهير هو ذهاب عين النجاسة .

ولا- يعتبر في النجاسة الجفاف لاطلاق الروايات بالنسبة اليها واما الممسوح فيعتبر جفافه لما عرفت من رواية معلى بن خنيس حيث قال اليس وراء شيء جاف وفي رواية محمد الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام اليس تمشى بعد ذلك في ارض يابسة حيث اعتبر (ع) بيوسة الممسوح .

واما طهارة الممسوح فلادليل على اعتبارها شيء لما عرفت من كون المراد من التطهير هو الازالة ورفع النجس من المحل ولا ينافى ما قدمناه من اشتراط طهارة المطهر في التطهير وان النجس لا- يطهر لان ذلك في التطهير الواقعي ورفع النجاسة الحكمية وليس المقصود من التطهير هنا هو رفع النجاسة الحكمية لان ذلك من شان الماء وغير الماء لا يطهر شيئاً كما بينا.

ولا- فرق بين النعل والخف وغيرهما مما يجعل وقاءاً للرجل ولو من الخشب كالتبقيات وخشب الأقطع يلحق بالقدم لانه منزل منزله واما اسفل العصا و كعب الرمح لا يلحقان بالرجل وليس لنا ما يدل على تعميم الحكم بالنسبة اليهما ولا يدل على التعميم اصالة عدم التكليف بغسل النجاسة عن امثالهما لان عموم تنجيس ما يلاقى النجس كان لنجاستهما وامثالهما وبعد تحقق النجاسة يتوقف تطهيره بما هو مطهر في الشرع واخبار الباب لا يشمل غير ما ذكر فيها.

وظهر مما مر عدم اشتراط كون النجس ذا جرم لاطلاق الروايات فما حكى عن بعض العامة اشتراط كونها مما له جرم في حيز البطلان .

وقول الامام عليه السلام في بعض الروايات ان الارض يطهر بعضها بعضاً معناه ان بعض الارض يطهر بعض الاشياء وليس معناه يطهر بعض الارض لان بعض الروايات

يأبى عن ذلك فترى رواية معلى بن خنيس يسئل عن الماء السائل عن الخنزير الخارج من الماء اذا مر حافيا عليه يقول الامام (ع) واليس ورائه شيء جاف فبعد ما قال الراوى بلى قال لابس لان الارض يطهر بعضها بعضاً فبعض الثاني المنكر هو الماء المماس برجل السائل وكذلك رواية محمد بن على الحلبي اذ الندوة المسئلة عنها ليست سوى الماء ولا- يصح تفسير البعض الثاني بالارض لآباء بعض الاخبار وارنكاب المجاز فيها لا مجوزله لعدم ما يوجبه فالمطهر بالفتح اعم من المطهر بالكسر وفي تنكير البعض الثاني اشعار بكونه اعم من الارض.

ويظهر من رواية زرارة جريان الحكم الى حواشى الرجل القريبة من الباطن من كونها معدودة من الظواهر لان ظاهر السوخ وصول العذرة الى الظاهر ايضاً ولكن قوله ولكنه يمسخها حتى يذهب اثرها يفيد كون الظاهر مما يمكن مسحه بالارض لان الظاهر باجمعه لا يمكن مسحه على الارض.

ويظهر مما أسلفنا من انحصار المطهر في الماء ان عد الغيبة من المطهرات لا معنى له ومع الاغماض عن دلالة الدليل على انحصار المطهر في الماء لا يصح اسناد الطهارة اليها ايضاً لأنها امر عدمى لا يؤثر اثر الوجودى ضرورة انها ليست الا عدم الحضور والعدم لا تأثير له كما انه لا يعلل فمعنى مطهريه الغيبة في الحيوان المتنجس بعض اجزائه اذا غاب عن النظر ان الحيوان لا يتنجس بالنجاسة الحكمية فبعد زوال عين النجاسة عنه يحكم بالطهارة بمعنى عدم انفعال من ملاقات النجاسة فحكمها باق مادام بقائها و بعد زوالها لا يبقى حكمها.

واما بالنسبة الى بدن الانسان وثيابه فمعنى مطهريه الغيبة كون ظاهر حال المسلم المكلف تطهير بدنه و ثيابه في زمن الغيبة سيما مع ورود تكليف مشروط بالطهارة عليه وليس هذا معنى مطهريه الغيبة واما غير المكلف اذا زالت عنه النجاسة فيقال ان الزوال من فعل وليه فظاهر حال ولى غير المكلف ازالة النجاسة عن بدنه و ثيابه ..

واما اذا لا يمكن نسبة الازالة الى الولي ولم يكن غير المكلف ممن ينتظر منه



التطهير فيشكل الحكم بطهارة موضع ملاقات النجاسة والظاهر بقاء حكم النجاسة لعدم ما يعتمد عليه في زوال النجاسة الحكمية والملاقي مما يتنجس بالملاقات ولا يطهر بزوال العين فلا بد من التطهير بالماء.

قال صاحب الجواهر رضوان الله عليه بعد كلام له كما انه قد تقدم البحث في كثير من الاشياء التي ذكر هنا فيه في عداد المطهرات حتى انها الى عشرين من حجر الاستنجاء وخرقه وزوال العين في الحيوان والغيبية في بدن الانسان بل وثيابه وخروج دم المذبح والمنحر والاستعمال في نحو آلات العصير والبئر وبدن النازح والعاصر وثيابهما وسبق استعمال الماء للمغتسل قبل الصلب والشهادة لبدن الشهيد وغير ذلك ولا يخفى عليك عدم كون الاخيرين من المطهرات بلهما نافيان لاصل تحقق النجاسة (انتهى).

فحجر الاستنجاء وخرقه مما يزول به عين النجاسة وليس المحل مما يتنجس بالعين حتى تبقى حكمه بعد زوال العين وعدم كفاية الحجر والخرقة مع تجاوز العين عن المحل شاهد قوي لكون العجان ممالا يتنجس بخروج عين النجاسة بل الاثر مرتب على عين النجاسة وبعد زوالها يرتفع الاثر فاذا جازت من المحل لا يطهر بغير الماء لتنجس الملاقي بالنجس فيجب الماء لانه المطهر للنجاسة.

واما زوال العين في الحيوان والغيبية في بدن الانسان فقد عرفت الحال فيهما واما خروج الدم من المذبح والمنحر فلا معنى لكونه من المطهرات فان غير دم المذبح والمنحر باق على طهارته الاصلية فلا يتصور معنى لكون الخارج مظهر غيره واما آلات العصير والبئر فقد عرفت سابقا عدم نجاسة العصير والبئر فليس في المقامين ما ينجس الالات وكذلك بدن العاصر والنازح وثيابهما فهي باقية على الطهارة لا انها تنجست وظهرت بالتبعية لعدم دليل على نجاستها واما الشهيد والمصلوب فما تنجسا كي يطهرا بالشهادة وسبق استعمال الماء.

وقد عرفت في مبحث نجاسة الميتة عدم نجاسة الميت الانساني وكون التغسيل تطهيراً وتنظيفاً للميت عن ادناس امراضه وما اصابه من صنوف علله لانه يلقي الملكة

ويباشر اهل الآخرة وقد اشبعنا في ذلك المبحث فالبحث عن طهارة بدن المغسل للميت (ح) لا معنى له وكذلك عن ثيابه لعدم سبب التنجيس.

واما طهارة الحيوان الجلال بتعليف الطاهر مدة معلومة فلاجل ارتفاع العنوان لا تطهير التعليف.

واما بواطن الحيوانات فلم يدل دليل على نجاستها فهي باقية على اصل الطهارة لعدم الدليل على التنجيس ولا حوج الى دلالة الدليل على طهارتها لانها الأصل في الاشياء وما ورد من الاخبار في هذا المقام من هذا الباب.

فمن الاخبار مارواه صفوان عن اسحق بن عمار عن عبد الحميد بن ابي الديلم قال لمولانا الصادق (ع) رجل شرب الخمر فاصاب ثوبى من بصاقه فقال ليس شيء

وقال مولانا الرضاء (ع) في خبر ابراهيم بن ابي محمود يستنجى ويغسل ماظهر منه على الشرح ولا يدخل فيه الاعلة .

وقال مولانا الصادق (ع) فى خبر عمار انما عليه ان يغسل ماظهر منها يعنى المقعدة وليس عليه ان يغسل باطناً .

وسئل عمار عنه (ع) فى رجل يسيل عن انفه الدم هل عليه ان يغسل باطنه يعنى جوف الانف فقال انما عليه ان يغسل ماظهر.

وفيها دلالة واضحة على عدم تنجس البواطن قال صاحب الجواهر رضى الله عنه وارضاه وقد اجاد الاستاد في شرحه على المفاتيح حيث قال انه لم يتحقق اجماع على تنجيس البواطن لو لم يقل بالاجماع على العدم مضافاً الى الاصول والعمومات قلت هو والحيوان مشتركان في مسبب ذلك ضرورة انه انكان عين النجاسة موجوداً فالمتنجس (ح) الملاقي هولاً- ما كان عليه من البواطن وبدن الحيوان والاكان طاهراً فلم يظهر اثر للحكم (ح) بتنجيسهما بالعلاقات فابقائهما على الطهارة وعدم تاثير عين النجاسة فيهما اولى من الحكم بنجاستهما وطهارتهما بالزوال (انتهى).

والماتمل فى هذه المقالة يسهل له الأمر فى تصور ما بينا من عدم تنجس ملاقي النجاسة وانحصار النجس فى العين وطهارة ما وصل النجس اليه وعدم كون ازالة العين

من المحل تطهيراً له والتوفيق بين مادل على انحصار المطهر في الماء و مادل على ازالة التراب والشمس وغيرهما من الاستحالة والانقلاب فملخص ما في الباب هوان ملاقات النجس سبب لنجاسة الملاقى ومطهر هذا المتنجس هو الماء لاغير كما دلت عليه رواية ابن بزيع وكل ما في الاخبار من تاثير الشمس فهو من باب كل طاهر زكى وما يترأى من مطهريه الأرض فمعناه عدم نجاسة الحكمية وزوال العين بالمشى والمسح بالارض واما زوال موضوع النجاسة بالاستحالة والانقلاب وتبدله بموضوع الطهارة فليس من المطهرات لما عرفت من ان موضوع التطهير هو المتنجس بملاقات النجاسة ونجس العين مما لا يمكن تطهيره وذهاب عنوان موجب للنجاسة عن شيء وطرو عنوان عار عن النجاسة لا يسمى تطهيرا الا بالمسامحة في التعبير فطهارة الكافر بعد ما اسلم ليس لاجل كون الاسلام مطهراً وكذا صيرورة الكلب ملحا و الخمر خلافتطهير المتنجس عبارة عن ازالة النجاسة الحكمية بازالة العين بالماء ان كانت وان لم يكن موجودة فبالغسل بالماء لان غير الماء لا يطهر به.

ومع هذا التقرير لا يتصور معارضة بين الاخبار .

وقول النبي (ص) جعلت لى الارض مسجداً و طهوراً معناه ان الارض رافع المحدث بالتيمم عليها ومن اراد تعميم معنى الطهور برفع الحدث والخبث عليه الاثبات ولا دلالة لشيء من الاخبار على التعميم لما عرفت من البيانات السابقة انحصار المطهر فى الماء ثم ان بعض الاصحاب فرق بين النجس والمتنجس وحكم بطهارة النجس بالاستحالة وعدمها في المتنجس التفاتاً الى ان تنجس الطاهر بملاقات النجاسة منوط بجسمية الملاقى فلا اثر للسورة النوعية فيتنجس الجسم لصرف العلاقات في اى صورة كان فلا اثر للصورة النوعية في التنجس فذهاب هذه الصورة بالاستحالة لا يؤثر في الطهارة لبقاء ما هو تنجس بالملاقات اعنى الجسمية بخلاف عين النجس فان المصورة النوعية دخلا في نجاسته فبعد ذهابها بالاستحالة ارتفع موضوع النجاسة و بعضهم رضوان الله عليهم عمم الطهارة بالاستحالة في النجس والمتنجس نظرا الى ان الاستحالة موجبة لزوال شيء وحدث شيء آخر وصرف بقاء المادة لا يؤثر في بقاء النجاسة

لان الشيء هو المادة المهيئة بالهيئة النوعية ولا تحصل المادة من غير صورة من الصور وهيئة من الهيآت فلا يتنجس المادة مع قطع النظر عن الصورة لعدم تحصلها بدونها فشيئية الشيء بهما والاحكام يترتب على الشيء المركب والقول الثاني ارجح في النظر.

ولا يجب المباشرة في التطهير ولا النية لان المطلوب ازالة النجاسة عن الثوب لانها مانعة من صحة الصلوة ولا اثر للطهارة عن الخبث لما عرفت كرارا انها امر عدمي ليس لها اثر فهي ليست بشرط لصحة العبادات بل النجاسة مانعة عنها ولو ازال الاجنبي النجاسة مع كونه ملتفتاً الى معناها وكيفية الازالة مع اطمينان صاحب الثوب او البدن يصلى مع هذا الثوب وموضع النجاسة من البدن وتكشف رواية عبد الاعلى عن أبي عبد الله قال سئلته عن الحجامة افيها وضوء قال لا ولا يغسل مكانها لان الحجامة مؤتمن اذا كان ينظفه ولم يكن صبيا صغيراً فترى اعتماد الامام بالحجامة وتنظيفه واما الصغير الصبي فلا يعتمد على فعله لعدم خبريته.

ويجوز التطهير بالماء الذي يصب من الفم اذا لم تغلب مائه عليه الصيرورته مضافاً بالغلبة فقد عرفت فيما سبق ان المضاف احد معناه هو الممتزج بجسم آخر مع غلبة الممتزج على الماء.

والمعنى الاخر هو المعتصر من الاجسام كماء الرمان وماه العنب والبطيخ وبينا في اوائل المبحث ان اطلاق الماء على المتخذ من الاجسام من باب المنزلة لانه ليس من افراد المياه ولذا لا يصح اطلاق الماء عليه بدون الاضافة فكيف كان لا يصح التطهير بالماء الممتزج بالجسم مع غلبة ذلك الجسم عليه لان الحكم مع الغالب فيتنجس بملاقات النجاسة وكذلك المتخذ من الاجسام لان الماء المعتصر من الرمان ليس من افراد المياه بل جزء مايع من الرمان وكذا العنب والبطيخ وساير الفواكه والاثمار فالمطهر هو الماء وعدم مطهريه المعتصر لعدم كونه ماء لا لكونه ماء مضافاً وقد اشبعنا الكلام في هذا المعنى فيما سبق.

روى على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال سئلته عن الرجل

هل يصلح له ان يصب الماء من فيه يغسل به الشيء يكون في ثوبه قال لابس وفي طريق آخر قال سنلته عن الرجل يصب من فيه الماء يغسل به الشيء يكون في ثوبه وهو صائم قال لابس وهذه الرواية سئل على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) لبيان حكم الصوم بعد احراز حكم الغسل لصب الماء من الفم والسابقة لبيان حكم غسل المتنجس من الماء المصبوب من الفم و مانعية النجاسة لصحة الصلوة اذا كان ثوب المصلى ولباسه متنجسا مشروطة بكون ذلك الثوب المتنجس مما يتم به الصلوة فيه وحده لا على الاطلاق فتنجس الخف والنعل والتكة والجورب والقلنسوة والكمرة وامثالها مالا يتم به الصلوة بانفراده لا يمنع من صحة الصلوة فانظر الى رواية رواها زرارة عن احدهما (ع) قال كل ما كان لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا باس بان يكون عليه الشيء مثل القلنسوة والنكة والجورب والى مرسله حماد بن عثمان عن ابي عبد الله (ع) في الرجل يصلى في الخف الذى قد اصابه القدر فقال اذا كان مما لا يتم فيه الصلوة واوضح منهما رواية لزرارة قال قلت لابي عبد الله (ع) ان قلنسوتي وقعت في بول فاخذتها ووضعتها على راسي ثم صليت فقال لابس وكذا مرسله ابراهيم بن ابي البلاد عن ابي عبد الله (ع) قال لا باس بالصلوة في الشيء الذي لا تجوز الصلوة فيه وحده يصيبه القدر مثل القلنسوة والتكة والجورب ومرسله عبدالله بن سنان عن ابي عبد الله انه قال كل ما كان على الانسان او معه مما لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا باس ان يصلى فيه وان كان فيه قدر مثل القلنسوة والتكة والكمرة والنعل والخفين وما أشبه ذلك وفي قوله (ع) او معه اشارة الى عدم ابطال حمل النجس اذ لم يكن الصلوة فيه وحده جائزة فاذا كان مما يتم به الصلوة فيبطل حمله فهل يكفى كونه مما يتم به الصلوة بالقوة القريبة كالعمامة او يشترط فعليته الاقرب الكفاية لانها وان كانت قبل النشر كالقلنسوة واما بعد النشر ثوب نجاسته مانعة من صحة الصلوة .

ولورجع ما استحال من النجس الى ما استحال منه يعود اليه النجاسة لان الحكم تابع لموضوعه فبعد تحققه يترتب عليه الحكم واما المستحيل من المتنجس اذا رجع الى ما كان اولاً لا يعود حكم النجاسة العارضة لان التنجس يتوقف على

ثم انك قد عرفت فيما سبق ان التذكية تمنع عن اقتضاء الموت النجاسة فان الموت حتف الانف مقتضى لنجاسة الميت و اذا منعت التذكية يبقى الحيوان على الطهارة ولم ينجسه الموت ومقتضى الطهارة اباحة التصرف في جلد المذكى من دون توقف على الدبغ ولكن حكى عن بعض الاعلام وجوب الاجتناب عنه قبل الدبغ و توقف الاباحة عليه وحكم المحقق (قده) باستحباب الاجتناب قبل الدبغ حيث قال في الشرايع ويستحب اجتناب ما لا يوكل لحمه حتى يدبغ بعد ذكاته وفي المسالك بعد هذه المقالة خروجاً من خلاف القائل يتوقف استعماله على الدبغ .

قال في المعبر البحث الثالث ما لا يؤكل لحمه من السباع اذا ذبح جاز استعماله وان لم يدبغ لكن لا تصل في شيء منه ولودبغ الامانستنيه وقال الشيخ وعلم الهدى رضوان الله عليهما لا يستعمل حتى يدبغ لنا ان الذكاة تقع عليه فيستغنى بها عن الدبغ لانها لو لم يقع لكان ميتة والميتة لا يظهر بالدبغ ولكن يكره استعماله قبل الدبغ تفصيلاً من الخلاف فلماذا كان الاشبه كراهية استعماله قبل الدبغ لاتحريمه (انتهى) اما وجوب الاجتناب قبل الدبغ و حرمة الاستعمال مناقضان لكون التذكية مانعة من النجاسة كما ان تأثير الدبغ في الطهارة خلاف الواقع والفرض ولا معنى للتفصي عن الخلاف بالقول باستحباب الاجتناب قبل الدبغ وكراهية الاستعمال لان الاستحباب مخالف للوجوب والكراهية للحرمة ولا يصح التفصي عن خلافهما بهما فهو (قده) قد اصاب في الحكم بعدم وجوب الاجتناب قبل الدبغ وعدم تحريم الاستعمال الا انه اخطأ في الحكم بالاستحباب والكراهية خروجاً من خلاف القائل بتوقف استعماله على الدبغ لعدم دليل يدل على الاستحباب والخروج عن الخلاف ليس من الادلة مع ما عرفت من عدم تحقق الخروج عن الخلاف بالقول بالاستحباب والمحكى عن كشف المنام انه قال روى في بعض الكتب عن الرضا (ع) دباغة الجلد طهارته يمكن ان يكون المراد من الطهارة النظافة مع انها رواية مجهولة من حيث السند قال (قده) في الجواهر وهو مع قصوره عن اثبات المطلوب من وجوه محتمل لارادة زوال

الزهومات ونحوها بالدبغ من الطهارة فيه (انتهى) وهذا احتمال جيد و (ح) يجوز الحكم باستحباب الدبغ لتحصيل الطهارة بالمعنى المذكور .

واما ما يجوز تذكيتة فالظاهر ان موضوعه هو الحيوان الذي له نفس سائلة غير الانسان والكلب والخنزير اما الكلب والخنزير فلمكونه ما نجسا العين لا يطهران بالتذكية لان نجاستهما ليست مستندة بالموت و اما ما ليس له نفس سائلة فلعدم تأثير التذكية في طهارته لعدم نجاسة ميتته واما الانسان فقد عرفت ان ميتته ليس بنجس والكافر حكمه حكم الكلب والخنزير فهو نجس في حال الحيوة فالانسان لا تنجس بالموت والكافر لا يطهر بالتذكية فالتذكية شرعت لدفع النجاسة عن المذكي فان كان الحيوان مما يوكل لحمه فتأثير التذكية فيه لدفع النجاسة الموجبة للحرمة وان كان مما لا يؤكل لحمه فتأثيرها دفع النجاسة المستندة الى موت حتف الانف و ابقاء طهارة زمان حيوته .

ولذا قال الامام (ع) في جواب سؤال سماعة اذا سئله عن جلود السباع ينتفع بها اذار ميت وسميت فانفجع بجلده وفي موثقة اخرى سئلته عن تحريم السباع وجلودها فقال اما اللحوم فدعها واما الجلود فاركبو عليها ولا تصلوا فيها فالتذكية لا يحدث شيئاً ما كان قبلها بل اثرها ابقاء ما كان من الطهارة والحلية .

واما الحشار فلا يتطرق فيها التذكية لدفع النجاسة فليس لها دم يوجب نجاسة ميتتها و كذا لسماك والجراد فلما شرعها فيهما لدفع النجاسة بل التذكية فيهما لا بقاء الحلية فاخراج السمك من الماء واخذ الجراد يوجب بقاء حليته لان موتهما من غير تذكية موجب لحرمة اكلهما.

والحاصل ان الحيوانات مختلفة فيهما ما ليس فيه تذكية لعدم تأثيرها في طهارته ولا حليته كالكلب والخنزير لعدم الفرق بين الحي منهما والميت في النجاسة والحرمة ومنها ما تؤثر التذكية فيها ابقاء الطهارة والحلية كالحيوان الماكول اللحم فان الموت حتف الانف يوجب نجاسته وحرمة اكله فالتذكية تمنع عن هذا التأثير فيبقى طهارته وحليته.

ومنها ما يؤثر في طهارته دون حلية كالحيوان الذى لا يؤكل لحمه وهو طاهر حال حيوته فالتذكية تبقى طهارته واما حرمة اكل لحمه فباقية بعد التذكية.

ومنها ما يؤثر فيحليته دون طهارته كالحيوان الماكول اللحم الذي ليس له نفس سائله كالسمك فانه طاهر بعد الموت حرام اذالم يذك فالتذكية سبب لحليته والجراد كالسمك في هذا الحكم واما الغارة وابن عرس والضب فلادليل على وقوع التذكية عليها لانها لا تؤثر في حليتها وليس في طهارة جلودها انتفاع معتدبه والاصل كون الموت موجبا لنجاسة ماله نفس سائلة والتذكية امر مشروع لدفع اقتضاء الموت والثابت هذا الدفع في الحيوان الماكول لحمه ابقاء الطهارته وحليته وفي السباع المحرم لحمها النجسة مينها ابقاء لطهارتها وفي السمك والجراد ابقاءً لحليتها واما في ساير الحيوانات غير السباع كالفيل والدب والقرد فلم يثبت وقوع التذكية فيها لالاجل كونها من المسوخات لان المسوخ لا يبقى في الحيوه اكثر من ثلثة ايام وهذه الحيوانات اشباه للمسوخات بل لعدم دلالة في الشرع تثبت بها التذكية فيها فتبقى على اصل اقتضاء الموت النجاسة ولا فرق في التذكية وتأثيرها بين الذبح والنحر والاخذ وذكوة الجنين ذكوة امه مع تمامية الخلقة وموته بذكوة امه و تفصيل احكام الذكوة في بابها .

ثم انك قد عرفت فيما تقدم ان الطهارة من الخبث ليست من شرائط صحة العبادة لانها امر عدمى والمدمى لا يقع شرطا لشيء بل المؤثر هو الوجود والوجودى فكل ما يعتبر احيانا من اشتراط صحة العبادة او كمالها بالطهارة عن الخبث فمن باب التسامح في التعبير والمقصود كون النجاسة مانعة من صحة العبادة او كمالها فانها امر وجودى اثرها المنع من صحة بعض العبادات او كمالها وما يقع شرطا للعبادة انما هو الطهارة عن الحدث لكونها امرا وجوديا ولوزاحت ازالة النجاسة رفع الحدث يقدم التطهير عن الحدث لان الطهارة عن الحدث شرطا وللشرط تأثير في صحة العبادة و ايجاد الشرط مقدم على رفع المانع ولذا يجب عليه الاعادة اذا علم بعد الصلوة انه لم يتطهر وصلى محدثا ولا يجب عليه الاعادة اذا لم يعلم النجاسة قبل الصلوة وعلم بعدها نجاسة



توبه او بدنه ولو كان محدثا و بدنه نجسا ولم يبق للوقت مقدار يمكن ازالة النجاسة ورفع الحدث معاً يجب عليه رفع الحدث والصلوة مع نجاسة بدنه ولو عكس بطلت صلوته ولو زاحمت الطهارة المائية دون الترابية فيسع الوقت ازالة الطهارة والتيمم دون الغسل او الوضوء فمن حيث ان الطهارة الترابية بدل من المائية و مع امكان المبدل منه لا يكتفى بالبدل يجب التطهير بالمائية ومع عدم سعة الوقت للازالة يصلى بدونها وهل يجب القضاء بعد الازالة الاقرب عدم الوجوب لانه اتى بالوظيفة ومما يدل على عدم ما نعية النجاسة عند عدم العلم بها عدم بطلان الصلوة مع الجهل بها والعلم بها في الاثناء فان كان النجس هو الثوب ينزعه بعد العلم ويتم الصلوة وان كان البدن فمع امكان تطهيره من دون انحراف فعل ومع عدم ينصرف ويظهر ويبنى ومع القول بالاستيناف فالمبطل هو الانصراف لا النجاسة مع عدم العلم في بعض العبادة ولو تنجس ثوب المصلى او بدنه في اثناء الصلوة فحكمه حكم ما لو كان نجسا ولم يعلم عند افتتاح الصلوة وراى وعلم في الاثناء.

ويعد في بعض المتون ذهاب الثلثين من العصير العنبي اذا غلى واشتد من المطهرات وهو فرع كون العصير عند الغليان والاشتداد نجسا وقد بينا في ماسبق عدم تنجسه.

وكذا نقص البئر بنزح المقدر منه فاننا بينا عدم تنجس البئر.

والعجب من الشهيد (قده) انه لم يعد العصير العنبي اذا غلى واشتد من النجاسات وعد ذهاب الثلثين من المطهرات قال الشهيد الثاني (قده) في شرحه على اللمعة بعد ذكر النجاسات ولم يذكر المصنف هنا من النجاسات العصير العنبي اذا غلى واشتد ولم يذهب ثلثاه لعدم وقوفه على دليل يقتضى نجاسته كما اعترف في الذكرى والبيان ولكن سيأتي ان ذهاب ثلثيه مطهر وهو يدل على حكمه بتنجيسه فلا عذر في تركه و كونه في حكم المسكر كما ذكره في بعض كتبه لا يقتضى دخوله فيه حيث يطلق و ان دخل في حكمه حيث يذكر على ان اطلاق المطهر على الذهاب والنقص ليس على ما ينبغي لانهما من العدميات والعدمى لا يؤثر ومع فرض تنجس البئر والعصير

عند الغليان والاشتداد فالمطهر النرح في البثر لا النقص وفي العصير الغور لاذهاب الثلثين لا الذهاب.

وقد يعد من المطهرات الانتقال ويمثل الدم المنتقل الى البعوضة والبراغيث من بدن ذى النفس غفلة من ان دم البراغيث والبعوضة طاهر اذا كان جزء لهما لا الدم المنتقل من بدن ذى النفس لانه نجس مالم يهضم وبعد الهضم لا يعد من الدماء و كذا صيرورة الماء النجس بول الحيوان الماكول اللحم الذي عد من المطهرات اذا شرب الماء النجس وصار بولا- لذلك الحيوان غفلة عن ان الماء النجس لا يصير بولا الحيوان اذا شرب بل البول يحدث في الحيوان من رطوبات بدنه لا من الماء المشروب و اما التراب المستعمل في ولوغ الكلب فليس مما يطهر به بل استعماله لاجل تسهيل ازالة المتنجس الملصق بالاناء فالمطهر هو الماء والتراب مزيل لعين النجاسة وليس هذه الازالة تطهيراً و لو كان مراد من يقول بمطهريه غير الماء ما يعم هذه الازالة فلا مضايقة في تعميم المطهر لغير الماء فالشمس ايضا قديوثر في تطهير ما يجفف فيسهل نفوذ الماء فيه وليس هذا التسهيل تطهيراً والتطهير الذي يقول بانحصاره في الماء هو تطهير النجاسة الحكمية الباقية بعد زوال العين وبعد دقة النظر يظهر اختصاصه بالماء واما زوال عين النجاسة عن المحل فيمكن ان يتحقق من غير ما قيل بتطهيره ايضاً.

واما البواطن كباطن الفم والعين والانف فلا يتنجس حتى تطهر بذهاب عين النجاسة ومعنى تطهير ذهاب العين عدم تنجس الموضع فان النجاسة دائرة مدار وجود عين النجاسة مع ان الذهاب كما عرفت امر عدمى لا اثر له و اما الجسم المتنجس في الباطن فلا يطهر بذهاب العين ولا بد ان يطهر بالماء فالطعام المتنجس في الفم والكحل المتنجس في العين لا يطهر بزوال عين النجاسة عن الفم والعين .

تمت الطهارة. وقد بذلت جهدى فى تصحيح هذين المجلدين الامازاغ عنه البصر

فى شهر الصيام من سنة ١٣٨٥ هـ - وانا الاحقر - حسن المسعودى

## 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 ميالت:

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 أباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto: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

WWW

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