

بَغِيَمُ نَارِ الْهَلَاةِ

فِي سَمَرِ
وَسِيلَةِ النِّجَاةِ

لَايَةُ اللَّهِ السَّيِّدِ أَبُو الْحَسَنِ الْأَصْفَهَانِيِّ « ق س »

تَأْلِيْفُ سَاحَةِ آيَةِ اللَّهِ
السَّيِّدِ مُحَمَّدِ جَوَادِ الْعَبَّاسِيَّ النَّبَرِيَّيْ
أَدَامَ اللَّهُ نَلَّهُ الْعَالِي

القسم الأول
من المجلد الأول
من كتاب الطهارة

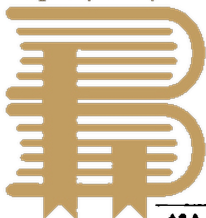
بُغْيَمُ الْهَيْلَةِ

في شرح
وسيلة النجاة

لآية الله السيد أبو الحسن الاصفاهي « ق س »

تأليف سماحة آية الله
السيد محمد جواد الطباطبائي التبريزي
أدام الله ظله العالی

شبكة كتب الشيعة



القسم الأول
من المجلد الأول
من كتاب الطهارة

مطبعة الآداب - النجف الأشرف - تلفون ٨٩٨

shiabooks.net

رابطہ پیدل < mktba.net

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أما بعد حمد الله الذي جعل الحمد ثمناً لنعمائه ، ومعاذاً من بلائه وسبيلاً الى جناته وسبباً لزيادة إحسانه ، والصلاة على رسوله نبي الرحمة وإمام الأئمة وسراج الأمة ، وعلى أهل بيته مصاييح الظلم وعصم الأمم ، الذين هم الوسيلة لفوز بالجنة والرضوان . فيقول المقر لله بالوحدانية ولنفسه بالمبودية محمد الجواد بن محمد تقي الطباطبائي التبريزي : لما ساقني التوفيق وحثني الشوق الملح الى البحث والمذاكرة في الفقه مع ثلة من صفوة الفضلاء المبرزين ممن كانوا يحضرون حلقة أبحاثنا في الفقه والاصول ، والخوض معهم في رد القروع الى الاصول واستنباطها منها ، اقترحوا علي بأن يكون مدار البحث مقصوراً بكتاب « وسيلة النجاة » التي هي أحسن ما دون في الرسائل العملية ، حيث انها مع كونها حائزة فضيلة التوسط بين إفراط الاطالة وهريط الإيجاز ، جامعة لأكثر كتب الفقه وأبوابها في العبادات والمعاملات فليت طلبتهم وأخذت أدون كل ما ألقى اليهم مع تنقيح مبانيها ومداركها ليكون تذكرة لنفسي وذخيرة ليوم طاقتي وبؤسي ، وأسأله تعالى أن ينفع به اخواني الفضلاء ويجمعه خالصاً لوجهه الكريم بالنبي وآله .

مقدمة

اعلم أنه يجب على كل مكلف غدير بالغ مرتبة الاجتهاد في عباداته ومعاملاته وتعام أفعاله ولو في المستحبات والمباحات أن يكون اما مقلداً أو محتاطاً بشرط أن يعرف موارد الاحتياط ولا يعرف ذلك إلا القليل ، فعمل العاصي الغير العارف بمواضع الاحتياط من غير تقليد باطل عاطل (١) .

(مسألة) يجوز العمل بالاحتياط ولو كان مستلزماً للتكرار على الاقوى (٢)

(١) اما الوجوب فلحكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المنجز بعد وصوله اليه ، واما كونه مخيراً بين الأمرين فلا يحد بطريق التخلص بالنسبة الى غير البالغ مرتبة الاجتهاد فيها حيث ان الأمن من العقاب يتفرغ الذمة من الاشتغال إنما يحصل بالتعرض لامتنال التكليف بأحد الطريقتين ، واما وجوب كون الأخذ بأحد الطريقتين في جميع أفعاله وكافة أفعاله وروكه لاحتمال وجود التكليف المنجز فيها ، واشتراط الأخذ بالاحتياط بكونه عارفاً بمواضعها لعدم حصول العلم لغير العارف بأدراك الواقع الموجب للأمن من العقاب .

(٢) هذه المسألة من جزئيات مسألة كفاية العلم الاجمالي في الامتنال وسقوط التكليف به وعدمها ، وقد حررناه في محله ، والممول على ما ذكرناه من التفصيل بين التوصليات والتعبديات بالبناء على كفاية ذلك في الأول وقسم من الثاني وهو مالا يستلزم الاحتياط فيه تكرار العمل وعدم كفايته فيما يحتلزم ذلك اما التوصليات فلأن المفروض سقوط الأمر فيها بمجرد وجود المأمور به خارجاً من غير أن يعتبر فيها شيء آخر ، فإذا فرض تحققه في الخارج ولو في ضمن أمور متعددة فيسقط الأمر للاحالة من غير فرق بين باب العقود والايقاعات وغيرها فإذا أوجد المكلف ما هو سبب للملكية عند الشارع فيرتب الأمر عليه للاحالة .

في جواز ترك طريق الاجتهاد والتقليد والأخذ بالاحتياط في المعاملات •
نعم قد يتوهم ان التردد في السبب ينافي قصد الانشاء وهو مدفوع ، بأن
الانشاء خفيف المؤنة .

واما العبادات التي لا يستلزم الاحتياط فيها تكرار العمل فانه لا مانع منه
إلا توهم لزوم قصد الوجه ومعرفته في صحة العبادة الغير المتحققين في فرض
الامتثال الاجاملي ، ولا يخفى ان اعتبارهما في صحة العبادة وان كان هو مختار
جملة من الفقهاء بل حكي عليه الاجماع إلا ان ذلك لا بد وأن يكون بدليل عقلي
أو نقلي وكلاهما مفقودان . أما العقل فلا يحكم في مقام الاطاعة بأزيد من لزوم
الانبيات عن بعث المولى خارجا ولا يرى دخل شيء آخر فيها جزما . واما النقل
فهو بعد عدم وجود عين ولا أثر منه في الأخبار والآثار مع كثرة ابتلاء
الناس بالعبادات وعدم وجود داع الى الاخفاء عادة بل مع وجود الداعي الى
الظهار دليل قطعي على عدمه ، فحينئذ لا يكون مانع آخر عن جواز الامتثال
الاجاملي . واما ذهاب جملة من الفقهاء اليه بل دعوى بعضهم الاتفاق عليه إنما
هو باعتبار انهم من المتكلمين لا بما هم فقهاء ومستندهم في ذلك هو العقل ، وقد
عرفت انه لا يحكم بأزيد من وجوب اطاعة المولى والانبيات عن بعثه ، ولا يبق
حينئذ لدعوى الاجماع في المسألة أثر أصلا ، بل عدم العثور على دليل شرعي
يدل على اعتبارهما في صحة العبادة مع كثرة الابتلاء بها كما عرفت يكون دليلا
قطعيا على ان دعواهم الاجماع مستندة الى جهة كلاميةهم وليست مستندة الى
جهة فقهائهم .

ثم انه لو نزلنا عن دعوى القطع على عدم الاعتبار فلا أقل من الشك
في اعتبارهما شرعا فيها ، وعلى المختار عندنا من جريان البراءة في غير الشك فيما
يمتد في الطاعة عقلا سواء كان الشك في اعتبار أصل قصد القرينة أو اعتبار
أمر آخر بعد الفراغ عن اعتباره يكون المورد مجرى البراءة . ثم ان الامتثال

٦ في جواز ترك طريق الاجتهاد والتقليد والاخذ بالاحتياط في المعاملات
الاجمالي في مورد دوران الأمر بين الأقل والأكثر يتصور على أنحاء ثلاثة:
الأول — أن يكون مطلوبة ما يشك في جزئيته مفروغا عنها وكان
الشك في الإلزام به لسكونه جزء للعبادة وعدمه .

الثاني — أن يكون الشك في أصل المطلوبة ومع ذلك يشك في كونه
جزء للعبادة الواجبة .

الثالث — أن يكون الجزء المعلوم جزئيته مردداً بين المتباينين كما اذا
شك في ان القراءة المعتبرة في الصلاة هل يعتبر فيها الجهر أو الاخفات

اما القسم الأول فقد عرفت انه لا مانع عن الاحتياط فيه ولو مع
التمكن من الامتثال التفصيلي إلا توهم اعتبار معرفة الوجه أو قصده في صحة
العبادة وحيث عرفت ان الصحيح هو عدم اعتبارهما فيها فلا يبقى اشكال في جوازه
واما القسم الثاني فكذلك لا اشكال في جواز الاحتياط فيه ولو مع التمكن
من الامتثال التفصيلي ، إذ الامتثال الاجمالي وان كان في طول الامتثال التفصيلي
كما ستعرف انشاء الله إلا ان ذلك في غير مورد دوران الأمر بين الأقل
والأكثر ، فان المحرك للمكاف في هذه الموارد إنما هو شخص الارادة المتعلقة
بالعبادة ، وللمكلف أن يأتي بما يشتمل على المشكوك جزئيته بداعي امتثال
شخص تلك الارادة ، سواء كان الامتثال في الواقع بمجموع الاجزاء المأتي بها
في الخارج أو بغير هذا المشكوك ، وعلى كل تقدير فالامتثال إنما هو بداعي
شخص الأمر المتعلق بالعبادة .

وأما القسم الثالث فيجوز الاحتياط فيه بتكرار الجزء في العبادة فيقصد
بهذا العمل المشتغل على الجزء الواقع امتثال شخص الارادة المتعلقة بالعبادة
ويكون الجزء الزايد ذكراً مطلقاً لا يضر بها .

وأما الاحتياط فيما يحتاج الى التكرار كما اذا علم المكلف بوجوب صلاة

في عدم جواز الاحتياط مع التمكن من الاجتهاد والتقليد في المعاملات ٧

الظهر أو الجمعة يوم الجمعة فلا اشكال في حسنه مع عدم التمكن من الامتنال التفصيلي . واما مع التمكن منه فالخلق عدم جوازه لا لما أفاده بعض الاساطين من كون التكرار في مقام الاطاعة لغواً ولما بأمر المولى ، حتى يورد عليه بأنه غالباً يكون بداع عقلائي ، بل لأن الاطاعة بالمعنى الأخص المعتبر في العبادات فقط وهو الانبعاث عن بعث المولى والتحرك عن تحريكه خارجاً لا يتحقق مع الامتنال الاجمالي ، بداهة ان المحرك لخصوص صلاة الظهر أو الجمعة يستحيل أن يكون هو شخص إرادة المولى وبعثه ، فان المفروض الشك في تعلقها بكل منها بل المحرك إنما هو احتمال تعلق الارادة بكل منها ومع التمكن من التحرك عن نفس الارادة وشخص الأمر الذي أتى به وصدر من الأمر ليكون هو محركاً لارادة العبد وباعثاً له نحو العقل يستقل العقل بعدم حسن التحرك عن احتمالها فان مرتبة الأمر متأخرة عن مرتبة العين إذ لا أثر بعد العين ، فكل ما أمكن التحرك عن الارادة في مقام الاطاعة فلا يرى العقل حسناً للتحرك عن احتمالها بل يعد ذلك أكلاً من القفاء ، ولونزلنا عن ذلك ولم ندعي القطع بعدم كفاية الامتنال الاجمالي في سقوط التكليف فلا محالة يشك في كون الامتنال الاجمالي في عرض الامتنال التفصيلي والقاعدة تقتضي عدم جواز الاكتفاء به ولا مجال للتمسك بحديث الرفع في رفع هذا الشك ، لأن التمسك بحديث الرفع إنما يصح اذا كان الشك في مرحلة الجعل والاشتغال لا في مرحلة السقوط والامتنال والمقام من قبيل الثاني فانه اذا علم ووب شيء في الجملة فرجع الشك في تمييزيته وتخييريته الى الشك في أن الشارع جعل له مسقطاً آخر غير الاثبات به أم لا ، فاذا رجع الشك الى مرحلة الاسقاط والامتنال فلا محالة يحكم العقل بالاشتغال دون البراهة ، وبذلك يفرق بين المقام وبين الشك في اعتبار نية الوجه ومعرفته في صحة العبادة ، فان الشك هناك رجوعه الى مرحلة أصل الجعل والتكليف

٨ في عدم جواز الاحتياط مع الممكن من الاجتهاد والتقليد في المعاملات

باعتبار أمر زائد على ماهو معتبر عند العقل شرعا يكون مورداً لحديث الرفع ، بخلاف المقام فان الشك فيه راجع الى مرحلة السقوط والامتنال ومقتضى القاعدة فيه الاشتغال دون البراءة ، ولا يفرق في ذلك بين كون الشبهة حكيمية كما في مثال الظهر والجمعة ، وبين كونها موضوعية ، كما اذا تردد الماء بين مايعين يعلم بكون أحدهما مضافاً والآخر مطلقاً فمع الممكن من تعيين الماء المطلق خارجاً والتوضي به لا يجوز الامتنال الاجمالي والوضوء منهما ، وذلك لأنه اذا لم يعلم وجود الماء متميزاً عن غيره لما أمكن الانبعاث عن شخص الارادة المتعلقة بالتوضي من الماء بل لاحالة يكون الانبعاث عن احتمالها ، وقد عرفت ان الانبعاث عن الاحتمال في طول الانبعاث عن شخص الارادة وانه مع الشك في ذلك لا مجال للتمسك بالبراءة ولا بد من القول بالاشتغال .

تزييف ما ذكره بعض السادة المعاصرين

ومما ذكرنا يظهر لك فساد ما أورده بعض السادة المعاصرين على التفصيل المذكور حيث قال رداً على استدلال المفصل ان فعل كل واحد من الأطراف ناش عن داعي الأمر بفعل الواجب والاحتمال دخيل في داعوية الأمر لانه الداعي اليه وإلا كان اللازم في صورة العلم التفصيلي البناء على كون الفعل بداعي العلم بالأمر لا بداعي نفس الأمر إذ الفرق بين المقامين غير ظاهر . وبالجملة العلم في صورة العلم التفصيلي والاحتمال في صورة عدمه دخيلان في داعوية الأمر الى الفعل لانها داعيان اليه ، ومن ذلك تعرف ان مرجع الشك في المقام الى الشك في اعتبار العلم بالأمر في تحقق الاطاعة وعدمه فيكون من قبيل الأقل والأكثر لا من قبيل الدوران بين التمين والتخير . نعم يتم ذلك بناء على ان الباعث

الاحتمال اثنان نحوى الامتثال إذ في أحدهما يكون الباعث الأمر في الآخر الاحتمال فالحق في اعتبار الامتثال التفصيلي يكون من التردد بين التعيين والتخير انتهى . وفيه انه قد اشبه عليه مراد المفصل ولم يتحققه كما ينبغي فان القائل به يقول إن الأمر لا يدعو إلا الى متعلقه وغرض الأمر من أمره في الوظائف العبادية وهي التي شرعت لأن يتعبد بها هو لزوم الانبعاث نحو متعلق الأمر بداعوية شخص الأمر والتحريك اليه بتحريكه وفي صورة الامتثال الاجمالي يستحيل الانبعاث الى الفعل عن شخص الأمر المتعلق به لعدم العلم بتعلق الأمر به في كل واحد من أطراف العلم الاجمالي . نعم اذا أراد إثبات كل واحد من الأطراف لابد وأن يكون الانبعاث اليه باحتمال تعلق الأمر به لا بنفس الأمر فان المروض عدم العلم بتعلق الأمر به فكيف له أن يأتيه بأمره ، وبالجملة للامتثال مراتب أربعة طويلة : الأول الامتثال التفصيلي العلمي ، الثاني الامتثال الاجمالي ، الثالث الامتثال الظني ، الرابع الامتثال الاحتمالي . فالعقل لا يعد الامتثال بالمرتبة المتأخرة مع الممكن من المرتبة المقدمة امتثالا وطاعة للأمر فافاده في رده أجني بالمرّة عن مطلب المفصل فان الانبعاث في صورة الامتثال الاجمالي ليس مستنداً الى شخص الأمر بل الى احتماله فان أراد بقوله فلان فعمل كل واحد من الأطراف ناش عن داعي الأمر بفعل الواجب ان لكل واحد من الأطراف أمر بخصوصه فهو باطل بالضرورة بداهة ان الأمر ليس إلا باتيان واجب واحد معين في الواقع ومردد في نظر المكلف فليس في المقام واجبان لكل منها أمر مخصوص وإن أراد أن الأمر بواحد معين في الواقع يدعو إلى إثبات الأطراف ففيه ان الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه فاذا كان هو واحداً فكيف يعمل أن يدعو إلى اثنين وإن أراد ان ذلك الواحد لما كان قابلاً للانطباق على كل واحد منها فيكون إثبات كل واحد منها باحتمال كونه مأموراً به فهذا يرجع الى ما ذكرنا

(مسألة) التقليد المصحح للعمل هو الالتزام بالعمل بفتوى مجتهد معين ويتحقق بأخذ المسائل منه للعمل بها وإن لم يعمل بعد بها ، نعم في مسألتها جواز البقاء على تقليد الميت وعدم جواز المدول من الحي إلى الحي يتوقف على العمل بها كما يأتي في المسألتين (١)

من ان الانبعاث إلى كل واحد منها لا يكون عن شخص الأمر بل عن احتمال ، وقد عرفت ان الانبعاث عن احتمال الأمر في طول الانبعاث عن شخص الأمر لا في عرضه فمع التمكن من الأول لا يكون الثاني طاعة وامثالاً للأمر .

(١) التقليد لغة عبارة عن تعليق الولاية في العنق ، وعرف في اصطلاح أهل العلم بتعاريف : منها قبول قول الغير من غير دليل . قال في مجمع البحرين : سمي بذلك لأن المقلد يحمل ما يعتقد من قول الغير من حق وباطل فإلادة في عنق من قلده . ومنها ما في الكفاية : أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعات أو للالتزام به في الاعتقادات تمبداً بلا مطالبة دليل على رأيه . ومنها أخذ رأي الغير للعمل به مع العمل . وعن نهاية العلامة : التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة معلومة .

ولا يخفى ان من التعاريف يظهر انه ليس له معنى اصطلاحى مسلم عند السكك أو الجليل ، بل كل من عرفه بتعريف فانما عرفه على ما اختاره في حقيقته فاذا لم يكن المقصود إلا بيان حقيقته ، ولا يكون لبيان الاصطلاح أهمية ولا للاشكال عليه بعدم الامتداد والانعكاس وقع فالصواب بيان ماهو وظيفة الجاهل في مقام الخروج عن عهدة الأحكام الشرعية ، ولا ريب ان وظيفته هو العمل على طبق فتوى المجتهد ، كما ان وظيفة المجتهد هو العمل على طبق ما استنبطه فالمقلد حيث لا يمكنه إحراز الأحكام الشرعية فاحراز المجتهد الذى يقلده إحرازه فاذا عمل على طبق ما أحرز مجتده فقد خرج عن عهدة ما هو وظيفته . فـ

عن العلامة في النهاية هو الحق الحقيقي بالقبول . وما في الكتابة أخذاً من
المصنوع : انه لو كان نفس العمل على طبق فتوى الغير تقليداً كان العمل بلا تقليد
وبالضرورة التقليد سابق عليه .

..... (فتاويه) ان الأخذ مقدمة للتقليد ولا يلزم كون العمل بلا تقليد اذا كان
المحقق له نفس العمل على طبق فتوى الغير فإن بنفس العمل يخرج عن عهدة ما هو
وظيفته كتحقق الصلاة إلى القبلة بنفس ايجادها مقارنة لتوجهه إليها ، ولا يجب
على الجاهل تحصيل عنوان آخر عدا ما هو وظيفته من العمل على طبق فتوى
مجهده لكي يقال انه يجب أن يكون واجداً لذلك العنوان قبل العمل حتى يكون
عمله عن تقليد ، بل حيث انه جاهل فوظيفته العمل على طبق رأي الغير فالعمل
برأي الغير وإن لم يكن علة لتحقيق التقليد بحيث يكون التقليد معلولاً له إلا ان
كونه مسبوقاً بالأخذ أيضاً بلا موجب ، وما في المصنوع في رد من جعل التقليد
هو الأخذ مع العمل من انه لا يعتبر في ثبوت التقليد وقوع العمل بمقتضاه
لأن العمل مسبوق بالعلم فلا يكون سابقاً عليه .

(فتاويه) ان اعتبار العلم في العمل ليس إلا أن مجرد مطابقة عمله لرأي الغير
مصادفة ومن دون علم ليس مرجحاً لخروجه عن عهدة ما هو وظيفته في الظاهر ،
ولا يمكن الحكم بصحة عمله ظاهراً فان صحته كذلك تتوقف على علمه برأيه
حتى يكون عمله على رأيه لا لكون العلم برأيه شرطاً لصحة عمله واقفاً فضلاً
عن أن يكون نفس العلم بالرأي هو الواجب وهو التقليد .

وبالجملة اعتبار العلم بالرأي في النوصليات إنما هو للاحكام بصحتها ظاهراً ، وفي
التمديدات إنما هو لتمشي قصد القرية لا لاعتباره واقفاً فالعلم بالرأي ليس إلا
مقدمة علمية وتقدمه على العمل ليس إلا كتقدم العلم بالخطاب في الواجبات الموقفة
الموجب لامكان الانبعاث من المبدأ عن بمت المولى وخطابه في وقته كما بينا

توضيحه في رد من ذهب الى الواجب المعلق ، وحاصل الكلام انه لاوجه لتوهم كون التقليد هو الأخذ إلا قياسه بالاجتهاد ومقابلته معه فيقال كما ان الاجتهاد هو استنباط الأحكام عن ملكة من الأدلة فالتقليد هو العلم بها عن فتوى الغير . ولا يخفى ان هذا المعنى ليس مقصوداً مما عنوانوه في المقام فان مجرد العلم بفتوى الغير ليس تقليداً ولذا عرفوه بالأخذ برأي الغير للعمل فاذا كان العمل برأي الغير دخيلاً فرجع البحث لامحالة الى ما عنوانوه في محله ، وهو ان المكلف يجب اما أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً فاذا كان ما يجب على المجتهد هو العمل برأي نفسه وكان الاجتهاد مقدمة له فكذلك ما يجب على العاقل هو العمل على طبق رأي العالم وأخذ رأي هو مقدمة محضة ، ولا يمكن أن يكون الأخذ أو الالتزام بالعمل برأي الغير واجباً وكان العمل برأي هو غاية للأخذ فان الغايات ان كانت خارجة عن تحت قدرة المكلف كالانتهاء عن الفحشاء والمنكر بالنسبة الى فعل الصلاة وصيرورة الزرع سبباً بالنسبة الى فعل الزارع فلا يمكن أن يتعلق بها التكليف ويكون فعل المكلف معداً لحصولها ، واما ان كانت في حيز قدرة المكلف فلا محالة يتعلق التكليف بأتمها كالضمان الأولية أو التولية ، وفي المقام يمكن أن يكون الواجب هو نفس العمل برأي الغير لكونه مقدوراً فيكون الأخذ مقدمة محضة لا واجباً نفسياً للنفس ولا نفسياً بالغير . اما عدم كونه واجباً نفسياً للنفس لعدم قيام دليل على وجوب هذا الأمر مستقلاً في الشريعة ، واما عدم كونه واجباً نفسياً بالغير من قبيل المقدمات المغتوبة فلأن ملاك وجوبها هو انه لولاه لزم المعجز عن الواجب في وقته وترك الأخذ والتعلم لا يوجب المعجز هذا مع انه لو كان نفس أخذ قول الغير تقليداً لزم صحة البقاء على تقليد العاقل والناسق واليأس اذا كانوا حين الأخذ واجدين للاثرائط لأن الأخذ غير قابل للتكرار فلو مات المأخوذ منه أو صار عامياً أو فاسقاً فيبقى التقليد على تقليده

وهذا بخلاف ما اذا قلنا بأن التقليد هو العمل برأي الغير فانه لابد وأن يكون حين العمل مجتهداً عادلاً واجداً لاشرائط ، وهكذا يتفرع على الوجهين مسألة المدول فانه لو كان نفس الأخذ تقليداً ثم تبدل رأي المجتهد لا يوجب المدول لمقلده ، وهكذا يلزم أن لا يجوز له المدول الى مجتهد آخر بمجرد الأخذ منه أو الالتزام بتقليده إلا اذا كان الآخر أعلماً مع انه لا شبهة في ان مجرد أخذ رسالة عن مجتهد والتعلم بفتاويه أو عقد القلب على تقليده لا يوجب لزوم البقاء على ما أخذه أو بناء وليس حكم الأخذ والالتزام حكم البيعة عند العرف . وصاحب الفصول بعد قوله بعدم اعتبار وقوع العمل في ثبوت التقليد قال نعم يعتبر العمل في لزوم حكم التقليد ان قلنا بخوار المدول وإلا لزمه حكمه مطلقاً . وحاصل الكلام ان معنى التقليد في العرف واضح وهو متابعة المقلد لمن يقلده فولاً أو فعلاً بأن يمشي كمشيه ويتكلم كتكلمه وهو الذي يوجب التعجب الموجب للضحك وهذا معنى لا يمكن أن يتحقق بمجرد البناء القلبي أو تعلم حركات المقلد بالفتح . وليس له معنى اصطلاحى يجمع عليه وليس له عنوان في الشرع لا ينطبق على العمل برأي الغير فان مثل قوله **بِمَنْ يَتَّبَعُهُ** : « فلهوام أن يقلدوه » ينطبق على ما ذكرناه إذ لا شبهة في عدم وجوب شيء على المكلف إلا الخروج عن عهدة التكليف وكما يخرج المجتهد عن عهدها بالعمل بها وليس اجتهداه إلا مقدمة ، فكذلك الجاهل يخرج عن عهدها بالعمل بها ، غاية الأمر حيث انه جاهل فيجب عليه مقدمة للعمل التعلم من المجتهد حتى يخرج ظاهراً عما هو وظيفته ويحكم ظاهراً بصحة عمله وإلا ليس التعلم واجباً في الواقع فان بطلان عبادة تاركي التقليد والاجتهاد إنما هو بحسب الظاهر وإلا فلا موضوعية للاجتهاد والتقليد فعلى هذا يجوز لمن تعلم فتاوى المجتهد الرجوع عنه والعمل برأي غيره المساوي له فضلاً عما اذا أخذ رسالة مجتهد أو ألزم قلباً بتقليده فان في الأخيرين

(مسألة) يجب أن يكون المرجع للتقليد طاملاً مجتهداً عادلاً ورعاً في دين الله كما وصفه **عليه السلام** : « واما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حاضراً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فلأمواه أن يقلدوه » (١) .

لا موجب لتعيين ما أخذه الجاهل أو التزم به عليه ، وفي الأول وإن كان كذلك إلا أن موقع الاحتياط باق فلو أراد المجتهد أن يحكم بالاحتياط وعدم جواز المدول خروجاً عن شبهة الخلاف فحله هذا دون الأولين . وكيف كان الأقوى أن التقليد هو العمل برأي الغير ، ولعل من عبر عنه بالأخذ يريد منه العمل وليس ذلك ببعيد إذ كثيراً ما يطلق الأخذ ويراد منه العمل ، ومنه ما في الزيارة الجامعة « آخذ بقولكم » ومنه الأخذ بما وافق الكتاب وخالف العامة ومنه « خذ بما اشتهر ، وخذ بقول أعدائهم ، ومن آخذ بالشبهات وقع في المحرمات » إلى غير ذلك مما هو كثير . ثم إنه لا وجه لاستثناء مسألتي جواز البقاء على تقليد الميت وعدم جواز المدول من الحي إلى الحي وذلك لأن ما جمعه دليلاً في المسألتين بناء على ما ذهبوا إليه من كون التقليد هو الالتزام بالعمل بفتوى الغير يدل على جواز البقاء على تقليد الميت وعدم جواز المدول من حي إلى حي آخر ولو كان في المسائل التي لم يعمل بها قط

(١) يشترط في المرجع للتقليد أمور آخر غير ما ذكره المؤلف يأتي ذكرها انشاء الله تعالى في المسائل الآتية عن قريب . أما اعتبار العلم والاجتهاد ولو كان أول مراتبه فلا اشكال فيه ولا خلاف لأن عمدة أدلة التقليد هو حكم العقل بلزوم رجوع الجاهل إلى العالم ، ولا دليل على رجوع الجاهل إلى مثله بل هو محال لأن طاقته الشئ لا يكون معطياً . وأما اعتبار الاجتهاد فكذلك لأنه مع عدمه فيه يجب عليه أن يرجع ويقلد غيره فلا يصح أن يكون مرجعاً ومقلداً لغيره ، وقد تقدم في المسألة الأولى أنه يجب على كل مكلف لم يبلغ مرتبة الاجتهاد

أن يكون اما مقلداً أو محتاطاً ، هذا في الجملة بما لا اشكال فيه إنما الاشكال في كفاية الاجتهاد في الجملة ولو كان متجزيا وعدم كفايته لزوم كون المرجع مجتهداً مطلقاً . المروف المدعى عليه الرفاق أو الاجماع هو الثاني وهو الأقوى .
 وذهب بعض السادة المعاصرين الى الأول مستدلاً بموم بناء العقلاء وبمشهورة أبي خديجة عن الصادق (عليه السلام) : « إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً الى أهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضائنا فأجملوه بينكم فاني قد جعلته قاضياً فتحاكوا اليه » .

وفيه ان بناء العقلاء على عكس ما ذكره فاننا نرى انهم لا يرجعون في معرفة الجوهر الى المعارف به في الجملة إلا مع عجزهم عن الرجوع الى الماهر الكامل فع إمكان الرجوع الى المجتهد المطلق لا يحكم العقل بجواز الرجوع الى المتجزى نعم مع التعذر من الرجوع الى المطلق ففتوى المتجزى حجة على الجهال على ما هو في طريقة العقلاء . واما مشهورة أبي خديجة فع معارضتها بمقبولة عمر بن حنظلة التي أمر فيها أن ينظروا الى من كان روى حديثهم ونظر في حلالهم وحرامهم وعرف أحكامهم وليرضوا به حكماً لظهور قوله (عليه السلام) : حلالنا وحرامنا وأحكامنا في الموم ساقطة عن درجة الاعتبار . وذلك لأن أبا خديجة له حالة انحراف والحاد وحالاتنا سلامة وما قبل دخوله في زمرة الملاحدين وتبعيته لأبي الخطاب اللعين وبهذه ، ولم يعلم ان الرواية التي دلت على كفاية معرفة بعض القضايا في أي حالة رواها فينحصر المستند بالمقبولة فهي تدل على اعتبار المجتهد المطلق بل فوق ذلك وهو فعلية استنباط معظم الفقه لأنه (عليه السلام) جمل أولاً القاضي من كان راوياً ثم جملة ثانياً ذا رأي ونظر ثم وصفه ثالثاً بكونه عارفاً للأحكام فقال (عليه السلام) : « روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا » والاستشكال في المقبولة بعدم الموم فيها لتمدّد ذلك مساوق لانكار وجود

المجتهد المطلق ، وهو ظاهر الفساد بداهة وجوده في الفقهاء كالمعلمة والمحققين والشهيدين وأضرابهم قدس الله أسرارهم .

والعجب من المعاصر انه قال : ولو أغمضنا النظر عن ذلك كله فلا أقل من عدم صلاحية المقبولة لممارسة رواية أبي خديجة لامكان حملها على ما لا ينافيها عرفاً فيتعين في مقام الجمع العرفي بينها ويكون العمل على ظاهر رواية أبي خديجة بلا مانع انتهى . وذلك لأن الجمع فرع حجية رواية أبي خديجة ، وقد عرفت حالها وانها ساقطة عن درجة الاعتبار فيتعين العمل بالمقبولة ، ولو أغمضنا النظر عن ذلك كله ففي المقام يمكن الجمع بينهما بحمل المقبولة على مورد التمسك ورواية أبي خديجة على مورد عدمه وذلك لأن رواية أبي خديجة مطلقة بالنسبة الى المقبولة لأن مفادها كفاية معرفة شيء من القضايا سواء كان طارفاً بالبقية أم لا ومقتضى المقبولة اعتبار معرفة الجميع فقيدها إطلاقاً بالمقبولة وظاهر دليل التقييد وان كان هو القيدية المطلقة إلا انه بمد العلم بعدم رضا الفاعل بتعطيل القضاء وسد باب فصل الخصومة فيقتصر في مقام التقييد بمورد التمسك .

وهن شرائط المفتي أن يكون عادلاً ، وهذا الشرط متضمن لشرطين آخرين : الاسلام والايمان واعتبار هذه الشروط واضح فان الفاسق لا يليق بما هو من توابع منصب الامامة فضلاً عن المخالف والكافر وليس المدار في باب التقليد مجرد الرجوع الى ما يستخرج من الكتاب والسنة حتى يقال لو علم بضدق الكافر والمخالف والفاسق وعلم بحصول ملكة الاستنباط فلا مانع من تقليدهم بل هذا مع شيء زائد وهو كونه لا يمتنع بأن يكون مرجعاً للشيعه وأميناً على الشريعة ، هذا مضافاً الى ما في خبر الاحتجاج الوارد في ذم اليهود لتقليدهم العلماء السوء من الدلالة على اعتبار العدالة بل ما فوق العدالة .

واما اشتراط كونه ورعاً في دين الله فان اريد منه ما يساوق العدالة بحيث

(مسألة) لا يجوز المدول من الحي الى الحي في المسائل التي عمل بها إلا اذا كان الثاني أعلم واما اذا لم يعمل بها فالظاهر جواز المدول ولو الى المساوي يلزم من انتفاء انتفاء الدالة أغنى اعتبارها عن اعتبار ، وان اريد غير ذلك فدل عليه غير ظاهر ولم أقف على من اشترطه بخصوصه غير المصنف .

(١) نقل جماعة الاجماع عليه ، قال المحقق القمي (قده) : اذا عمل العاصي بقول مجتهد في حكم مسألة لا يجوز له الرجوع الى غيره في هذه المسألة ، ونقل عليه الاجماع المؤالف والمخالف ، ثم قال : ولعل وجهه ان قول المجتهد كالامارة الراجعة فلا يجوز المدول عنها بلا وجه - الى أن قال - ثم ان ظهر له رجحان بسبب العلم والورع للغير فيجوز المدول . وحاصل كلامه - قدس سره - ان في مورد النسائي لا يجوز المدول واذا ظهر له رجحان غيره يجوز . ولا يخفى ان في مورد النسائي يحكي عن المحقق والشهيد الثانيين جواز المدول ، وفي مورد الرجحان اذا كان مذنباً العلم فيجب واما الورع ونحوه فلا يوجب جهة رجحان في باب التقليد حتى يوجب جواز المدول من غير الأورع والأعدل اليهما مع تساويهما في العلم والفضيلة مع انه لو كان وجباً للترجيح بناء على استفادة مرجحية المرجحات في باب الخبرين المتعارضين لكل امارتين متعارضتين فيجب المدول . وبالجملية مسألة المدول لا يخلو من أمرين : اما الوجوب ، واما الحرمة ، فالجواز لا وجه له وسيأتي في مسألة البقاء على تقليد الميت أيضاً انه لا بد من القول بوجوب البقاء أو حرمة والتخير بينهما لا معنى له ، وكيف كان فالظاهر من المحقق القمي - قدس سره - ابتناء مسألتنا هذه على التخيير في مسألة تعارض الخبرين وان النزاع فيها هو النزاع في تلك المسألة من ان التخيير بدوي أو استمراري فمن حمل الأخبار الدالة على التخيير في المسألة الاصولية فقال : بأنه بدوي لأن المجتهد بعد الأخذ بأحد الخبرين يخرج عن التحير الذي هو موضوع

التخير وتم الحجة عليه . ومن قال بأنها دالة على التخير في المسألة الفرعية فقال بأنه استمراري ، وحيث انه - قدس سره - جعل قول المجتهد كالامارة الراجعة فقال لا يجوز له المدول عنه . مع انه لا يخفى عليك ان مسائلتنا هذه لا تبتني على تلك المسألة ، فان التخير في تلك المسألة شرعي فيمكن أن يقال انه بدوي والتخير في مقامنا عقلي لأن التخير في تقليد المجتهدين المتساويين ليس إلا أن كلا منهما مصداق للطبيعة التي يرجع اليها الجاهل وبمسد الرجوع الى أحدهما أو العمل برأيه لا يخرج الآخر عن المصادقية ولا يوجب الالتزام بتقليد أحد أو تعلم فتواه أو العمل برأيه تمين قوله ، واستصحاب حجية قول من قلده ، مضافا الى ان الشك فيه مسبب عن الشك في بقاء التخير واستصحاب التخير حاكم عليه غير جار ، لأن حجية قوله غير مشكوك حتى تستصحب ، لأن المفروض انه على القول ببقاء التخير أيضاً قول هذا المجتهد حجة ، واما تمين قوله فلم يثبت في زمان حتى يستصحب ، ولو فرض انحصار المجتهد أو الأعلية أولاً فيه ثم بعد ذلك صاراً متساويين ، لأن التمين من باب الحصر غير التمين مقابل التخير . نعم المناقشة في استصحاب التخير أيضاً في محله لأن موضوعه المتخير أو الجاهل أو من لا طريق له ، وبمجرد التقليد يخرج عن هذه العناوين فهو في حكم المجتهد بعد الأخذ بأحد الخبرين . إلا أن يقال ان المجتهد بعد الأخذ بأحدهما ينكشف له الواقع فلا مجال لأخذه بالآخر بعد ذلك ، وهذا بخلاف المقلد فإنه بعد الأخذ أيضاً ليس عالم بالواقعيات بل هو عالم بأن غيره يعلم . ولكن لا يخفى ان هذا غير فارق لأن فتوى المجتهد طريق للمقلد كطريقة الطرق والامارات للمجتهد ، فإذا لم يجز استصحاب التخير ولا استصحاب التمين ولم نحز استقلال العقل بجواز الرجوع الى الآخر بعد تقليد أحدهما مع دعوى الاجماع عن جماعة على عدم جواز المدول فيصير إذن قول الآخر مشكوك الحجية لأنه وان لم يتم الاجماع أيضاً

(مسألة) يجب تقليد الأعل مع الامكان على الأحوط ، ويجب الفحص عنه ، واذا تساوى مجتهدان في العلم أو لم يعلم الأعل منها تخير بينهما إلا اذا كان أحدهما المعين أروع أو أعدل فيتمين تقليده واذا تردد بين شخصين يحتمل أعليهما أحدهما المعين دون الآخر تمين تقليده (١) .

على عدم جواز العدول لوجود المخالف كما عرفت ، إلا ان دعواه كاف لاشك في جواز العدول . هذا كله اذا لم يكن المعدول اليه أعل وإلا فبناء على ما استعرف من وجوب الرجوع الى الأعل يجب الرجوع اليه وذلك لعدم الفرق في الأدلة الدالة على وجوب الرجوع الى الأعل بين سبق تقليد غيره وعدمه فيجب العدول اليه في صورة السبق كما كان له تقليده ابتداء في صورة عدمه .

نم ان ما ذكره المصنف من جواز العدول عنه ولو الى المساوي في صورة عدم تحقق العمل منه لفتواه لا وجه له على مبناه من كون التقليد هو الالتزام بالعمل بفتوى المجتهد وذلك لأن بمجرد تحقق التقليد الذي هو الالتزام بالعمل عنده يخرج عن التحجير الذي هو الموضوع للتخيير . نم هذا يستقيم على ما بنينا عليه من كون التقليد هو العمل من غير دخل لشيء آخر من الالتزام أو الأخذ وتعلم المسائل فيه كما هو واضح فتأمل جيداً .

(١) اذا اختلفت الأحياء في العلم والعضية فع علم المقلد بالاختلاف على وجه التفصيل هل يجب الأخذ والعمل بفتوى الفاضل أو يجوز العمل بفتوى المفضول أيضا قولان المعروف بين أصحابنا ، وحكي عن جماعة من العامة هو الأول كما عن المعارج والارشاد ونهاية الاصول والتهذيب والدروس والقواعد والذكرى وجامع المقاصد وتمهيد القواعد والمعامل والزبدة وحاشية المعالم للفاضل المولى صالح والرياض ، بل في المعالم هو قول الأصحاب الذين وصل البنا كلامهم وصرح بدعوى الاجماع المحقق الثاني على ما حكي عنها ، وجماعة من المتأخرين

قول بالتخيير بين الفاضل والمفضول ، والأقرب ما هو المعروف بين أصحابنا .
وقبل الخوض ينبغي أن يعلم أنه لا يعقل الخلاف في وجوب رجوع العاصي غير
البالغ رتبة الاجتهاد في هذه الواقعة الى الأعلم والأفضل ، بل لابد أن يكون
الخلاف في مقتضى الأدلة الشرعية .

بيان ذلك : ان المقلد لا يخلو اما أن يكون ملتفتا الى الخلاف في هذه
المسألة أولا على الثاني فلا كلام فيه في المقام وإنما ينبغي الكلام فيه على مسألة
عمل الجاهل على الخلاف فيها ، وعلى الأول فاما أن يستقل عقله بالتساوي فلا
كلام أيضا إذ لا يعقل تكليفه بخلاف علمه ، واما أن يكون مترددا كغيرها
من الوقائع المشكوك فيها ، فاذا حاول استعمال حال هذه الواقعة بالتقليد فلا
يعقل وجه رجوعه الى غير الأعلم على وجه التقليد لأن استعمال حال هذه
الواقعة من غير الأعلم لعله غير مفيد إذ لم يثبت جوازه بعد أن كان منه على
سبيل عدم المبالاة بأحكام الشريعة (فالعياذ بالله) وان كان الاعتماد في الاستعمال
المذكور هو قول غير الأعلم فهو دور واضح ، فالمقلد اذا كان ملتفتا لابد له
من الرجوع الى الأعلم . نعم المجتهد إنما يجوز له الافتاء بما ظنه من الأدلة
الشرعية جوازاً أو منعا ، فالكلام في المقام إنما هو فيما يظهر من الأدلة الشرعية
لنناظر فيها . فالمجتهد لو بنى على الجواز يفني به لو راجعه المقلد كما انه يفني بعدمه
فيما لو بنى على عدمه .

اذا عرفت هذا فنقول : يقع الكلام هنا في مقامين : (الأول) في مقتضى
الأصل . و (الثاني) في مقتضى الأدلة الشرعية .

اما الكلام من الجهة الاولى فالظاهر من كل من تعرض للمسألة ووصل
الىنا كلامه ان الأصل مع المانعين ، وتقريره انه لا شك في ان العمل بقول الغير
وتطبيق العمل على رأيه وهو المعبر عندهم بالتقليد عمل بما وراء العلم والأصل

المستفاد من الأدلة القطعية كتاباً وسنة وإجماعاً وعقلاً هو حرمة العمل بفسيد العلم خرج منه متابعة الأصل بالاعتقاد من المجوزين والمأمنين ، فانه هو المجمع عليه فيبقى متابعة غير الأصل في عموم حرمة العمل بما وراء العلم . ولم تقف على من لا يدعن بهذا الأصل عدا ما حكى عن المحقق القمي - قدس سره - حيث انه أفاد في بعض إفاداته بأنه لا أصل لهذا الأصل ، واشتغال التهمة لم يثبت إلا بالقدر المشترك المتحقق في ذم الأذون أيضاً ، والأصل عدم لزوم الزائد . وهذا الكلام منه ليس في محله ، فانه ان أراد بذلك منع قيام الدليل على حرمة العمل بالظن فلا بد له من الرجوع الى الكتاب والسنة وكلمات العلماء ، اذ هو الحاكم بين مدعي وجود الدليل وبين المنكر ، وان أراد غير ذلك فليبين الحكمي تنظر فيه .

اما الكلام من الجهة الثانية ، فلا يخفى ان مقتضى الأدلة الشرعية أيضاً تقديم قول الاعلم عند الاختلاف ، ففي مقبولة عمر بن حفص : « فان كان كل واحد اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقها واختلافاً فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم . فقال : الحكم ما حكم به أعداؤها وأقربها وأصدقها في الحديث وأورعها ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر » . وفي رواية داود بن الحصين في رجلين اتفقا على عدلين جعلهما بينهما في حكم وقع بينهما خلاف واختلف العدلان بينهما عن قول أبيهما بمضي الحكم ، فقال (عليه السلام) : « ينظر الى أقربها وأعلمها بأحاديثنا وأورعها فينفذ حكمه ولا يلتفت الى الآخر » . وفي نهج البلاغة : « اختر للحكم بين الناس أفضل رعيته » . وهذه الروايات وان وردت في باب التعارض في الحكم إلا ان منشأ اختلاف الحكمين فيه هو الاختلاف في الفتوى في الشبهات الحكمية ، فاذا كان فتوى الاعلم في مدرك حكمه مقدماً على مدرك حكم غيره فبالقطع بعدم الفرق بين مورد النزاع وغيره يقدم فتواه

مطلقاً عند التعارض ، ويرشد الى ذلك ان رفع الاشتباه في غيرها إنما هو بالامارات المفيدة الامور الخارجية ، كالإيمان والبيئات ونحوها بخلاف الاشتباه في الحكم الشرعي فان مرجع الاشتباه فيها بالرجوع الى الأدلة الشرعية التي منها الأحاديث الواردة بينهم .

ومما ذكرنا يظهر فساد ما ذكره بعض السادة المعاصرين في الرد على التمسك بالمقبولة بعد نقلها بقوله : « فانها بقرينة التنازع الذي لا يكون إلا مع العلم حقيقة أو تعبداً وبقرينة ما في ذيلها من الرجوع الى المرجحات الداخلية والخارجية ظاهرة في الحكم الفاصل للخصومة ، ولا تشمل الفتوى وإلحاق الفتوى به لعدم القول بالفصل غير ظاهر مع ان ظهورها في جواز فصل الخصومة بالحكم الصادر من الأحكام المتعديدين مما يظهر من الأصحاب عدم جواز القتل به لاعتبار الوحدة في القاضي عديم » انتهى .

وذلك لما عرفت من ظهور المقبولة صدرأً وذيلاً فيما اذا كان الاشتباه في الحكم الشرعي الذي مرجعه الى الاختلاف في الفتوى دون الامور الخارجية التي لا يكون رفع الاشتباه فيها بالرجوع الى الأحاديث ويشترط وحدة القاضي فتكون الرواية دليلاً على الترجيح بالأعلمية في الفتوى .

ومما يدل على تقديم الأعلم عند التعارض حكم العقل بذلك ، فان الظاهر من طريقة العقلاء انهم لا يرجعون الى غير الأعلم مع وجود الأعلم واختلافها في الرأي في الموارد التي تمس الحاجة الى معرفة آراء أهل الخبرة واستكشاف أنظارهم ، فتميز رأي الأعلم مما لاشك ولا شبهة فيه ، ولا أظن أن يعترض برب لا حد فيه بعد مراجعته الى وجدانه وطريقة العقلاء . إنما الكلام في انه هل فتوى الأعلم حجة ليس إلا أو ان الحجة كل منها . غاية الأمر عند التعارض يقدم قول الأعلم ، فيه وجهان ، والأقوى هو الأخير ، إذ لا وجه لعدم حجة

فتوى المفضول أصلاً ، إلا توهم ان حكم المجتهد حكم الامام عليه السلام فكما لا يمكن أن يكون في عصر واحد إلا إمام واحد فكذلك لا يكون الحجّة في عصر واحد إلا فتوى مجتهد واحد وهو الأعمّ ولكنه فاسد ، والقياس مع الفارق ، لأن تعدد النواب لا محذور فيه بل واقع بلا شبهة . هذا مع ان التوقيع المبارك والمقبولة بل كلا استدل به لوجوب التقليد أو جوازه يدل على حجية فتوى كل مجتهد في كل عصر ، فان قوله : « فارجعوا الى رواة أحاديثنا » يشمل كل راو ، وهكذا قوله عليه السلام : « فانظروا الى رجل منكم » . والمقبولة وروايتا أبي خديجة .

وبالحجة فحجية فتوى كل مجتهد وتقدم فتوى الأعم عند التعارض لا ينبغي أن يستشكل في شيء منها ، فسقوط فتوى غير الأعم ولو عند الاتفاق في الفتوى لا وجه له ، كما ان التخيير بين الرجوع الى الأعم وغيره عند الاختلاف لا وجه له ، لما ظهر ان الشاهد من طريقة العقل هو الرجوع الى الأعم في مورد المخالفة ، هذا مضافاً الى انه لو شك في التمييز والتخيير ، فالأصل هو التمييز لا سيما في باب الطرق للشك في حجية فتوى غير الأعم .

ثم بعد ما بينا من ان تقديم فتوى الأعم مقتضى الأدلة الشرعية والطريقة الارتكازية العقلية ولا أقل من كونه المتيقن عند الشك ، فلا مجال لالتمسك للتخيير بالأصل ، وقد يقرر بثلاث وجوه : (الأول) استصحاب التخيير الثابت أولاً فيما اذا كانا متساويين في العلم أولاً ثم صار أحدهما أعلم .

وفيه ان مناط التخيير هو التساوي وكان هو تمام الموضوع له فاذا ارتفع الموضوع يرتفع التخيير ، ولا يكون الاستصحاب في المقام إلا من إجراء الحكم من موضوع الى موضوع آخر .

(الثاني) ان الأمر دائر في المقام بين كون المكلف به الرجوع الى

مطلق الفقيه حتى يكون المسكاف مخيراً بينها ، وبين أن يكون هو الرجوع الى الأصل ، ولا شك ان الثاني فيه كلفة زائدة غير معلومة فيجري الأصل لأن الناس في سعة مالا يعلمون ، وذلك كالشك في ان المطلوب هو مطلق الرقبة أو الرقبة المؤمنة مع انتفاء الاطلاق في البين .

وفيه منع كون المقام مما دار الأمر فيه بين الاطلاق والتقييد على وجه يجري فيه البراءة . وتوضيحه ان الشك في التمين والتخير يتصور في مقامات : (أحدها) ما عرفت من دوران الأمر بين الاطلاق والتقييد ، ومرجه الى الأمر بالكلي المردد بين أفرادها المخير فيها بحسب حكم العقل . (الثاني) أن يكون التخير بحسب حكم الشرع كالنخير بين الخصال . (الثالث) أن يكون التخير عقلياً بواسطة المزاخمة ، والفرق بينه وبين الأول ظاهر ، فان الأمر لم يعلم تعلقه بغير الكلي في الأول بخلاف الثالث فان تعلق الأمر بكل واحد منها معلوم مع قطع النظر عن المزاخمة ، وإنما قلنا بالتخير بواسطة المزاخمة مع اشتراك كل واحد من طرفي النخير على المصلحة الفعلية . (الرابع) أن يكون التخير بين فعل الشيء وتركه لدورانه بين الوجوب والحرمه مع عدم المرجح .

وإذ عرفت ذلك فنقول : ان التخير بين الأصل وغيره ليس من القسم الثاني إذ لا دليل في الشرع يكون مفاده التخير الشرعي بين الأصل والأدون ولا من القسم الأول ، إذ من المعلوم اعتبار الأدون عند عدم المعارضة وليس وجوب عتق الرقبة المؤمنة عند عدم تعارضه بوجوب المطلق معلوماً ، فلا بد أن يكون من القسم الثالث او الرابع وجريان البراءة فيها ممنوع ، لأن الشك راجع الى تعيين المسكاف به المردد بين الشيئين ، ولا شك في لزوم الأخذ بما يحتمل معه الترجيح لحكم العقل وان الأصل المقرر في الامولات والطرق الغير العامية هو عدم جواز التعويل عليها ، وقياس ما نحن فيه بالاطلاق والتقييد مع

الفارق ، لأن وجوب الزائد هناك موافق لأصل البراءة بخلاف المقام ، فإن الشك في الزائد لا يطابق الأصل ، بل الشك فيه إنما يرجع الى عروض التخصيص في عمومات النهي عن العمل بما وراء العلم ، واصالة العموم فيها تقضي بالتحريم فيما لم يعلم تخصيصه بدليل قطعي كما تقدم في تأسيس الأصل ، ومما يدل على ان المقام ليس من موارد البراءة بواسطة دوران الأمر بين الاطلاق والتقييد هو انه من لوازم ذلك تعلق الأمر بالقدر المشترك ، وهو إنما يجدي في التكليف الواقعية ، وأما فيما هو طريق إليها كالتكليف فيما نحن فيه ، فلا يعقل تعلق الأمر بالقدر المشترك ، فإن القدر المشترك بين ما مفاده الوجوب وبين ما مفاده الحرمة لا يعقل أن يكون هو الطريق الى الواقع .

وأما التخيير الشرعي بين الأخبار المتعارضة مع كونها طرقاً الى الواقع ، فليس على القاعدة التي قررنا في الطرق ، فإن الأصل يقضي فيها بالتساقط دون التخيير كما هو مذكور في باب التعادل والتراجيح ، بل وذلك لا يناسب الطريقة في الأخبار فأنما هو يلائم القول بوجوب الأخذ بقول العادل في الأخبار والعالم في المقام تمهيداً شرعياً من دون ملاحظة كونها طرقاً موصلة الى الواقع .

(الثالث) ان مقتضى الأصل في المقام هو التخيير لرجوع الأمر الى الشك في كون الأعلية هل هي من المرجحات أولاً والأصل عدمه ، وبعبارة أخرى ليس المراد من عدم حجية قول غير الأعلم عدم حجته في حد ذاته بحسب الشرع ضرورة اعتباره عند عدم الأعلم ، بل المراد عدم الحجية عند دوران الأمر ووقوع التعارض بينهما بعد العلم بالحجية في الجملة ، ولا ريب في ان الحكم بتقديم الأعلم يحتاج الى مرجح ، والأصل عدمه ، ومعه يثبت التخيير . وفيه ان مرجح الأصل في المقام الى تخصيص العموم الذي دل على حرمة العمل بما وراء العلم بدون تخصيص فلا وجه لجريانه .

وكيف كان فلا يحسب عن الالتزام بأن الأصل عدم اعتبار قول المفضل عند تعارضه بقول الفاضل . ثم انهم تمسكوا بعد الأصل الذي عرفت انه لا أصل له باطلاقات الأدلة ، ودعوى استقرار سيرة أصحاب الأئمة على الأخذ بفتاوى أرباب النظر والاجتهاد من دون غصص عن الأعلمية : مع القطع باختلافهم في العلم والفضيلة ، وبأن في وجوب تقليد الأعلّم عسراً لا يتحمل في العادة ، وبأنه لو كان تقليد الأعلّم واجباً لما جاز الأخذ بفتاوى أصحاب الأئمة مع امكان الاستفتاء منهم فانهم أولى بأن يؤخذ منهم من الأعلّم ، والكل بما لا يجوز الاعتماد عليه ، اما الأصل فقد عرفت حاله ، واما الاطلاقات فليس لها إطلاق من هذه الجهة فانها مسوقة لبيان جواز نفس التقليد من دون ملاحظة أسر آخر ، نظير قولك : يجب أن ترجع الى الأطباء ، فان المفهوم منه بيان أصل الرجوع ، واما الواقعة المترتبة على هذا الأمر من وقوع التعارض بين أقوال الأطباء فلا يستفاد منه ، واما دعوى السيرة فلا انصاف ان استقرارها على جواز الرجوع الى غير الأعلّم عند العلم بالاختلاف وإمكان الرجوع الى الأعلّم على وجه يكون شايها معلوماً للأئمة بالعلم المعتاد لاعتبار في حجية السيرة غير بيّنة ولا مبينة فمعهدها على مدعيها ، واما لزوم العسر فللرأى به ان كان في تشخيص الأعلّم أو في الرجوع اليه من البلدان النائية ، الأول مدفوع بأن الأعلمية موضوع من الموضوعات وتشخيصه كتشخيص أصل المجتهد فيمكن احرازها بالرجوع الى أهل الخبرة ، والثاني بأن الرجوع الى الأعلّم يتقدر بقدر الامكان الغير البالغ حد العسر ، ففي مثل زماننا الذي فتح فيه باب تأليف الرسائل وإيصالها الى البلدان النائية في غاية السهولة ، ففي المراجعة الى الرسالة أو ناقل فتاواه من الملوك غنى وكفاية من الرجوع الى شخصه في معرفة فتواه ، وهو من السهولة بمكان ، واما الأخير فغيره : ان مفروض البحث إنما هو في مورد اختلاف الأعلّم مع غيره

في الإشارة الى ما يترفع على تقدم فتوى الأَعلم منها وجوب الفحص ٢٧

والمعاصر للإمام (عليه السلام) اذا كان قوله مخالفاً له يوجب العلم بطلان قول الغير ولا يجوز تقليده .

ثم انه يترفع على تقدم فتوى الأَعلم أمور يذبغي الإشارة إليها :
(الأول) وجوب الفحص عنه كما أشار اليه المصنف بقوله : « ويجب الفحص عنه » لكنه ليس على إطلاقه ، بل في بعض صور المسألة ، فان المحتملات فيها خمسة : (الأول) أن يعلم الاختلاف تفصيلاً سواء علم بالتفاضل إجمالاً أو لم يعلم . (الثاني) أن يعلم بالاختلاف إجمالاً سواء علم بالتفاضل إجمالاً أم لا . (الثالث) أن لا يعلم بالاختلاف ولا بالتفاضل لا تفصيلاً ولا إجمالاً . (الرابع) أن يعلم التفاضل تفصيلاً ولا يعلم الاختلاف لا تفصيلاً ولا إجمالاً . (الخامس) أن يعلم التفاضل إجمالاً ولا يعلم الاختلاف لا تفصيلاً ولا إجمالاً فالصورتان الأولىان يجب الفحص فيها ويدل على الوجوب فيها أمور : (الأول) الأَصل حيث انه قبل الفحص لا يعلم البراءة بخلافه بعد الفحص فالواجب هو الفحص . و (الثاني) قوله في رواية داود بن الحصين تنظر الى أفقتها فان في قوله . تنظر دلالة واضحة على وجوب الفحص . و (الثالث) انه هو المعمول به في جميع الطرق المتعارضة ، ولعل وجوب الفحص هو الموافق للقاعدة أيضاً ، فان التكليف معلوم إجمالاً ، وإنما الشك في كونه على وجه التمييز على تقدير التفاضل أو على وجه التخيير على تقدير عدمه ، ومنشأ الشك هو الاشتباه في المصادق مع انتفاء ما يشخصه من الأصول وإمكان استعلامه فلا بد من الفحص حتى يعلم المكلف به أو يظن به ، سواء كان من مطلق الظن أو غيره ، لكفاية احتماله كما يأتي في الفروع الآتية ان شاء الله تعالى .

ثم انه قيل بعدم وجوب الفحص مع العلم بالاختلاف لأَمرين : (أحدهما) انها إمارتان تعارضتان لا يمكن الجمع بينهما ولا طرحها ولا تمييز أحدهما فلا بد

من التخيير بينهما .

وفيه ان احتمال التمين بوجود لا يندفع بأصالة عدم التفاضل لأنها بعد كونها أخذاً بالأصل في تعيين الحادث لا يتم ، حيث ان التخيير العقلي عنده من اللوازم العقلية لوجود الاحتمال ، والأصل لا يجدي في رفع الاحتمال حقيقة .
و (ثانيها) أصالة البراءة عن وجوب الفحص .

وفيه ان وجوب الفحص في المقام بمنزلة الفحص عن نفس المرجع في الأحكام الشرعية .

واما الصور الثلاثة الأخيرة فلا يجب الفحص فيها ، لا عن التفاضل ولا عن الاختلاف إذ لا دليل عليه ، مضافاً الى ان السيرة المستمرة على عدمه فيجوز الأخذ بفتوى المفضول مع العلم بالتفاضل ، مضافاً الى أصالة عدم المعارض غير المعارضة بأصالة عدم غيره ، إذ لا يترتب عليها حكم فتدبر جيداً .

(الأمر الثاني) انه اذا تساوى مجتهدان في العلم أو لم يعلم الأعدل منهما تخير بينهما ، وهذا مما لا اشكال فيه ، وإنما الاشكال في انه هل اللازم هو الأخذ بالأورع أو الأعدل عند تساويهما في العلم والفضيلة أو يتخير بينهما قولان ظاهر المنقول من النهاية والتهذيب والذكرى والدروس والمسالك والتمهيد هو الأول وهو الأقوى ، واليه أشار المصنف بقوله : « إلا اذا كان أحدهما الممين أورع أو أعدل فيتمين تقليده » لما عرفت من الأصل ، ورواية داود بن الحصين وخبر موسى بن اكيل . ويزداد قوة اذا فرض وثاقة بواسطة شدة ورعه وبذل جهده فانه يندرج في عنوان الدليل العقلي أيضاً ، وهل يتخير بين الأعدل والأورع أو تقدم الأول أو الثاني وجوه ، الأقرب الثاني ، لأن مناط الاستفتاء والعمل بقوله أكد من غيره وان كان أورع ، اللهم إلا أن يكون ذلك سبباً لوثاقة فتواه بواسطة إعمال الفكر زابداً على ما هو المعتاد لو لم تقل بخروجه عن الفرض

(الثالث) اذا تردد بين شخصين يحتمل أعلية أحدهما المعين دون الآخر تعين تقليده لما ذكرنا من ان الأصل هو التمين في دوران الأمر بين التمين والتخير في باب الطرق ، فكما ان الأصل هو التمين في الشبهة الحكمية فكذلك هو الأصل في الشبهة الموضوعية .

(الرابع) لو انحصر الأَعلم في شخصين ولم يمكن التمين ، ففي مورد الاختلاف لو أمكن الاحتياط وجب للأَعلم الاجمالي بحجية أحد الفتوايين ولو لم يمكن فيتخير في العمل بأي واحد منها قهراً لكونه من دوران الأمر بين محذورين .

بقي في المقام شيء وهو ان الظاهر من لفظ الأَعلم على حسب الاشتقاق في الامة هو اختلاف الفاضل والمفضول في مراتب الادراك المختلفة شدة وضعفا من علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين على ما هو مذكور في القرآن الكريم ، وهذا ليس بمراد قطعاً ، بل المراد منه ما هو أقوى ملكة وأكثر خبرة من غيره ويشير الى ذلك ما في بعض الآثار حيث قال : « أتم أعلم الناس اذا علمتم وفهمتم معاني كلامنا » فلو علم المقلد بواسطة مراجعة أهل الخبرة اتقان أمر المفتي في الاستنباط أو استحكام مباني اجتهاده على وجه يكون زائداً على ما هو المعتبر في الاستنباط ، فالواجب الرجوع اليه ، وهل الظن بذلك يقوم مقام العلم الأقرب . نعم لا لما يتوهم من اعتبار الظن في أمثاله ، بل لما عرفت من كفاية احتمال وجود ما يحتمل المرجحية بين المتعارضين فكيف بالظن بوجوده وهل يجوز التمويل على الظن مع امكان تحصيل العلم الأقرب ، نعم اذا لم يحتمل أعلية الموهوم بل يحتمل مساواتها ، فاذا احتمل الأعلية فاللازم هو التمسك على القول بوجوده كما عرفت سابقاً .

(مسألة) إذا كان الأعم منحصرأ في شخصين ولم يتمكن من تعيينه تميز الأخذ بالاحتياط أو العمل بأحوط القولين منها مع التمكن ومع عدمه يكون خيراً بينهما (١).

(مسألة) يجب على العامي تقليد الأعم في مسألة وجوب تقليد الأعم فإن أفتى بوجوبه لا يجوز له تقليد غيره في المسائل الفرعية ، وإن أفتى بجواز تقليد غير الأعم تخير بين تقليده وتقليد غيره ، ولا يجوز له تقليد غير الأعم إذا أفتى بعدم وجوب تقليد الأعم ، نعم لو أفتى بوجوب تقليد الأعم يجوز الأخذ بقوله ، لكن لامن جهة حجية قوله ، بل لكونه موافقاً للاحتياط (٢)

(١) قد عرفت الوجه فيه في الأمر الرابع من الأمور التي فرغناها على وجوب تقليد الأعم .

(٢) الوجه في ذلك هو أنه لا يعقل الخلاف في وجوب رجوع العامي غير البالغ رتبة الاجتهاد في هذه الواقعة الى الأعم ، وذلك لأن التقليد إما أن يكون ملتفتاً الى الخلاف في هذه المسألة أولاً على الثاني فلا كلام فيه في المقام ، وإنما ينتهي الكلام فيه على مسألة عمل الجاهل على الخلاف فيها ، وعلى الأول إما أن يستقل عقله بالتساوي فلا كلام أيضاً إذ لا يعقل تسكينه بخلاف علمه وإما أن يكون متردداً كغيرها من الوقائع المشكوك فيها ، فإذا حاول استعمال حال هذه الواقعة بالتقليد فلا يعقل وجه لرجوعه الى غير الأعم على وجه التقليد لأن استعمال حال هذه الواقعة من غير الأعم لعله غير مفيد إذ لم يثبت جوازه بعد أن كان على سبيل عدم البالغة بأحكام التريفة (فالمعيار بالله) وإن كان الاعتماد في الاستعمال هو قول غير الأعم فهو دور واضح ، فالقليد إذا كان ملتفتاً لمدله من الرجوع الى الأعم .

(مسألة) إذا كان مجتهدان متساويان في العلم يتخير العامي في الرجوع الى أيهما ، كما يجوز له التمييز في المسائل بأخذ بعضها من أحدهما ، وبعضها من الآخر (١) .

(مسألة) يجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد أو الأعلام أن يعمل بالاحتياط (٢) .

(مسألة) يجوز تقليد المفضل في المسائل التي توافق فتواه فتوى الأفاضل فيها ، بل فيما لم يعلم تخالفها في الفتوى أيضاً (٣)

(١) الظاهر عدم الخلاف في التخير ، وكذلك التمييز ، لسكنته يجب تقييده بما إذا لم يؤد الى القطع بفساد جملة العمل بفتوى كل واحد منهما فلا يجوز ولو قلد أحدهما في مسألة لم يجز له المدول الى الآخر في تلك المسألة .

(٢) للعلم بالتسليف وعدم إمكان الخروج عن المهدة في زمان الفحص إلا بالاحتياط ويكفي فيه أن يكون أعماله صحيحة بفتوى المدة المعلومه أعليه أحدم وهذا يسمى احتياطاً إضافياً في مقابل الاحتياط الحقيقي الذي هو الأخذ بالأنق والمتيقن في تلك المسألة بالنسبة الى جميع محتملاتها مع عدم معارضته باحتياط آخر من جهة أخرى ويكون موجباً للقطع باصابة الواقع ، هذا بخلاف الاضافي فانه يكون أخذاً بالمتيقن بالنسبة الى بعض محتملاتها ولا يوجب القطع باصابة الواقع ، نعم يوجب القطع بالخروج عن مهدة التسليف .

(٣) اذا علم بتوافق رأيها فله تقليد غير الأعلام لأنه في الحقيقة تقليد للأعلام أيضاً لما عرفت من ان التقليد هو العمل برأي الغير فع مطابقة رأيه رأي غيره فلا أثر لتمييز المقلد من بقلده لأن عمله مطابق لرأي الأعلام فالقصد ، الى تقليد الأعلام ، والالتزام على العمل برأيه وأخذ الرسالة منه ونحو ذلك من الأمور القصدية أو الخارجية المقدمة لا أثر له ، هذا كله اذا علم بالتوافق .

واما لو شك فيه واحتمل التوافق والاختلاف فيه تفصيل : وهو انه ان كانت المسألة مما يجب تعلمها على المقلد بأن كانت مما تم به البلوى ، أو كانت مما ابتلى به المقلد اتفاقا ، وان لم تكن مما تم به البلوى قبل تعلم المسائل العامة البلوى ، فيجب إحراز فتوى الأُعلم ، ولا يجوز تقليد غير الأُعلم ، واما لو ابتلى بمسألة غير عامة البلوى بمد تعلم المسائل العامة البلوى فيجوز تقليد غير الأُعلم ، اما وجوب الفحص في القسمين الأولين فلوحيين :

(الأول) العلم الاجمالي بمخالفة المجتهدين في أبواب الفقه ، فان المكلف يقطع إجمالا بأنها لا يتوافقان في جميع المسائل من أول كتاب الطهارة الى آخر كتاب الديات .

و (الثاني) كون عادة المجتهدين هو الاختلاف في المسائل الممنوعة والأُمور التي يبتلى بها عامة المكلفين ، وهذان الوجهان هما منشأ وجوب الفحص عن القرينة والمعارض في باب الاجتهاد أيضاً إلا ان الفرق بينهما ان باب التقليد يجب الفحص عن فتوى الأُعلم قبل انحلال العلم الاجمالي ، واما بعده فلا منشأ له لأن مجرد احتمال المخالفة لا يؤثر ، ما لم يكن من أطراف العلم الاجمالي ، ولا مما جرت العادة بالاختلاف ، فالمقلد اذا تعلم المسائل العامة البلوى وتعلم حكم ما ابتلى بها اتفاقا أيضاً وانحل علمه الاجمالي بأن اطلع على موارد الاختلاف بمقدار المعلوم بالاجمال ، ثم ابتلى بمسألة غير داخلة فيما تم به البلوى واحتمل مخالفة رأي الأُعلم مع غيره يجوز له تقليد غير الأُعلم ، لأن هذه المسألة لا من أطراف العلم الاجمالي ، ولا مما جرت العادة بالاختلاف ، لأن دائرة المعلوم بالاجمال في مجموع المسائل التي يجب تعلمها مما كانت عامة البلوى ، ومما ابتلى به اتفاقا لا في خصوص ما لا تم به العامة لعدم ابتلائها به ، إذ

(مسألة) إذا لم يكن للأعلم فتوى في مسألة من المسائل يجوز الرجوع في تلك المسألة إلى غيره مع رعاية الأعلم فالأعلم على الأحوط (١) .
 (مسألة) إذا قلد من ليس له أهلية الفتوى ثم التفت وجب عليه المدول وكذا إذا قلد غير الأعلم وجب المدول إلى الأعلم ، وكذا إذا قلد الأعلم ثم صار غيره أعلم منه (٢) .

المادة جارية في الاختلاف في المسائل المعنونة لافيها لم يتعرض له أغلب الفقهاء .
 وأما باب الفحص عن المعارض للسند أو القرينة للدلالة ، فحيث إن عادة الأئمة صلوات الله عليهم جرت على إلقاء الخلاف بين الأمة والاتسكال على القرائن المنفصلة فيجب الفحص أيضاً ولو انحل العلم الاجمالي .

وبالمجمل في باب الفحص الواجب على المجتهد الوجهان متلازمان قبل انحلال العلم الاجمالي وأما بعده فالوجه الآخر جار ، وأما في المقام فورد العلم الاجمالي هو الأحكام التي يجب تعلمها ، وورد العادة هو المسائل المعنونة لا الفروض النادرة ، فقبل الانحلال إذا ابتلى بالفرض النادر ، فحيث إنه يجب تعلم حكمه فيكون من أطراف المعلوم بالاجمال ، فيجب الفحص عن فتوى الأعلم ، وأما لو ابتلى به بعد الانحلال فلا يجب لعدم جريان كلا الوجهين فيه لا العلم ولا المادة .

(١) الوجه فيه واضح فان مقتضى حكم العقل والكتاب والسنة والاجماع هو جواز رجوع الجاهل إلى العالم ولو مع إمكان الاحتياط بل عدم جواز الاحتياط فيما إذا كان الأخذ به مستلزماً للتكرار في العبادة كما عرفت سابقاً ، نعم مقتضى ما تقدم من وجوب تقليد الأعلم مرعات الأعلم فالأعلم على الأقوى عندنا .
 (٢) ففي الصورتين الأولى ولتين حاله حال الجاهل القاصر أو المقصر لبطلان التقليد بفقد شرطه ، وفي الصورة الثالثة وإن كان تقليده الأول صحيحاً

(مسألة) لا يجوز تقليد الميت ابتداءً ، نعم يجوز البقاء على تقليده في المسائل التي حمل بها في زمان حياته أو الرجوع إلى الحي الأعلم والرجوع أحوط ، ولا يجوز بعد ذلك الرجوع إلى فتوى الميت ثانياً ، ولا إلى حي آخر إلا إلى أعلم منه ، وبعتبر أن يكون البقاء بتقليد الحي ، فلو بقي على تقليد الميت من دون الرجوع إلى الحي الذي بقي بجواز ذلك كان كمن عمل من غير تقليد (١) .

لكنه يجب عليه المدول إلى الأعلم . لأن وجوب تقليد الأعلم مشروط بالأعلمية حدوداً وبقاء ، فإذا خرج عن الأعلمية بقاء ، فقد انتفى الشرط وباتقائه ينتفي المشروط .

(١) من جملة ما يعتبر في الفتى الحياة والكلام فيه يقع في مقامين :
 (الأول) في اعتبارها في التقليد الابتدائي والأقوى اعتبارها فيه ، والظاهر اتفاق الأصحاب من عصر الأئمة عليهم السلام إلى زمان متأخر المتأخرين ، ونقل الإجماع عليه من الأساطين (قده) مستفيض ، ففي قرارات شيخ مشايخنا المعروف عند الإمامية والمشهور بينهم شهرة دعت جماعة من أجلة الأصحاب إلى نفي الخلاف أو دعوى الإجماع عليه هو الاشتراط ، فمن شرح الألفية للمحقق الثاني لا يجوز الأخذ عن الميت مع وجود المجتهد الحي بلا خلاف بين علماء الإمامية ، وعن المسالك قد صرح الأصحاب في كتبهم المختصرة والمطولة وفي غيرها بأشراط حياة المجتهد في جواز العمل بقوله ولم يتحقق إلى الآن في ذلك خلاف ممن يعتد بقوله من أصحابنا ، وإن كان العامة في ذلك خلاف مشهور ، وفي المعالم نسبة إلى ظاهر الأصحاب . ثم قال : والعمل بفتاوى الوفاي مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع عن الرجوع إلى فتوى الميت مع وجود الحي ، وبالإجماع صرح ابن أبي الجمهور الأحساني فيما حكى

عنه حيث قال : لا بد في جواز العمل بقول المجتهد من بقاءه ، فلو مات بطل العمل بقوله فوجب الرجوع إلى غيره ، إذ الميت لا قول له ، وعلى هذا انمقد إجماع الامامية وبه نطقت مصنفاتهم الأصولية والفروعية ، ونسبه في محكي التكري إلى ظاهر العلماء ، وفي محكي الجعفرية وجمع الفائدة إلى الأكثر .

وبالجملة لا يخفى على المتتبع ان كلمات الأوائل والأواسط متفقة في منع العمل بقول الموتي وان القول به من خصائص العامة ، فن ادعى إجماعهم على ذلك كما ادعاه المحقق التراقي في المناهج والمولى البهبهاني على ما حكى عنه لم يكن مغرباً وإنما المنرب من أنكره انتهى ، وخلاف الاخبار بين غير قادح في دعوى اتفاق المجتهدين فانهم يبطلون الاجتهاد والتقليد رأساً ويقتصرون في استنباط الأحكام على الأخذ من كتب المحدثين أحياء كانوا أم أمواتاً ويمدون الفتوى للموام نقلاً لمضمون الأخبار ، ولم يذهبوا إلى عدم اشتراط الحياة في المفتي على فرض جواز العمل بالفتوى ، ومن المحقق القمي يظهر ان المدار على الظن المطلق حيث ذهب إلى انسداد باب العلم والعلمي ، فاذا كان المدار عليه فلا فرق بين حصوله من قول الحي أو الميت ، وكيف كان فالاقوى ما هو المعروف بين المجتهدين للشك في حجية رأي الميت ، وكما رجع الشك إلى الشك في الحجية فالأصل عدمها ، بل يستفاد من مناسبة الحكم والموضوع ان باب العالم باب الإمام عليه السلام ومنصبه من نواحي منصبه ، وكما يتوقف نظام العالم على وجود إمام حي في كل عصر فكذلك يتوقف حفظ الأحكام عن الاندراست وانقائها عن الانطلاس في عصر الغيبة على منغيبه وآبائه آلاف التحية والسلام على وجود علماء أمناء على الحلال والحرام ليسكونوا مرجعاً للشريعة وحفاظاً على الشريعة ، ويدل عليه قوله عجل الله تعالى فرجه في جواب مكاتبة اسحاق بن يعقوب ، وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا

فانهم حجتي عليكم وأنا حجة الله ، فان السؤال وإن لم يكن معلوماً إلا انه بالترديد والدوران يتعين كونه عن الشبهات الحكيمة أو عن كل ما كان الامام عليه السلام مرجعاً فيها ، لأن مثل اسحاق بن يعقوب مع غاية جلالة لا يسأل عن خصوص ما يرجع إلى الفقيه في القضاء وتوابعه ، فان كون الفقيه هو المرجع كان معلوماً بعد نصبه الصادق عليه السلام بمقتضى المقبولة وسائر الروايات فهو لا محالة يسأل عن الوقائع السكّية التي لم يعلم حكمها منهم عليهم السلام والتعليل بكونهم حجتي عليكم لا يناسب إلا ذلك ، فانه عليه السلام كان حجة من قبل الله سبحانه في بيان الأحكام السكّية والفروع المستحدثة غير المبينة حكمها بالنص الخاص أو بيان الأحكام السكّية ومرجعية الوقائع المستحدثة التي مرجعها إلى الوالي وعلى أي حال شمولها للأحكام السكّية لا شبهة فيه ، فاذا كان الراوي الذي قصد منه الفقيه في هذه الرواية المباركة بلا اشكال هو المرجع ، فلا محيص إلا عن كونه حياً لأن المراجع والمسؤول عنه لا يمكن أن يكون ميتاً ، ولو كان نفس فتواه كافياً في كونه مرجعاً لما كان لذكره في البين وقع ، وكان المناسب أن يقال : واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى أحاديثنا المروية . وبالجمله قوله « فارجعوا إلى رواة أحاديثنا » نص في اعتبار نظر الراوي وكونه هو المبين لحكم الواقعة ، ولا يمكن التمسك بعموم قوله : « فانهم حجتي عليكم » لمرجعية الحي والميت ، فان حجية قول الراوي تثبت بنفس هذا التوقيع لا بدليل آخر ، وهذا التوقيع لو كان نصاً في اعتبار نظر الفقهاء الذين هم المراد من الرواة كما أشرنا اليه ، فالتعليل ببيان حجية قول هذا الذي علل له ، ومن الواضح إذن اختصاصه بقول الأحياء لأن مرجع الضمير هم الأحياء لا غيرهم كما لا يخفى .

وعما ذكرنا يظهر لك عدم الفرق بين كون الميت مساياً مع الحي وبين

كونه أفضل . ثم ان بعض السادة المعاصرين أغرب في المقال حيث بنى على جريان استصحاب الحكم الظاهري لولا الاجماع قائلاً ، ومن هذا الاجماع تعرف سقوط ما يتصور في المقام أيضاً من الاستصحاب الجاري في المحكم الظاهري نظير ما سبق في مسألة الاستدامة ، وتقريبه ان هذا المقلد وإن لم يثبت في حقه حكم ظاهري إلى حين . موت المجتهد لعدم وجوده في حياته أو لعدم تكليفه أصلاً حينئذ ، لكن كان بحيث لو كان موجوداً في حياة المجتهد ورجع اليه لثبت الحكم الظاهري في حقه فيستصحب ذلك إلى ما بعد موت المجتهد ووجود ذلك العامي فيثبت حينئذ لو رجع اليه لكان محكوماً بالحكم الظاهري فتكون هذه المسألة نظير المسألة السابقة من هذه الجهة ، غاية الأمر ان الشك هنا من حيث الشخص المقلد وهنالك من حيث الواقعة المتجددة ، وهذا غير فارق في جريان الاستصحاب بنحو استصحاب أحكام الشرائع السابقة ، فالعمدة في الخروج عن الاستصحاب المذكور في الفرض الاجماع انتهى .

وفيه ان جريان الاستصحاب موقوف على وجود اليقين السابق والشك اللاحق ، ومن الواضح عدم اليقين السابق في المقام لا للحكم الواقعي ولا للحكم الظاهري .

اما الأول فواضح ، واما الثاني فلأن اليقين به فرع وجود المكلف في زمان حياة الميت ورجوعه اليه ، والمفروض عدم وجود المكلف في حياته وعدم تحقق الرجوع اليه في وقت . من الأوقات فأين له اليقين بالحكم الظاهري واما أصل القضية الشرطية وهي انه لو كان في زمان حياته لكان حكمه كذا فهي معلومة ولم يقع فيها شك أصلاً ، لكن اليقين بها لا يجدي في إثبات حكم ظاهري للمكلف لصدق الشرطية مع امتناع أطرافها ، وفي المقام امتنع وجود المكلف في حياته فامتنع ثبوت الحكم الظاهري له فكيف يستصحب

مع عدم اليقين به ، واما استصحاب أحكام الشرائع السابقة فلا مزية فيه لتأمية
أركان الاستصحاب فيها ، واللم بثبوت الحكم الشرعي الواقعي في الزمان
السابق على نهج القضايا الحقيقية ، فأين هذا عما نحن فيه .

المقام الثاني في اعتبارها في البقاء على التقليد وعدمه وفيه أقوال ثلاثة :
قول بوجوب المدول إلى الحي ، وقول بوجوب البقاء على تقليد الميت ،
وقول بجواز البقاء ، واستدل لوجوب البقاء بوجوه كثيرة مذكورة في
المطولات ، ونحن نذكر ما هو العمدة منها .

فإنها إن المسألة الواحدة لا تتحمل تقليدين فإن المقلد لو قلده مجتهداً في
مسألة خرو الخشاف وعلم حكمه فلا معنى لتقليده ثانياً من مجتهد آخر ، فوات
المجتهد كوت ناقل فتواه إلى المقلد فلا يضر بالتقليد .

وفيه أنه ممنوع صغرى وكبرى ، أما الصغرى فلأن جل الوقائع التي
يبتلي بها المقلد وقائع متعددة باعتبار الأيام والأحوال ، فإن صلاة الظهر
تنحل إلى مسائل متعددة باعتبار المكافين وأيام تكليفهم وحالاتهم من السفر
والحضر ويوم الجمعة وغيره ونحو ذلك ، فإذا مات المجتهد الذي أفتى بوجوبها
التمييزي في يوم ، فحيث إن الميت لا رأي له فعلى المقلد تلميد الحي في حكم
هذا اليوم .

وأما الكبرى فلأنه لم نعرف وجهاً لعدم تحمل المسألة الواحدة تقليدين
لأنه وإن فرضنا القضية شخصية خارجية إلا أن هذه على قسمين ، تارة
يرتفع موضوعها ككفن الميت الذي غرق وأخرى باق باعتبار آثاره كالعادة
والقضاء ونحو ذلك ، فإن الجزء الذي أفتى المجتهد بطهارته ثم مات وأفتى
الآخر بنجاسته فحكم الملاقي له قبل ذلك يحتاج إلى التقليد ، وهكذا في مسألة
الظهر لو مات المجتهد قبل إجمادها أو بعده قبل انقضاء الوقت

ومنها استصحاب حجية قوله ، ولا يخفى انه لو تم ذلك لدل على جواز تقليد الميت ابتداء ، فان هذا الأصل تارة يجري في شرائط المفتي ، وأخرى يجري في أحكام التقليد فمن حيث الأول أنه جواز تقليد الميت ابتداء ، ومن حيث الثاني يترتب عليه مسألة البقاء . ولكن المستدل به دعوى خروج مسألة التقليد البدوي بالاجماع فيصح التفصيل وتبقى مسألة البقاء تحت الأصل وكيف كان يرد عليه انه لا مجال له لارتفاع موضوعه ولا أقل من الشك في بقاءه فيختل أحد ركنيه .

وتوضيح ذلك ان الأوصاف المأخوذة مع الأشياء والعناوين المقارنة معها تارة من قبيل الصور النوعية بالنسبة إلى مالية الأموال وأخرى من قبيل الأعراض والحالات التي بتبديلها لا تتبدل الموضوع فانه لا شبهة ان مثل الاجتهاد هو العلة التامة وتتمام الموضوع لجواز تقليد المجتهد والفقهاء أمام الموضوع لاستحقاق الزكاة لحكمها حكم الصور الجوهرية النوعية في الأموال فانها هي التي تبذل بازائها الأموال لا المادة المشتركة ولذا لا يلاحظ أخذها عنواناً أو شرطاً بالنسبة إلى البطلان والخيار ، بل لو تخلفت الصورة تبطل المعاملة ولو أخذت بعنوان الشرط كما اذا قال : بمتك هذا بشرط أن يكون عبداً حبشياً ، وهذا بخلاف ما لو تخلف وصف الكتابة فانه لا تبطل ويوجب الخيار ولو أخذ عنواناً ، وقيل : بمتك هذا الكاتب ، وكذا لا شبهة أيضاً ان الماء هو الموضوع في قوله : الماء المتغير ينجس ، بل هو الموضوع وان قيل : المتغير ينجس ، لأن من مناسبة الحكم والموضوع يستفاد عرفاً ان الموضوع هو الجسم والتغير علة لعروض التجاسة عليه وبعض الموارد يشك في دخل عنوان الموضوع في موضوعيته كما في قوله الانسان المسلم طاهر ، فيحتمل مدخلية الانسانية ، وكذا الاسلام في طهارته فلا يحكم بطهارته اذا صار

جاءاً بأن مات أو صار مرتداً ويحتمل عروض الطهارة على الجسم .
إذا عرفت ذلك فنقول : لو كان للحياة دخل في جواز التقليد ولا أقل من الشك في دخلها فيه ، فلا مجال للاستصحاب ولا مجازفة في دعوى القطع باعتبارها في باب التقليد ، فإن قول المجتهد تارة يكون نفس حدوثه في وقت موضوعاً لحكم من الأحكام وأخرى بقاءه في مثل تحقق الإجماع في عصر أو عدم انعقاده يكفي حدوث القول للوافق أو الخلاف ، ولا يعتبر بقاءه بالنسبة إلى الأعصار المتأخرة ، وأما مسألة حجية قوله فيعتبر بقاءه حتى لعمل نفسه فضلاً عن حجيته لغيره ، ولذا لو استنبط حكاًم خرج عن قابلية الاستنباط لهم أو مرض فحجية قوله سابقاً على نفسه لا تقتضي حجيته في زمان الهرم والمرض ، وعلى هذا فلو مات المجتهد فحجية قوله سابقاً على المقلد لا يقتضي حجيته فعلاً ، لأن في مسألة التقليد يعتبر النظر الفعلي للمجتهد فإن المقلد حيث أنه عاجز عن استنباط الحكم في الواقعة التي يتبلى بها فيرجع في حكم هذه الواقعة إلى ما استنبطه المجتهد وإلى ما هو رأي ونظره فيها ولا معنى لرجوعه إلى ما أقنى به سابقاً ، ودعوى القطع بعدم الفرق بين بقاء النظر وعدمه مجازفة واضحة لأن ملاك حجية قوله هو كون إحرازه إحراز المقلد وكأنه بمنزلة ، فإذا زال إحرازه بالموت فيرتفع الملاك .

لا يقال إن الموت لا يوجب زوال علم المجتهد بل لخروج الروح عن الجسم واتصاله بعالم المجرىات ينكشف، عنده الأشياء أتم انكشاف من زمان تعلق الروح بالبدن ، فانه يقال ليس المدار في حجية ما أحرزه المجتهد إلا على استفادته من الطرق المتداولة والنهج المتعارف ، فالعلم الحاصل له بعد خروج الروح عن البدن ليس مناطاً للتقليد .

وبالجملة مدار التقليد على الرجوع إلى ما هو رأي المجتهد فعلاً المستنبط

من المدارك المتعارفة فلا العلم بمد الموت له أثر ولا الرأي السابق الزائل فملا
ولذا لو تبدل رأي المجتهد يجب على المقلد المدول إلى الرأي اللاحق ، ويبتني على
هذا الأساس موارد المدول والفروع المتفرعة عليه . نعم يمكن دعوى الاجماع
ب لزوم المدول في هذه الموارد دون ما اذا مات المجتهد ، إلا ان للمتأمل يظهر
ان هذه الفروع إنما هو لمقتضى القواعد العامة ، ولا يخفى ان القواعد العامة
تقتضي عدم الفرق بين تبدل الرأي وذهابه بالهرم ونحوه أو بالموت ، هذا كله
مع ان عمدة دليل التقليد هو طريقة العقلاء من رجوع الجاهل إلى العالم وليس
من طريقتهم الرجوع إلى رأيه الذي حدث له في زمان وزال عنه في زمان
آخر ، ثم ان ما ذكرنا تعرف ان المانع من جريان الأصل هو ارتفاع الموضوع
أو الشك في بقاءه وارتفاعه لا ان الحجية حكم وضعي منتزعة من الحكم
التكليفي فليس هي أثراً شرعياً ولا موضوعاً لأثر شرعى ، كما ذهب اليه بعض
السادة المعاصرين حيث قال بعد تقرير الأصل تارة بالنسبة إلى الحكم الوضعي
الاصولي - أعني الحجية - وأخرى بالنسبة إلى الحكم الواقعي المحكي بالرأي وثالثة
في الحكم الظاهري فنقول : اما اجراؤه في الحكم الوضعي على النحو الأول
- أعني الحجية - فيتوقف على كونها متأصلة في الجعل بحيث يصح اعتبارها من
مجرد جعلها وترتب عليها آثارها عقلاً من صحة اعتذار كل من المولى والمعبدها
لكنه غير ظاهر بل الظاهر انها منتزعة من الحكم الظاهري الراجع إلى الأمر
بالعمل بالواقع على تقدير المصادفة نظير الأمر بالاحتياط في بعض موارد الشك
وإلى الترخيص على تقدير الخلف ، فان ذلك هو منشأ صحة الاعتذار والاحتجاج
فالحجية نظير الوجوب والحرمة المنتزعين من مقام الارادة والكرهية ولا يصح
اعتبارها من مجرد جعلها مع قطع النظر عن الارادة والكرهية ، وعلى هذا
لا مجال لجريان الاستصحاب فيها لعدم كونها أثراً شرعياً ولا موضوعاً لأثر

شرعي» انتهى . وفيه انه قد حررنا في الاصول ان بعض الأحكام الوضعية وإن كان يمكن القول بانتراعيته تصوراً نظراً إلى وجود حكم تكليفي في مورده غير قابل الانسكاك عنه كما في لزوم العقد الملازم لوجوب الوفاء به ، فيمكن القول بكونه منزهاً من وجوب الوفاء بالعقد الشامل لما بعد الفسخ أيضاً كما أفاده شيخنا الأنصاري (قده) في بحث الخيارات ، إلا ان بعضها الآخر مما لا يتطرق فيه هذا الاحتمال رأساً ، ومن هذا القبيل الحجية ، فان أي حكم تكليفي فرض في مورد الحجية الشرعية فلا محالة يكون ساقطاً بالمصيان ولا يكون له اطلاق بالاضافة اليه ولازم ذلك أن تكون الحجية المتزعشة منه تسقط بسقوطه ، ضرورة ان كل أمر انتزاعي بدور مدار منشأ انتزاعه ، ومن الضروري ان الحجية لا تدور مدار اطاعة المبد ولا تسقط بمصيانته ، فلا كلف عمل بمقتضى الامارة أو لم يعمل بنى على كون مؤدى الامارة هو الواقع أو لم يبر تكون الامارة حجة فيستكشف من ذلك انها مجعولة بالاستقلال وغير منزعة من حكم تكليفي أصلاً ، وأيضاً ما ذكره هنا من المنع ينافي قوله بعد أسطر ان لم يقم إجماع على ذلك لم يقدح في جريان الاستصحاب ، وبالجملة احتمال حجية الرأي بحدونه إلى الأبد لا رافع له فلا مانع من الاستصحاب ، وأنت خير بأن هذا الاثبات مع ذلك النفي لا يجتزمان ، ثم انه أورد على نفسه بقوله : ان قلت رأي المجتهد حال حياته وان دل على نبوت الحكم في جميع الوقائع السابقة . المقارنة واللاحقة إلا ان القدر المتيقن حجيته في غير الوقائع اللاحقة فهو بالنسبة اليها غير معلوم الحجية حتى تستصحب بعد الموت إذ الاستصحاب حينئذ يكون من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلّي ، ثم أجاب عنه بأنه إنما يتم الاشكال لو كانت الوقائع ملحوظة بخصوصها موضوعاً للحجية في قبال غيرها كأفراد الكلّي الملحوظ بعضها في قبال آخر ، اما اذا كانت جميع الوقائع ملحوظة بنحو القضية

الحقيقية والشك إنما هو في مجرد استمرار الحكم إلى الأزمنة اللاحقة فلا مانع من الاستصحاب إذا الواقعة اللاحقة على هذا المعنى تكون موضوعاً للحكم لو كانت واقعة في حياة المفتي وإنما الشك في خصوصية زمان الحياة والاستصحاب شأنه إلغاء احتمال دخل خصوصية الزمان السابق في الحكم ، نظير ما لو ثبت أن من ولد في يوم الجمعة يحب ختانه ، وشك في استمرار الحكم لمن ولد في يوم السبت فن ولد في يوم السبت يعلم بثبوت الحكم له لو كان ولد في يوم الجمعة ويشك في بقاءه على ما كان ، فمسورة القضية المستصحة هكذا ، هذا يعني المولود في يوم السبت كان لو ولد يوم الجمعة وجب ختانه فهو على ما كان ، وكذلك نقول في المقام هذه الواقعة لو وجدت فيما مضى لكان الرأي فيها حجة فهي باقية على ما كانت ، فالشك ليس لاحتمال دخل خصوصية أفراد الوقائع بل لاحتمال دخل خصوصية الزمان في الحكم وشأن الاستصحاب إلغاء احتمال ذلك ، فهذا الاستصحاب نظير استصحاب الشرائع السابقة عند الشك المحرر جوازه في مبحث الاستصحاب ، نعم هو من قبيل الاستصحاب التعليقي المحقق في محله جريانه إذ لا فرق بين الحكم التعليقي والتنجيزي في الدخول في عموم دليل الاستصحاب » انتهى موضع الحاجة من كلامه .

وفيه أنه إن أراد من قوله : « أما إذا كانت جميع الوقائع ملحوظة بنحو القضية الحقيقية الخ » أن المسكف الذي قلده في حال حياته علم حجية قوله في حال حياته بالنسبة إلى الوقائع التي يبتلي بها إلى انتهاء عمره فرجمه إلى انفاطة الحجية بالرأي حدوثاً لا بقاء ، وعليه لا نحتاج إلى الاستصحاب لعدم الشك في الحجية ، وإن أراد أن الوقائع اللاحقة لو كانت واقعة في حياة المفتي كان رأيه حجة فيها ، فإذا فرض أنها لم تقم في حياته لم يعلم حجية رأيه فيها فكيف يعقل استصحاب الحجية . مع عدم البقين بها في السابق لأن العلم بها كان

موقوفاً على وقوع الوقائع فيه ، وحيث لم تقع لم يعلم الحجة بوجه من الوجوه ، وأما أصل القضية التعليلية فليست هي مشكوكة حتى يجري الاستصحاب فيها والمثال الذي نظر المقام به ، ففيه أيضاً ان يوم الجمعة ان كان له دخل في ثبوت الحكم للمولود يوم الجمعة ، فن الواضح ان المولود يوم السبت يكون موضوعاً مغايراً للمولود يوم الجمعة فيكون اسراء حكم أحدهما إلى الآخر من قبيل اسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر ، وإن لم يكن له دخل أصلاً ويكون الحكم ثابتاً لكل مولود في أي يوم كان نظير القضية الحقيقية فلا مجال للشك في الحكم بعد تحقق موضوعه لسكي نستصحب الحكم ، واستصحاب أحكام الشرائع السابقة من جهة الشك في النسخ والأصل عدمه ، فأصل ثبوت الحكم فيها على نهج القضايا الحقيقية يقيني ، بخلاف ما ذكره في المقام ، فانه على تقدير وقوع الواقعة في حياة المجتهد ، والمفروض عدم وقوعها فيها فلا يقين بالحكم سابقاً فلا استصحاب .

ان قلت ان عدم جريان استصحاب الحجة لعدم بقاء الموضوع لا يمنع عن إجراءاته في الأحكام التي قلده فيها ، فان رأيه وإن كان منوطاً لموضوعها وحدوثها إلا انه عرفاً من أسباب العروض لا من مقومات الموضوع .

قلت لكنه لا يخفى انه لا يقين بالحكم شرعاً سابقاً ، فان جواز التقليد ان كان بحكم العقل ، وقضية الفطرة كما عرفت فواضح ، فانه لا يقتضي أزيد من تنجز ما أصابه من التكليف والمذنب فيما أخطأ وإن كان بالنقل فكذلك بناء على ما هو التحقيق من ان قضية الحجة شرعاً ليس إلا ذلك لا انشاء أحكام شرعية على طبق مؤداها ، فلا مجال لاستصحاب ما قلده لعدم القطع به سابقاً . وبمباراة أخرى إن أردت ان الاستصحاب يجري بالنسبة إلى الحكم الشرعي الثابت في حقه للواقعة الممينة الفرعية مثل حرمة العصير ونجاسة الغسالة

في عدم إمكان اجراء الأصل لافي الحكم الواقعي ولا في الحكم الظاهري ٤٥

وأمثالها ، ويقال مثلاً : ان العصير قد كان محرماً عليه قبل موت مجتهد الأصل بقاء الحرمة لعدم العلم بالمريل ، وهكذا الكلام في نجاسة الفضالة وسائر ما قلده فيه من المسائل الفرعية مثل وجوب السورة ونحوها . فجوابه ان الحكم الثابت للموضوع كالعصير تارة يكون من جهة كونه عصيراً ، وأخرى من حيث كونه مما تعلق بحرمته ظن المجتهد الحي ، فان كان الأول فلا شبهة في جريان الاستصحاب فيه عند الشك في طرو ما يزيله ويسكنه منهصر في القطعيات التي نعلم بالحكم الشرعي فيها من ضرورة أو إجماع إذ لا ملازمة بين الظن بالحكم وبين ثبوته في الواقع حتى في نظر الظان إلا بعد قيام دليل قطعي يفيد الملازمة التي مرجعها إلى وجوب العمل بالظن تمهيداً ، وحينئذ فالحكم يدور مدار ذلك الظن الذي دل ذلك الدليل القطعي على اعتباره ، وان كان الثاني فاجراء الاستصحاب فيه ممتنع عند تقرير الحيثية التي كان الحكم ثابتاً للعصير من جهةها ، لأن المتيقن في الزمان الأول - يعني قبل ممات المجتهد - ان كان حرمة العصير من حيث كونه متعلق ظن الحي لا من حيث كونه عصيراً ، فان أردت ان العصير قد كان حراماً انه كان حراماً من حيث ذاته ففيه انه ليس كذلك لأن حكم ذات العصير من حيث كونه عصيراً غير معلوم ، فان أردت بقولك ان العصير قد كان حراماً ، انه كان حراماً من حيث تعلق ظن المجتهد الحي به ، ومن جهة كون الاجتناب عنه من جزئيات اتباع ظن المجتهد الحي فسلم معلوم متيقن في الزمان السابق ، لكن الموت يوجب تبدل موضوع هذا الحكم الظاهر بزوال أصل الظن إلى موضوع آخر ، ومن الواضح ان حكم شيء من الموضوعات لا يفسح بسبب الاستصحاب الى موضوع آخر ، وبعبارة أخرى إن أردت استصحاب الحكم الواقعي فلا يقين به في الزمن السابق ، وإن أردت استصحاب الحكم الظاهري الذي موضوعه ظن الحي فقد تبدل .

واما دعوى كونه قول المفتي ، يعني إخباره عن الواقع كالرواية التي

٤٦ في عدم إمكان إجراء الأصل لافي الحكم الواقعي ولا في الحكم الظاهري

هي موضوع لوجوب عمل المجتهد بها ، أو دعوى كونه مظلون المجتهد في أحد الأزمنة ، أو كونه ظن المجتهد سواء كان حياً أو ميتاً مع دعوى بقاء الظن بمد الموت ، فمع قيام أدلة واضحة على بطلان كل من هذه الاحتمالات كما ظهر طائفة منها من تضاعيف الكلمات الماضية . نقول نمائشة : ان هذه الدعاوى ليست مما قام على شيء منها دليل واضح ، بل مقتضى أدلة التقليد كون الموضوع ما قلنا من ظن الحى ولو من جهة التمسك بالأصل الذى قد عرفت عدم قيام دليل وارد عليه فغاية ما فى الباب صيرورة موضوع الحكم السابق مشكوكا ، وقد قررنا واخترنا فى محله عدم حجية الاستصحاب عند الشك فى الموضوع .

ونما ذكرنا يظهر لك عدم استقامة ما ذكره بعض السادة المعاصرين من إجراء الاستصحاب فى الحكم الظاهرى ، ولا حاجة لنا لنقل كلامه فراجع . ولا فرق فى ما ذكرنا من عدم جواز البقاء بين المسائل التى عمل بها فى زمان - ياته أو لم يعمل بها كما فرق بينهما فى المتن ، وذهب الى الجواز فى الأول دون الثانى .

ثم ان مقتضى الاستصحاب بناء على جريانه وجوب البقاء على تقليد الميت ، فالقائل بالجواز أى التخيير بين البقاء والمدول الى الحى لا بد له من التمسك بذيل الاجماع وفيه ما فيه .

ثم انه ظهر لك مما ذكرنا عدم الفرق بين كونها - أى الميت والحى - متساويين أو كون الميت أعلم من الحى ، فلا وجه لما ذكره بعض السادة المعاصرين من التفصيل بين صورة التساوى ، فالجواز بين البقاء والمدول الى الحى وبين صورة أعلمية الميت فوجوب البقاء على تقليده وبين أعلمية الحى فوجوب المدول اليه لما عرفت فساد ذلك كله من تضاعيف كلماتنا فتذكر .

واما ما ذكره المانن بعد تحوير البقاء على تقليد الميت بقوله : والرجوع

في عدم إمكان اجراء الأصل لافي الحكم الواقعي ولا في الحكم الظاهري ٤٧

أحوط مبني على كون المسألة بين القول بوجوب الرجوع الى الحى وجواز البقاء على تقليد الميت أو الرجوع الى الحى ، فانه على هذا يكون الأخذ بقول الحى مفرغا للذمة على كلا القوانين بخلاف البقاء فانه على قول من يقول بوجوب الرجوع الى الحى لا يكون مفرغا .

واما على ما ذكرناه من عدم وجه للجواز بين البقاء والمدول فلا أحوطية في الرجوع الى الحى فان المسألة حيثئذ تكون ذات قولين : قول بوجوب المدول الى الحى ، وقول بوجوب البقاء على تقليد الميت .

قوله : « ولا يجوز بعد ذلك » أى بعد الرجوع الى الحى الرجوع الى فتوى الميت ثانية ولا الى حى آخر إلا الى أعلم منه ، والوجه في ذلك هو ان قول الآخر سواء كان حياً أو ميتاً بعد الرجوع الى الحى يكون مشكوك الحجية وذلك لعدم جواز استصحاب التخير لأن موضوعه المتخير أو الجاهل أو من لا طريق له . ويتجرد التقليد يخرج عن هذه المناوين فيكون في حكم المجتهد بعد الأخذ بأحد الخبرين ، واذا لم يجر الاستصحاب فيبقى على الشك ومقتضى الأصل كما عرفت في الشك في الحجية عدم الحجية ، هناكه اذا لم يكن الحى الذى يريد المدول اليه أعلم من الأول وإلا يجب المدول اليه بناء على ما تقدم من وجوب تقليد الأعلم لاقتضاء أدلته شرطية الأعلية حدوداً وبقاء من غير فرق بين سبق تقليد غيره وعدمه .

قوله : « ويعتبر أن يكون البقاء بتقليد الحى » فلو بقي على تقليد الميت من دون الرجوع الى الحى الذى يقتضى جواز ذلك كان كمن عمل من غير تقليد ، وذلك لأن المفروض اختلاف المجتهدين في البقاء والمدول ، فتصير فتوى الميت مشكوك الحجية ، ففي حجية فتواه لا بد من الرجوع الى الغير ، ولنا قال الماتن : « لو بقي على تقليد الميت من دون الرجوع الى الحى كان

(مسألة) إذا قلد مجتهداً ثم مات فقلد غيره ثم مات فقلد في مسألة البقاء على تقليد الميت من يقول بوجوب البقاء أو جوازه فهل يبقى على تقليد المجتهد الأول أو الثاني الأنظر البقاء على تقليد الأول ان كان الثالث قائلاً بوجوب البقاء وعلى تقليد الثاني ان كان قائلاً بجوازه (١).

كن عمل من غير تقليد « ولا بد أن يكون المحي الذي يرجع اليه في هذه المسألة أعلم لما عرفت من وجوب تقليد الأعم .

(١) وجه الأول هو ان تقليد الثاني بعد موت الأول في نظر الثالث القائل بوجوب البقاء غير صحيح ، لأنه كان الواجب عليه بعد موت الأول بحسب فتوى الثالث البقاء على تقليد الأول فرجوعه بعد الأول الى الثاني في غير محله فيكون البقاء على تقليد الثاني تقليداً ابتدائياً وهو غير جائز بالاتفاق ووجه الثاني هو ان تقليد الثاني بحسب فتوى الثالث القائل بالجواز تقليد صحيح والمدار في البقاء هو البقاء على المروع التي كان يقلد فيها قبل رجوعه الى الثالث ، وهذا المعنى كان قبل رجوعه اليه يقلد الثاني تقليداً صحيحاً في نظر الثالث فاذا رجع اليه في مسألة البقاء وأفتى بجوازه يجب البقاء على تقليد الثاني دون الأول ، هذا ولكن الأقوى هو عدم الفرق بين الصورتين ووجوب البقاء على تقليد الثاني ، ونوضح ذلك هو انه تارة يكون فتوى الثالث موافقاً لفتوى الثاني في حرمة البقاء أو وجوبه فهذا لا اشكال فيه لأنه بناء على الأول وظيفته الرجوع الى الثالث والعمل برأيه ، وبناء على الثاني يبقى على تقليد الميت الأول كما كان هذا فتوى الثاني أيضاً ، وأخرى يكون مخالفاً له ، فان كان الثاني قائلاً بالبقاء وجوباً أو جوازاً والثالث قائلاً بحرمة فهذا أيضاً لا اشكال فيه لأن وظيفته العمل برأي الثالث واما لو كان الثاني قائلاً بالحرمة والثالث قائلاً بوجوب البقاء أو جوازه فهل يبقى على تقليد الاول

(مسألة) المأذون والوكيل عن المجتهد في التصرف في الأوقاف أو الوصايا

أو في أموال القصر فينزل بموت المجتهد ، وأما المنصوب من قبله بأن نصبه متولياً للوقف أو قيماً على الصغير فهل ينزل بموته فيسه اشكال فلا يترك الاحتياط بتحصيل النصب الجديد من المجتهد الحي (١) .

بمقتضى فتوى الثالث أو يبقى على تقليد الثاني أو يفصل بأنه ان كان فتوى الثالث وجوب البقاء فيجب البقاء على تقليد الأول ، وان كان قائلاً بالجواز فعلي تقليد الثاني وجوه والأقوى هو الثاني ، فان المدار في البقاء هو البقاء على المروء التي كان يقلد فيها قبل رجوعه إلى الثالث ، وهذا الماي قبل رجوعه اليه كان يقلد الثاني لا الأول ، لأن الثاني كان قائلاً بحرمة البقاء فرجع اليه ، فاذا مات وأفتى الثالث بالبقاء فلا بد أن يبقى على فتوى الثاني ، وأما فتوى الثالث بوجوب البقاء لا يضر صحة رجوعه بعد الأول الى الثاني ، فانه وإن كان بحسب فتوى الثالث في غير محله إلا ان رجوعه الى الثاني لم يكن بفتواه بل بفتوى الثاني القائل بحرمة البقاء فتقليده الثاني صحيح ، فاذا مات وفقد الثالث وأفتى بالبقاء يبقى على تقليد الثاني لا الأول لما عرفت فتدبر جيداً . (١) الكلام في هذه المسألة يقتضي أن نصرف عنان الكلام أولاً الى

ولاية المجتهد والقضاة وننظر في مقدار ولايته ومأذونيته عن الامام عليه السلام وانه هل ينزل بموت الامام عليه السلام أم لا ، ثم نتكلم في المأذونين والمنصوبين من قبل المجتهد وتحقيق القول في المنصوبين والمأذونين من قبل الامام عليه السلام في مقامين : أحدهما في النائب الخاص ، ثانيهما في النائب العام .

(اما المقام الأول) وهو انزال النائب الخاص وعدمه ، والمراد به هو

الذي نصبه الامام بعنوان الخصوص فالحق فيه الانزال لما ذكره بعض من انه ليس لامام كل عصر إلا التصرف في عصره والتسلط عليه ، وليس له أن

يتصرف في عصر الامام الثاني لقيام ضرورة مذهبنا على تسلط امام كل عصر على عصره وما بعده الى يوم القيامة ، حتى انه لو قال لأحد : أنت وذريتك وأولادك قاض الى يوم القيامة ، لا اشكال في عدم انزالهم بموته لأنه معصوم من الخطأ ولا ينطق عن الهوى بل هو وحى يوحى ، ولهذا لا اختصاص لهذا الذي ذكرنا بأئمتنا (ع) بل يجري في كل معصوم من آدم الى الخاتم ، فلو فرضنا ان آدم على نبينا وآله وعليه السلام تصرف تصرفا كان مقتضاه الدوام والاستمرار بعد عصره لنحكم بدوامه وعدم رفعه بموته ، وهذا بما لا اشكال فيه ولا شبهة تقريه ، ولانما ذكره آخر من الشك في مقدار استعداد مصلحته المقتضية لنصب القاضي فيرجع الى اصاله عدم جواز التصرف بعد اختيار عدم جريان الاستصحاب في المقام بل لوجهين :

(أحدهما) ان جواز تصرف النائب والقاضي إنما جاء من قبل الاذن من الامام عليه السلام من حيث كونه كاشفاً عن معنى قائم بنفسه ضرورة ارتفاع الاذن بارتفاع اللفظ الدال عليه ، وإنما المناط هو المعنى الكاشف عنه الاذن ببقاء جواز تصرفه منوط ببقاء هذا المعنى ، فإذا مات فقد ارتفع فيرتفع ما كان منوطاً به وبالجملة ان الأمر فيما نحن فيه نظير توكيل الامام عليه السلام بل سائر عقود الاذنية كالعارية والوديعة ونحوها فانه لا اشكال في بطلانها بموت الامام عليه السلام لا يقال : سلمنا ان ما نحن فيه كسألة الوكالة لكن القول بأن بقاء الوكالة موقوف على بقاء المعنى الكاشف عنه الاذن ممنوع ، كيف وهم ذكروا ان التوكيل لا ينعزل قبل وصول العزل اليه مع القطع بارتفاع المعنى القائم بنفسه بالعزل ، فيكشف هذا عن كون المعتبر في أمثال المقام هو حدوث الاذن في الجملة واما بقاءه فليس بشرط في بقاءها .

فانه يقال : مسألة الوكالة خرجت بالنص والاجماع على خلاف القاعدة ،

ولا نقول بثبته في المقام فالانزال هو مقتضى القاعدة .

فان قلت : من أين ثبت ان القاضي والنائب مثل التوكيل حتى يجري فيه ما يجري في التوكيل من انزاله بموت الموكل لم لا يكون من قبيل التصرف وإعطاء المنصب حتى يحكم بدوامه .

قلت : لسنا ندعي كون نصب القضاة والنواب من قبيل التوكيل على سبيل اليقين حتى يقدح فيه احتمال كونه من قبيل التصرف ، بل إنما حكنا به من جهة كونه القدر المتيقن من النصب حيث ان أقل مرتبته الاذن المطلق المجامع لكل مراتب النصب ، ومعلوم انه لا يضر في ذلك احتمال كونه من قبيل التصرف المقتضي للدوام .

(ثانيهما) ما ذكره في المسالك وهو ان ولاية القاضي والنواب متفرعة على ولاية الامام عليه السلام ، ومعلوم ان ولاية الامام تزول بالموت فنزول ولاية القاضي أيضاً من حيث استلزام زوال الأصل الفرع وليس الوجه في زوال الأصل وهو ولايته بالموت هو اختصاص ولايته بمصره كما توهمه بعض ، واستوجه به ما في المسالك حتى يرد عليه ما أورده بعض المحققين من قيام الاجماع والضرورة من مذهبنا على ولاية الامام في جميع الأعصار ، بل الوجه فيه هو ان ولاية القاضي إنما هي متفرعة على ولاية الامام القائمة بالحياة الصورية ، نظير ولايته على أطفاله وأمواله ، إذ لا اشكال في زوال تلك الولاية بالموت وقيامها بحجته الصورية ، إذ لا يعقل أن يقول أحد انه اذا مات الامام عليه السلام تبقى ولايته على أمواله ، فلا يورث عنه أحد ، وكذلك تبقى ولايته على أطفاله والأوقاف والصدقات الى غير ذلك ، بل من المعلوم بديهية زوال تلك الولاية بالموت من حيث قيامها بالحياة الصورية . فالقصد ان الولاية التي يتفرع عليها ولاية القاضي هي من تلك القبيل . ونظير هذا ما ذكره في مسألة الوكالة في انزال التوكيل بموت الموكل مع قطع النظر عن ذهاب الاذن لقوات

متملق الوكالة من حيث خروج الموكل فيه عن سلطنة الموكل ، فارْتِفاع ولاية القاضي في المقام إنما هو من جهة فوات مملتها وهو ولاية الامام القائمة بحياته العسورية ، فمسألة انزال نائب الامام بموته مثل مسألة انزال الوكيل بموته من تلك الحثية أيضاً .

(واما الكلام في المقام الثاني) فنقول : ان الحق فيه عدم الانزال لأمر : (الأول) ما يظهر من جماعة من كون أصل الحكم بين الناس مشتركاً بين الامام وغيره ممن يعلم بالحكم ، غاية الأمر نبوت الدليل على كون جواز قيام غيره مشروطاً بإذنه نظير صلاة الميت وسائر تجهيزاته من دفنه وكتفنه وتغسيله حيث أنها واجبة كفاية على جميع الناس . لكن جواز إثباتها وصحتها موقوف على إذن الولي فلا تنافي بين كونه حكماً شرعياً مشتركاً بين الامام وغيره ، وكونه مشروطاً بإذن الامام مثل ما ذكرنا في مسألة الصلاة على الميت لا أن يكون أصل الحكم بين الناس حقاً للامام ومنصباً له ، وكان جسواز ارتكاب غيره من جهة إذنه وكونه نائباً عنه ، فإذا كان أصل أدلة وجوب الحكم بين الناس مشتركاً بين الامام وغيره على ما هو المفروض ، فلا معنى لارتقاع بموت الامام وفيه تأمل ، بل منع ، لعدم استفادة ذلك في شيء من الأدلة (الثاني) ظهور ما ورد من الأخبار في باب نصب الامام قنائب العام في كونه من قبيل التصرف واعطاء السلطنة فلا يرتفع بموت الامام حسبما عرفت ان له التصرف في جميع الأعصار ، فقوله ﷺ في رواية أبي خديجة : « فاني قد جعلته قاضياً » ظاهر فيما ذكرنا كما لا يخفى (الثالث) ما يظهر من بعض الأساطين من ان لا يحتاج في إثبات بقاء ولاية الفقيه في زماننا الى دليل من حيث وصول الاذن العام من إمام العصر - بحول الله تعالى - فرجه - في التوقيع الشريف وهو حي لا يزول إذنه حتى يرتفع ما يتوقف عليه . هذا مضافاً الى

ما في المسألة من دعوى الاجماع في كلام جماعة المعتمدة بالشهرة المحققة ، هذا كله في القاضي المنسوب من قبل الامام .

واما النائب عن المجتهد في زمان الغيبة فهل ينزل بموته أم لا ، والسلام فيه أيضاً في مقامين :

(أحدهما) النائب الخاص ، أي من نصبه لأمر مخصوص ، وهذا الاشكال في انزاله بموته لما عرفت في النائب الخاص عن الامام ، بل الأمر فيه أوضح كما لا يخفى .

و (ثانيهما) النائب العام ، أي من نصبه لأمر عامة كالتولي للأوقاف أو الأيتام ، ففي الجواهر انه مع فرض كونهم وكلاء عنه لا اشكال في انقضاء عوته من غير فرق بين كون متعلقها عاماً أو خاصاً ، لأن الفرض زوال ولاية الأصل بموته ، بل الظاهر ذلك مع فرض كونهم أولياء لأن ولايتهم فرع ولايته ، ثم استدرك قائلا : نعم لو كان النصب وكلاً أو ولياً عن الامام عليه السلام وكان ذلك جائزاً لم ينزل قطعاً انتهى . (أقول) : ان ما ذكره أولاً من انزالهم مطلقاً هو الحق الحقيق بالتصديق لما عرفت من ان مقتضى الأصل بعدم الدليل على البقاء هو الانزال وعدم جواز التصرف وما استدركه فهو ثبوتاً وان كان يمكن من الامكان إلا ان إقامة الدليل عليه إثباتاً دونة خرب الفتاد ، وما يمكن أن يقال وجهاً للبقاء وعدم الانزال هو ان مقتضى عموم ما دل على نفوذ تصرف الحاكم ولو بعد الموت ، هو بقاء النيابة وعدم ارتقاءها بالموت ، لكن ضعفه ظاهر لعدم دليل يدل بعمومه على نفوذ جميع تصرفات الحاكم ولو بعد الموت ، إذ ليس هو كالامام مالكا لجميع الأعصار كما لا يخفى ونما ذكرنا يظهر لك وجه قول الماتن فيه إشكال فلا يترك الاحتياط بتحصيل النصب الجديد من المجتهد الحي ، وما يقال وجهاً للبقاء من التمسك بالاستصحاب

(مسألة) اذا عمل عملاً من عبادة أو عقد أو إيقاع على طبق فتوى من يقلده فأت ذلك المجتهد فقد من يقول بيطلانه يجوز له البناء على صحة الأعمال السابقة ولا يجب عليه إعادتها وإن وجب عليه فيما يأتي العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني .

ففيه انه لا وقع له هنا بعد التنويع المردد بين معلوم الارتفاع ومدة طوع البقاء مع عدم أثر للجامع . وما أفاده بعض السادة المعاصرين بقوله : واما استصحاب جواز التصرف فهو من الاستصحاب التعليق المعارض بأصالة عدم ترتب الأثر ، انتهى . ففيه مع الغض عن عدم جريان الاستصحاب لعدم اليقين السابق بجواز هذا التصرف ، فإن اليقين به إنما هو على فرض انه لو كانت الواقعة واقعة في حال الحياة كان جائز التصرف لسكنه تقدير لم يقع ، فلم يعلم جواز التصرف انه لو صح جريان الاستصحاب التعليق فلا مجال لمعارضته بأصالة عدم ترتب الأثر ، فإن الشك في الثاني مسبب عن الشك في جواز التصرف ، فاذا جرى الأصل فيه يرتفع الشك عن الثاني فلاحظ وتأمل .

(١) يقع الكلام في هذه المسألة في مقامين (الأول) بالنظر الى القاعدة وانها هل تقتضي الاجزاء أم لا (الثاني) بالنظر الى الدليل الوارد المخرج عن القاعدة الأولية .

أما الكلام في الأول فمقتضى القاعدة عدم الاجزاء سواء كان في العبادات أو المعاملات بالنسبة إلى الآثار السابقة واللاحقة ، وذلك لأن حقيقة الحكم الظاهري ليس إلا جعل مالم يكن محرراً للواقع وجداناً محرراً له تبعداً ، لا جعل حكم آخر في قبال الواقع ، وإلا لزم التعصيب وانقلاب الحكم الواقعي المشترك بين الجاهل والعالم ، فجميع الأحكام الظاهرية راجعة إلى مرتبة الاحراز ، فصفة المحرزة المجهولة لموضوعاتها وإن كانت منشأة لها واقعاً إلا انها لا تتحقق

خارجاً ، ولا تتصف بهذه الصفة في الخارج إلا بعد إحراز المكلف لهذا الجمل وموضوعه ، فجل الشارع صفة المحرزية لشيء لا تتحقق في الخارج إلا بوصول هذا الجمل وموضوعه إلى المكلف ، وليس حالها حال الأحكام الواقعية التي تتحقق في الخارج بنفس الانشاء علم به المكلف أم لم يعلم ، ولا يتوقف وجودها على أزيد من الانشاء ، ولا فرق فيما ذكرناه من أن صفة المحرزية لا تتحقق بدون الوصول بين أن نقول بتعلق الجمل بنفس الحجية كما هو الحق أو بكونها منترجة من الأحكام التكاليفية ، فإن النزاع في متعلق الجمل لا ربط له بما ذكرناه من توقف تحقق صفة المحرزية على الوصول ، وحينئذ فالدليل الذي كان معتمداً للمجتهد في الزمان الأول لعدم العثور على ما كان مقدماً عليه فهو كان متصفاً بالمحرزية حقيقة ، مثلاً العام الذي لم يثبت مخصصه ، حيث إن صفة المحرزية لم تكن في الخاص محققة ، فلا محالة كان العام متصفاً بالحجية في ظرف عدم الثبوت وبعد ثبوت التخصيص تتبدل الحجية فيكون المتصف بصفة المحرزية فملا هو الخاص دون العام ، لكن هذا القدر لا يكفي في الاجزاء ، فإن المفروض عدم التبدل في الحكم الواقعي ، غاية الأمر حكم الشارع بصفة المحرزية المدرك السابق في الزمان الأول ، ولا يزيد المحرز الجملي على المحرز الوجداني في أنه إذا انكشف خطأه وبقاء الواقع على حاله ، فلا بد من الاتيان به إعادة أو قضاء لأن المفروض عدم الاتيان لا بالواقع ولا بما يكون مسقطاً عنه ، ولا فرق فيما ذكرناه بين أن يقال بالطريقة أو بالسببية والوضوعية ، إذ لو بنينا على السببية فاعلمنا فلزم بها على الوجه الذي أفاده شيخنا الأنصاري - قدس سره - وهو الذي يسمى بالسببية الامامية ، ولا ينافي الطريقة أصلاً . وحاصله أن يكون قيام الامارة موجباً لمصلحة في سلوك الامارة يتدارك بها المقدار الذي يفوت بسبب العمل بها من مصلحة الواقع ، مثلاً اذا قامت

الأمر على وجوب صلاة الجمعة وأقامها السكف حتى فات بها وقت فضيلة الظهر ثم انكشف في الوقت خلافها وأن الواجب في يومها هو الظهر لا الجمعة فالمقدار القات هي مصلحة أول الوقت وهي المتدركة بالمصلحة السلوكية ، وأما مصلحة أصل وقوع الصلاة في الوقت فلم تفته ، فلا بد من الاعادة ، وقد ينكشف الخلاف بعد خروج الوقت ، فالقات المتدرك هي المصلحة الوقتية ، لكن أصل مصلحة الصلاة ولو في خارج الوقت باقية فلا بد من القضاء ، وقد لا ينكشف الخلاف الى الأبد فيكون القات والمتدرك بالمصلحة السلوكية تمام مصلحة الظهر .

اما السببية بالمعنى الذي عند الأشاعرة أو الذي عند المعتزلة المستلزمين للتسوية فلا يمكن أن يلتزم بها أحد من الامامية القائلين بالتخطئة ، وقد حررناه في الأصول .

وبالجملة بناء على أصول الامامية لو فرضنا استنباط الحكم من مقدمات كلها كانت حجة شرعية ثم ظهر خلاف الاستنباط الأول من دليل أقوى فلا يحسم عن القول بعدم الاجزاء ، بداهة أن ما كانت حجة حدوثاً من قبل الشارع فهو حجة أيضاً بقاء ، مثلاً اذا سئل المصلي جمعة في يوم الجمعة عن علة عدم الاعادة بعد الصلاة ، فلا محالة يجب بقيام الحجة عنده على وجوب صلاة الجمعة ، وكذلك لو سئل عن علة عدم القضاء في خارج الوقت فيما لم ينكشف الخلاف عنده فله التمسك بقيام الحجة ، واما اذا انكشف الخلاف وسقط مدرك فتواه عن الحجية فلا ينفعه في الجواب قيام الحجة عنده في زمان سابق ، كما في القطع الوجداني .

فتحصل أن بالنظر الى القاعدة هو وجوب قرض الفتوى الأول وعدم اجزاء ماعمله على طبقه عن الواقع مطلقاً سواء كان في المبادات أو المعاملات

بالنسبة إلى الآثار السابقة واللاحقة ، لأن مقتضى كون الظن طريقاً هو ترتب آثار الواقع عليه في صورة عدم انكشاف الخلاف من أول الأمر ، وإن كان الانكشاف ظنياً بظن معتبر لأنه لا تفاوت في العلم والظن المعتبر من تلك الحجية حيث إن مفاد أدلة حجية الظن هو ترتب آثار الواقع عليه في كل زمان فاذا أدى إلى وجوب السورة في الصلاة مثلاً يجب الحكم بكون المحمولة عند الشارع المعروضة للوجوب هي الصلاة مع السورة ، فكلما فعله المكلف من الصلاة بدون السورة ففساد جداً ، إذ لم يأت بما هو الواجب عليه ، وإن كان الباعث على إتيانها بدون السورة هو أداء ظنه إلى عدم وجوبها ، غاية الأمر أنه معذور من جهة ذلك ، هذا بالنظر إلى القاعدة الأولية . وأما بالنظر إلى الدليل انوارد وما يمكن أن يكون وجهاً للخروج عن القاعدة المقررة فوجوه :

(منها) ما ذكره بعض السادة المعاصرين آخذاً بما في قرارات شيخ مشايختنا الأنصاري - قدس سره - بتغيير في بعض عبارته ، وحاصله أن ما دل على جواز العدول أو وجوبه إنما دل عليه بالاضافة إلى الوقائع اللاحقة إذالعمدة فيها الاجماع أو أصالة التعمين في الحجية عند الدوران بينه وبين التخيير وكلاهما لا يثبتان الحجية بالاضافة إلى الوقائع السابقة لإهمال الأول فيقتصر فيه على القدر المتيقن ، ولا سيما مع تصريح جماعة من الأعظم بالجوع في الوقائع السابقة إلى فتوى الأول ، ولورود استصحاب الأحكام الظاهرية الثابتة بمقتضى فتوى الأول في الوقائع السابقة على أصالة التعمين لأنه أصل عقلي لا يجري مع جريان الأصل الشرعي ، وبالجملة استصحاب الحجية افتوى الميت بالاضافة إلى الوقائع السابقة لا يظهر له دافع انتهى . وقد زينه شيخنا على ما حكاه عنه مقرر بحمته الشريف بقوله : « قلت : وهذه الدعوى دون إنباتها خبط القتاد بعد ملاحظة الأدلة الدالة على حجية تلك الأمارات ، ومتى يمكن إنباتها فإن أخبار الاستصحاب والروايات الدالة على حجية الأخبار الظنية وغير ذلك مما لا مجال لأن يتوهم فيها

التقيدي بعض الآثار ، وذلك أمر ظاهر لمن راجعها وأُصِفَ وإن كان قد يمكن أن يناقش في أمانة دل على اعتبارها بعض الوجوه اللبية ، مثل الاجماع ونحوه ، ولكن الانصاف ان مثل هذه التمسكات لا ينبغي أن يرتكب فيها أيضاً ، واما ما ذكره من استصحاب الأحكام الظاهرية ففيه مالا يكاد يخفى على أوائل العقول إذ من المعلوم عدم ترتب تلك الآثار بنفسها بل إنما كانت ذلك بواسطة قيام الاماره الأولى ، والمفروض ظهور فسادها بما هو منزل منزلة العلم فلا وجه للاستصحاب وذلك ظاهر في الغاية .

(ومنها) ان ذلك يوجب حرجاً عظيماً ويورث عسراً شديداً وهو منفي في الشريعة السمحة السهلة .

والجواب عن ذلك بعد النقص بصورة العلم بالخلاف ، فانه يجب حينئذ نقض الآثار السابقة قطعاً عدم الاطراد في جميع الوقائع ، فان بعض الوقائع لو لم تقل بأكثرها مما لا يوجب ذلك ، كما اذا عمل بالامارة وقت الفريضة فصلى بلا سورة ثم اطلع في الوقت على أمانة أخرى دالة على وجوبها فانه لا ريب في عدم الحرج في إعادة الصلاة الواحدة .

(ومنها) ما يظهر من البعض من دعوى كونه ظاهر المذهب ، بل قد ادعى بمضمم الاجماع بل الضرورة ، وأورد عليه في القرارات بأنه مع كونه ممارضاً بدعوى الاجماع من العميدي والعلامة مما لا سبيل إلى إثباته ، بل المتتبع الماهر في مطاوي كلماتهم يظهر له بطلان الدعوى المذكورة ، إذ لم نجد فيما وصلنا من كلمات المتقدمين والمتأخرين ما يلوح منه الحكم بعدم النقض ، ثم انه على تقدير تمامية هذه الدعوى لا يمكن القول بالاجزاء إلا فيما هو المتيقن من الاجماع لأن هنا مقامات ثلاثة : (الأول) الاجزاء في العبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الأول بالنسبة إلى الاعادة والقضاء . (الثاني) الاجزاء في

الأحكام الوضعية فيما لم يبق هناك موضوع يكون محلاً للابتلاء ، كما اذا بنى على صحة المقد بالفارسي اجتهداً أو تقليداً فعامل معاملة فارسية ، ولكن المال الذي انتقل اليه ألقاه أو تلف عنده .

(الثالث) الاجزاء في الأحكام الوضعية مع بقاء الموضوع ، كما اذا بنى على كفاية قطع الحلقوم فقط في التذكية والذبيحة بمد موجودة أو عقد على امرأة بالفارسي والمرأة محل الابتلاء فعلاً .

أما المقام الأول فلا إشكال في انه القدر المتيقن من مورد الاجماع ، وأما المقام الثالث فلا إشكال في خروجه عن مورده وفتوى جماعة فيه بالاجزاء من جهة ذهابهم إلى كون الاجزاء هو مقتضى القاعدة الأولية لا من جهة الاجماع على ذلك ، وأما المقام الثاني ففي شمول الاجماع له إشكال بل منع فلا مد من التأمل والتتبع التام .

ومما ذكرنا يظهر لك عدم تمامية الاطلاق في المتن بالنسبة إلى العبادات والمعاملات ، وبالنسبة إلى بقاء موضوع يكون محلاً للابتلاء وعدم بقائه . ومما ذكرنا يظهر لك عدم وجه التفصيل بين المقلد والمجتهد بالاجزاء في الأول وعدمه في الثاني كما صنفه بعض السادة المعاصرين حيث قال : وأما حكم المجتهد نفسه بالاضافة إلى أعماله السابقة على المدول إلى خلاف ما أفتى به أولاً فالظاهر وجوب التدارك عليه ، لأن الدال في ظره على مضمون الفتوى اللاحقة لافرق فيه بين الوقائم السابقة واللاحقة فقتضى وجوب العمل به لزوم التدارك بالاعادة أو القضاء ، ودليل الفتوى الاولى بعدم نسيانه أو اعتفاده الخطأ فيه لا يصلح لاثبات صحة الاعمال السابقة كما هو ظاهر انتهى . وذلك لان الدليل الدال على حجية رأيه وظره لنفسه ولمقلديه إن كان مقصوراً بالنسبة إلى الوقائع اللاحقة فقط ، فلا يوجد تفاوت بين المقلد والمجتهد وإن كان عاماً لها فكذلك فالتفصيل بينهما في غير محله .

(مسألة) اذا قلد مجتهداً من غير فحص عن حاله أو قطع بكونه جامعاً للشرائط ثم شك في انه كان جامعاً لها أم لا وجب عليه الفحص ، واما اذا أحرز كونه جامعاً للشرائط ثم شك في زوال بعضها عنه كالعُدالة والاجتهاد فلا يجب عليه الفحص ويجوز البناء على بقاء حالته الاولى (١) .

(مسألة) اذا عرض للمجتهد ما يوجب فقدده لبعض الشرائط من فسق أو جنون أو نسيان ، يجب العدول الى الجامع للشرائط ولا يجوز البقاء على تقليده ، كما انه لو قلد من لم يكن جامعاً للشرائط ومضى عليه برهنة من الزمان كان كمن لم يقلد أصلاً فحاله كحال الجاهل القاصر أو المقصر .

(مسألة) يثبت الاجتهاد بالاختيار وبالشيع المصيد للعلم وبشهادة المدلين وكذا الأعلية ولا يجوز تقليد من لا يعلم انه بلغ رتبة الاجتهاد وان كان من أهل العلم ، كما انه يجب على غير المجتهد أن يقلد أو يحتاط وإن كان من أهل العلم وقريباً من الاجتهاد (٣) .

(١) اما وجوب الفحص في الصورتين الأولى ولتين فلأن الأخذ بقوله بدون إحراز الشرائط أخذ بمشكوك الحجية وهو غير كاف في براءة الذمة عما اشتغلت به ، واما عدم وجوبه في الصورة الأخيرة فللاستصحاب .

(٢) ان الأدلة الدالة على اعتبار الشرائط مقتضاها اعتبارها ابتداءً واستمراراً بمعنى لزوم كون المجتهد واجداً لها حدوثاً وبقاءً ، فإذا فقدتها أو بعضها بعد كونها واجداً لها يجب العدول عن تقليده الى الجامع للشرائط لعدم حجية قول فاقده الشرائط ، ومن هذا يظهر وجه قوله ، كما انه لو قلد من لم يكن جامعاً للشرائط ومضى عليه برهنة من الزمان كان كمن لم يقلد أصلاً ، فان كان معذوراً في تقليده فحاله حال الجاهل القاصر وإلا فحاله كحال الجاهل المقصر (٣) لا خلاف في ثبوت الاجتهاد بالامور المذكورة ، اما الأولان

فلا فادتها العلم والعلم حجته ذاتية فلا تناله يد الجمل نفياً وإثباتاً كما هو محرر في محله ، وأما شهادة المعدلين فلعوم ما يدل على حجية البيئة ، بل سوق الأدلة تشهد بكون طريقة البيئة لاثبات الموضوعات الخارجية من الامور المسئلة في الشريعة كما يرشد اليه ما عن السكاكي والتهذيب بسنديهما عن الصادق (عليه السلام) في الجبن قال : « كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة » وقوله (عليه السلام) : « حتى يجيئك شاهدان الخ » كناية عن إحراز حرمة الشيء بطريق معتبر وتخصيص الشاهدين بالذكر مع ان حرمة الاشياء ربما يستكشف بالعلم وقد تثبت بالاستصحاب أو باخبار ذي اليد أو غير ذلك ، إنما هو بلحاظ المورد الذي يخصص طريق إحراز حرمة غالباً بالبيئة لكونها مضافة لفعل صاحب اليد الذي يشتري منه الجبن ، فان حرمة مثل ذلك لا تثبت بغير البيئة غالباً وفرض استكشاف حرمة الجبن الذي يباع في السوق كما هو ملحوظ السائل على الظاهر بطريق علمي فرض نادر ، ولذا خص البيئة بالذكر ، كما ان تخصيص المشهود به بأن فيه الميتة مع كون الكلام مسوقاً لاعطاء ضابطة كلية إنما هو بهذا اللحاظ ، ونحوها ما عن الصادق (عليه السلام) قال : « كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل تهلك ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته ولعله سرقة ، والعبد يكون عندك ولعله حر قد باع نفسه أو قهر فبيع أو خدع فبيع ، أو امرأة تحتك وهي اختك أو رضيعتك ، والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البيئة ، ولم يظهر خلاف في إثبات الموضوعات الخارجية بالبيئة إلا عن ابن البراج في ثبوت النجاسة بالبيئة ، فانه حكى عنه انه اقتصر في طريق إثباتها على العلم وأنكر ثبوتها بالبيئة التي هي أقوى الامارات محتجاً عليه بأن الطهارة معلومة بالأصل ، وشهادة الشاهدين لا تفيد إلا الظن فلا يترك لأجله المعلوم

وفيه ان الطهارة المعلومة بالأصل التي جعلها معارضة للظن الحاصل من البينة عبارة أخرى عن استصحابها ، وأنت خير بأنه إن ثبتت حجية البينة لا يعارضها الاستصحاب وان لم يحد الظن وإلا فلا تقابل بشيء من الاصول والأدلة ، لا لأنها لا تعيد إلا للظن بل لأجل انها ليست بحجة .

وهل يثبت بأخبار عدل واحد أم لا قولان ، حكى عن المشهور المدم ، وحكى عن بعض القول بالثبوت ، وهذا هو الأقوى ، بل الأظهر عدم اشتراط المعدلة المصطلحة ، وكفاية كون الخبر ثقة مأموناً محترماً عن الكذب لاستقرار سيرة العقلاء على الاعتماد على أخبار الثقات في الحسيات التي لا يتطرق فيها احتمال الخطأ احتمالاً يعتد به لديهم مما يتعلق بمعاشهم ومعادهم وليست حجة خبر الثقة لدى العقلاء إلا كحجية الظواهر ، ومن هنا استقرت به سيرة المتشرعة على أخذ معالم دينهم من الثقات ، ولم يثبت من الشارع ردعهم عن ذلك ، بل ثبت تقريرهم على ذلك كما تقرر في الاصول عند البحث عن حجية الخبر الواحد ويشهد لذلك كثير من الاخبار الواردة في الأبواب المتفرقة مثل ما رواه هشام بن سالم عن أبي عبد الله في حديث قال فيه : « ان الوكيل اذا وكل ثم قام عن المجلس فأمره ماض أبداً والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة أو يشافيه العزل عن الوكالة » . وخبر اسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام الدال على ثبوت الوصية بخبر الثقة قال : سألته عن رجل كانت له عندي دنانير وكان مريضاً فقال لي : إن حدث بي حدث فاعط فلاناً عشرين ديناراً واعط أخي بقية الدنانير فأتى ولم أشهد موته فأنتاني رجل مسلم صادق فقال انه أمرني أن أقول لك انظر الدنانير التي أمرتك أن تدفعها الى أخي فتصدق منها بمشرة دنانير أقسمها في المسلمين ولم يعلم أخوه ان عندي شيئاً ، فقال : أرى لك أن تصديق منها بمشرة دنانير . والأخبار الدالة على جواز الاعتماد في دخول

الوقت على أذان الثقة العارف بالوقت ، الى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد منها كون العمل بقول الثقات أمراً مغروساً في الأذهان ممضى في الشريعة .

ثم ان اعتبار قول الثقة إنما هو في غير مورد الخصومات وظواهرها مما كان معارضاً بقول صاحب اليد أو منافياً لظاهر فعله فانه لا يعتبر في مثل هذه الموارد إلا البينة ، ولذا لا يصح الاستشهاد بمفهوم الغاية في الروايتين المتقدمتين اللتين جعل فيهما قيام البينة على الحرمة غاية للحكم بحلية الأشياء لما أشرنا اليه آنفاً من ان تخصيص البينة بالذكر إنما هو بلحاظ الأمثلة المذكورة فيها فلم يقصد به الاحتراز عن سائر الامارات المثبتة للحكم كإخبار ذي اليد أو الاستصحاب ونحوه . هذا مع ان المراد بالاستبانة في الرواية الثانية بحسب الظاهر أعم من الاستكشاف العلمي أو بحجة معتبرة وجعل البينة قسماً لها بلحاظ كونها طريقاً تعبدياً شرعياً ، كما يشهد لذلك الأمثلة المذكورة في الرواية فانه لو لم تكن الاستبانة أعم مما يعمم الاستصحاب ونحوه للزم بمقتضى السكينة المذكورة في الرواية جواز تملك العبد الذي يشك في رقيقته وجواز التصرف في الثوب المشكوك ملكيته ، مع ان الأصل في الانسان الحرية وفي الأملاك حرمة التصرف ، فالحلية فيما هو مفروض الرواية نشأت من ادعاء ذي اليد الذي انتقل منه العبد والثوب بعقد محكوم بصحته بمقتضى الأصل ، لكن لما لم تكن يد المسلم ولا أصالة الصحة . وجبة للقطع بالحلية الواقعية طرد الامام عليه السلام حكمه وأطلق كلامه بأن كل شيء من الموضوعات الخارجية التي يبني بها المكلف ويتناوله من أيدي المسلمين وأسواقهم بحسب الغالب اذا تدبر فيه الانسان وجسده مشتبه الحال بالنظر الى حكمه الواقعي ، فبهذه الملاحظة يندرج في موضوع السكينة المذكورة في صدر الرواية التي معناها ان كل شيء محتمل الحرمة في الواقع محكوم بالحلية في مرحلة الظاهر ما لم يثبت حرمة بحجة معتبرة

(مسألة) كيفية أخذ المسائل من المجتهد على أنحاء ثلاثة (أحدها)

السماع منه . (الثاني) نقل عدلين أو عدل واحد عنه ، بل الظاهر كفاية نقل شخص واحد اذا كان ثقة يطمئن بقوله . (الثالث) الرجوع الى رسالته اذا كانت مأمونة من الغلط (١) .

لدى الشارع ، فما كان مقتضى الأصل الأولى فيه الحرمة كالأموال ونحوها ، فالى يقوم على حليته أمانة معتبرة كالبينة ويد المسلم أو اخبار ذي اليد ونحوها فهو بما ثبتت حرمة في مرحلة الظاهر بحكم الأصل وبعد قيام الأمانة المعتبرة على حليته إن لم تكن الأمانة موجبة لقطع بالحلية الواقعية ، كما هو الغالب اندرج في موضوع هذه الكلية وكون الحلية في هذه الموارد مستندة الى الأمانة غير مناف لصدق الكلية عليها بعد فرض تحقق موضوعها وهو كونها محتملة الحرمة في الواقع ، فان المقتضى بالكلية ببيان ان الله تعالى من على عباده بأن وسع عليهم الأمر ولم يوجب الاحتياط بل جعل كل شيء حلالا حتى يثبت حرمة بدليل معتبر ، وهذه قاعدة كلية غير منتقضة في شيء من موارد غاية الأمر ان مستند الحكم بالحلية في بعض مصاديقها نفس الشك ، وفي بعضها الآخر قيام الأمانة المقتضية للحلية . قوله : « كما انه يجب على غير المجتهد أن يقلد أو يحتاط التخير بين التقليد وبين الاحتياط » مبني على كون الامتثال الاجمالي في عرض الامتثال التفصيلي ، كما اختاره الماتن فيما تقدم من المسألة الثانية . اما على ما اخترناه من الطولية يجب تقييده بما اذا لم يستلزم تكراراً في العبادة ، واما فيها يتعين عليه التقليد مع التمكن منه كما عرفت سابقاً .

(١) اما الأول فلحجية ظواهر الألفاظ ، واما الثاني فلمعوم ما يقتضي حجية البينة ، واما كفاية المدل الواحد بل نقل الثقة فلما تقدم في المسألة التي قبل هذه المسألة من السيرة على الاعتماد بأخبار الثقة في أمور معاشهم ومعادهم

(مسألة) إذا اختلف ناقلان في نقل فتوى المجتهد يؤخذ بقول أوثقهما ومع التساوي في الوثاقة يتساقطان فإذا لم يمكن الرجوع فيها إلى المجتهد أو رسالته يعمل بما وافق الاحتياط من قولها أو يعمل بالاحتياط (١)

(مسألة) يجب تعلم مسائل الشك والسهو وغيرها مما هو محل الابتلاء غالباً كما يجب تعلم أجزاء العبادات وشرائطها وموانعها ومقدماتها ، نعم لو علم إجمالاً أن عمله واجد لجميع الأجزاء والشرائط وفاقد للموانع صح وإن لم يعلم تفصيلاً (٢)

مع عدم ردع من المعصومين ، وأما الثالث فلكونه كالسماع منه في حجية ظواهره بشرط الثقة بعدم غلط واشتباه فيه .

(١) الأخذ بقول الأوثق مبني على عموم أدلة الترجيح والتخير للمقام وأما التساقط في صورة التساوي فلا أنه الأصل في المتعارضين ، وأما الأخذ بما وافق الاحتياط من قوليهما أو العمل بالاحتياط مع عدم التمكن من الرجوع إلى المجتهد أو رسالته ، فلا يحصر طريق التخلص من التكليف الذي اشتغلت الذمة به بالاحتياط ، وقد تقدم في مسألة جواز الأخذ بالاحتياط وعدمه أن للامتثال مراتب أربع : الأول الامتثال التفصيلي ، الثاني الامتثال الاجمالي - وهو الاحتياط - والثالث الامتثال الظني ، والرابع الامتثال الاحتمالي . وفي المقام بعد امتناع المرتبة الأولى تنعين المرتبة الثانية وهو الذي تقتضيه القاعدة (٢) - هذا الوجوب عقلي لتوقف الخروج عن عهدة التكليف الذي اشتغلت الذمة به عليه وهو واجب عقلاً لا شرعاً ، ولا يجب العلم التفصيلي بأجزاء العبادات وشرائطها ، بل لو علم إجمالاً بأن عمله واجد لجميع الأجزاء والشرائط وفاقد للموانع صح لحصول العلم بالفراغ بذلك وهو كاف في نظر العقل إذا لم يستلزم تكراراً في العمل كما عرفت ذلك تفصيلاً في مسألة جواز

(مسألة) اذا علم أنه كان في عباداته بلا تقليد مدة من الزمان ولم يعلم مقداره فان علم بكيفيةها وموافقتها لفتوى المجتهد الذي رجع اليه فهو ، وإلا فالأحوط أن يقضي الأعمال السابقة بمقدار يعلم معه بالبراءة (١)

الآخذ بالاحتياط فراجع .

(١) الوجه في المسحة في الصورة الأولى وعدم وجوب القضاء والاعادة لمطابقتها للحجة التي كان الواجب عليه الآخذ بها وتطبيق العمل عليها ، وأما القضاء في الصورة الثانية التي هي من جزئيات مسألة من كان عليه فوائت لا يعلم مقدارها فهل يجب عليه قضائها بمقدار يعلم منه بالبراءة أو يكتفي بالمتيقن منها وتجري البراءة في المشكوك الزائد على المتيقن ، ففيه قولان نسباً لأول إلى المشهور وهو الذي احتاط فيه المأثور واختار جماعة منهم - السيد محمد كاظم في المروة - الثاني وهو المختار عندنا . لنا أصالة البراءة لأن الشك في الزائد على المتيقن شك في التكليف فيشمه قوله رفعه إلا يعلمون ، وحكم العقل بفتح المقاب بلا بيان ، وما ذهب اليه المشهور من لزوم تحصيل العلم بالفراغ ينتهي على أحد أمرين :

(الأول) توهم ان مقتضى استصحاب عدم الاتيان بالفريضة في وقتها وجوب قضائها ، فلا بد من الاتيان بمقدار يحصل معه القطع بالفراغ ، وإلا فلا استصحاب يكون محكماً .

وفيه ان وجوب القضاء لم يترتب على نفس عدم الاتيان بالفريضة حتى يتوهم إحراز ذلك بالاستصحاب ، بل هو مترتب على عنوان الفوت المساوق لنهاب شيء عن كيس المكلف بفوات الفريضة الفعلية أو بفوات ملاكها ولو مع عدم فعلية التكليف كما في موارد الفوت حال النوم ونحوه ، وعنوان الفوت بناء عليه يكون أمراً وجودياً منتزعا من عدم الاتيان بالواجب إلى آخر وقته

ومتولداً عنه ، وعدم جريان الاستصحاب عند الشك فيه في غاية الوضوح إذ إثبات أمر وجودي ملازم للمستصحب بالاستصحاب من الاصول المثبتة التي لا نقول بها ، ولو تنزلنا عن هذا وقلنا انه أمر عدي فالأمر أيضاً كذلك ، ضرورة انه ليس عبارة عن العدم المحمولى المسبوق بالحالة السابقة لعدم صدق الفوت قبل دخول وقت الفريضة ولا بعد دخوله إلى آخر الوقت ، بل المصحح لصدقه هو عدم الاثبات بها في مجموع الوقت ، لما عرفت من أن معنى الفوت مساوق لذهاب شيء عن السكيس ، وهذا لا يتحقق إلا مع وجود مقتضى الدخول فيه وهو لا يكون إلا في مجموع الوقت ، وعليه يكون الفوت من قبيل العدم والملسكة ، ومن الواضح أن استصحاب العدم المحمولى لاثبات العدم والملسكة من أوضح أنحاء المثبت .

وبالجملة نفس عنوان الفوت لسكونه من قبيل الأعدام والملسكات لالة سابقة له حتى يكون قابلاً للاستصحاب ، والعدم المحمولى وان كان له حالة سابقة إلا انه لا يمكن إثبات العدم والملسكة باستصحابه ، بل لو تنزلنا عن ذلك وبقينا على مساواة عنوان الفوت لنفس العدم المحمولى المقارن مع الوقت بحيث يكون عنوان الفوت مركباً من أمر وجودي وهو دخول الوقت ، وأمر عدي وهو عدم الاثبات بالفريضة لا يكون الاستصحاب جارياً أيضاً لحكوميته بالأدلة الدالة على إلغاء الشك في إتيان الفريضة بعد خروج الوقت ، فكل فريضة لم يعلم بنواتها في وقتها يحكم بعدم وجوب قضائها فيسقط الاستصحاب بالإضافة إليها ، وعليه يكون العلم الاجمالي المردد بين الأقل والأكثر منحللاً إلى اليقين بوجوب قضاء المقدار المتيقن ، والشك في وجوب المقدار الزائد المحكوم بعدم الاعتناء به في تلك الأدلة .

ومما ذكرنا يظهر لك فساد ما ذهب إليه بعض السادة المعاصرين من

تصبح جريان الاستصحاب حيث قال : « ويحتمل أن يكون الوجه إني عدم وجوب القضاء انه بأمر جديد ، وموضوعه فوت الواجب ولا يمكن إحرازه بالأصل ، ثم أورد عليه بقوله : لكن يشكل بأن مقتضى الجمع بين أدلة القضاء والأداء انه بالأمر الأول ، وأن وجوب الأداء في الوقت ينحو تعدد المطلوب فيكفي في وجوب القضاء استصحاب التكليف ، مع أن الظاهر من أدلة القضاء ان الفوت المأخوذ موضوعاً مجرد ترك الواجب في وقته وهو مما يمكن إنباته بالأصل » انتهى .

إذ فيه انه بعد منع جريان الأصل بالوجوه الثلاثة التي تقدمت لا يتفاوت الحال بين أن نقول بأن القضاء بالأمر الأول أو بأمر جديد ، وهل ذهب ذاهب الى ان المكلف اذا شك في صلاة الفجر بمد خروج وقتها يجب عليه قضاؤها متمسكا باستصحاب التكليف وانه بالأمر الأول وليس بأمر جديد . كلا ثم كلا .

(الثاني) ما أفاده المحقق صاحب الحاشية على المعالم على ما حكي عنه ، وحاصله ان الشك في مقدار الفوائت إن لم يكن مسبوقاً بعلم في زمان كما اذا بره المريض من مرض فأت فيه مقدار من الفرائض فشك في مقدارها ، فالحكم فيه البراءة في غير المقدار المتيقن ، واما اذا كان مسبوقاً به لكن عرض له الشك فيها لعروض النسيان ، فالحكم هو الاشتغال ، إذ العلم السابق بمقدار الفرائض إنما نجزها على ما هي عليها ، فالشك في مقدارها فعلا يرجع إلى الشك في مقدار المعلوم السابق المتنجز ، ومن البديهي ان الشك في التكليف إنما يكون مورداً للبراءة فيما اذا لم يكن شكاً في تكليف متنجز على تقدير وجوده وإلا فلا محالة يحكم العقل بوجوب الاحتياط دفماً للضرر المحتمل .

وفيه أن الحكم الواقعي إنما يكون منجزاً فيما اذا كان واصلاً بنفسه أو

بطريقه ، فدعوى عدم جريان البراءة في المقام لا بد وأن يرجع إلى دعوى كفاية تنجز العلم بحدوثه آنأما ولو كان زائلاً بعد ذلك ، أو دعوى قصور جريان أدلة البراءة في المقام فلا محالة يجب الاحتياط لعدم الأمن من العقوبة ، وكلا الدعويين من وضوح الفساد بمكان . أما الدعوى الأولى فلأن العلم بالتكليف إنما ينجز معلومه مع بقاءه ، وأما مع انتفائه فيستحيل أن يكون بمجرد حدوثه منجزاً للمعلوم مطلقاً ، ولو في ظرف عدم وصوله بنفسه ولا بطريقه وإلا لكان حدوث العلم آنأما مع طريان الشك الساري منجزاً أيضاً وهو - قدس سره - لا يلزم بذلك .

فإن قلت : ألسن ملتزمون بأن العلم الاجمالي ينجز المعلوم في أطرافه ولو مع زواله بفقدان بعض الأطراف أو خروجه عن محل الابتلاء ، فكيف تنكرون عدم منجزية حدوث العلم آنأما ولو مع زواله ، وهل هناك فرق بين العلم التفصيلي والاجمالي .

قلت : ليس العلم الاجمالي موجباً لتنجز المعلوم في كل واحد من أطرافه لعدم العلم فيه بخصوصه ، وإنما المنجز هو احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على كل واحد واحد من الأطراف ، ومن الواضح أن هذا الاحتمال الموجب للتنجز على تقدير المصادفة للواقع باق بحاله قبل طرؤ الفقدان وبمده ، والذي نعمه في المقام هو كون الحكم الواقعي منجزاً في ظرف عدم وصوله لا بنفسه ولا بطريقه بمجرد احتمال كونه معلوماً سابقاً . ولو بيننا على ذلك لزم تأسيس فقه جديد ضرورة أن كل حكم تكليفي احتمل تعلقه بالمسكاف إذا كان موضوعه من قبيل الأفعال الاختيارية - كما في الكفارات واليهود ونحوها - لا بد من القول بعدم جريان البراءة فيه على هذا القول ، فمن احتمل صدور فعل اختياري منه موجب لحكم تكليفي لا بد وأن يأتي بمتملقه لأن ذلك الحكم التكليفي على تقدير تعلقه

فلا محالة كان معلوماً له في زمان والمفروض ان احتمال تكليف معلوم ولو في زمان ليس مورداً للبراءة لمنجزية العلم السابق له على تقدير وجوده ، فينحصر جريان البراءة بموارد احتمال التكاليف الغير المترتبة على الأفعال الاختيارية ، وهذا هو اللازم للفاسد الموجب لتأسيس فقه جديد .

وأما الدعوى الثانية فغاية ما يمكن أن يقال في تقريبها هو أن البراءة العقلية وحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان موردها المتيقن بنظر العقل هو ما اذا لم يكن هناك بيان أصلاً ، واما مع احتمال البيان من جهة احتمال كون الحكم الواقعي معلوماً ولو في زمان فلا يستقل للعقل بالقبح فلا بد من الاحتياط دفعا للضرر المحتمل .

وأما البراءة الشرعية فوضوعها بمقتضى دليل الرفع هو ما لا يعلمون وهو ظاهر في عدم المعلومية رأساً ، فمع احتمال المعلومية ولو في زمان سابق تكون الشبهة مصداقية فلا يمكن التمسك بدليلها .

وجوابها ان العقل وإن كان قد يتردد في موضوع حكمه لأجل عدم إحصاء ملاكه تفصيلاً ، كما اذا تردد العقل في أن ملاك القبح في الكذب هل يختص بالكذب غير النافع أو يشمل النافع أيضاً فيأخذ بالمقدار المتيقن ، لكن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ليس من هذا القبيل ، لما عرفت سابقاً من ان الحكم الواقعي بوجوده النفس الأمرى يستحيل أن يكون محرراً فلا بد في محرركته من وصول الحكم اما بنفسه أو بطريقه كما في موارد الشبهة قبل الفحص ، وحيث ان المفروض في المقام عدم وصول الحكم بنفسه ولم يحم دليل على وجوب الاحتياط بمجرد الاحتمال فلا محالة يستقل العقل بقبح العقاب فلا يكون أثر لاحتمال وصول الحكم سابقاً ، إذ لا يترتب على الوصول السابق أثر في الزمان اللاحق ، بل لو فرضنا ترتب أثر شرعي عليه أيضاً فهو أيضاً يندفع

بالبراءة للشك في تحقق موضوعه ، ومن هنا يظهر الحال في البراءة الشرعية فان موضوعها وإن كان مالا يعلمون إلا أن مقتضى مناسبة الحكم والموضوع وقرينة حكم العقل بقبح العقاب من دون وصول الحكم بنفسه ولا بطريقة هو دوران الحكم بالبراءة مدار الوصول الفعلي بأحد قسميه ، ومع عدمه كما في المقام لا مناص عن الحكم بالبراءة .

فان قلت : كما لا ريب في أن الواجب الموسع اذا كان مقدوراً في بعض الأزمان دون بعض يتضيق في الزمان المقدور فيه ولا يبقى على سمته ، فكذا يتضيق من حيث التجزأ اذا كان معلوماً في بعض الأزمان فقط ، فكما تنجز في الزمان المعلوم يكون الاعتبار به لا ببقية الأزمنة كما في القدرة طبق النعل بالنعل .

قلت : قياس العلم بالقدرة في ذلك مما لا وجه له ، فان القدرة شرط واقعي للتكليف يدور مدارها فلا محالة يكون الزمان الغير المقدور فيه الواجب خارجاً عن دائرة التكليف وأين ذلك من العلم ، فان الواجب الواقعي وإن كان متجزأ في زمان معلوميته ، إلا ان تأخيره عن ذلك الزمان لموسمته لا محذور فيه والمفروض عدم العلم بوجود التكليف في الزمان المتأخر ، فعدم الاتيان بمتعلقه على تقدير وجوده معذور فيه على كل حال .

فان قلت : هذا إنما يتم اذا كان الزمان قيداً للتكليف ، واما اذا كان قيداً للمتعلق وكان الوجوب آنياً غير قابل للاستمرار فلا ، إذ المفروض ان ذلك التكليف الآتي تنجز بالعلم به في زمان فلا بد من الخروج عن عهده فبقينا قلت : كون القيد ظرفاً للواجب أو الوجوب في مثل قوله تعالى : « أوفوا بالعقود » وإن كان فيه كلام ويترتب عليه ثمرة عملية ، إلا أن إسماء ذلك الى مثل المقام غير صحيح فان الفعل إنما يقع امتثالاً للتكليف الفعلي الموجود

(مسألة) اذا كان أعماله السابقة مع التقليد ولا يعلم أنه كان عن تقليد صحيح أم فاسد يبني على الصحة (١) .

في زمانه ، بداهة انه لا يعقل امتثال تكليف سابق معدوم في زمان العمل فلا بد وأن يكون الأمر بقضاء الفوائت في المقام مستمراً الى زمان الامتثال ، وحينئذ فإذا شك في وجوب القضاء فعلاً ، فلا محالة يكون الشك راجعاً الى وجود تكليف فعلاً وهو يدفع بالبراءة ، واحتمال كونه معلوماً سابقاً ومستجزاً بالعلم السابق قد عرفت انه لا يرتب عليه أثر أصلاً . هذا كله بناء على التوسعة وعدم المضايقة في الفوائت .

وأما بناء على التضييق ووجوب قضاء الفوائت فوراً ففوراً فهناك جهتان :
(الاولى) جهة تنجز الفوائت المعلومة على ما هي عليها بمجرد العلم بها في زمان من جهة فورية القضاء (الثانية) جهة تنجزها كذلك من جهة أصل وجوب القضاء . اما الجهة الثانية فلا ريب ان لازم هذا المبني هو كون وجوب القضاء في كل زمان مقارناً لوجوب القضاء في زمان آخر ، فالعلم بمقدار الفوائت في زمان يستحيل أن يكون منجزاً لها في زمان آخر ، بل الميزان في التنجيز هو وجود العلم في كل زمان زمان . واما من الجهة الاولى فلا ريب في ان حدوث العلم بمقدار الفوائت في زمان يوجب تنجزها واستحقاق العقاب على مخالفتها إذ المفروض وجوب أدائها فوراً فتأخيرها الى زمان آخر معداً موجب لاستحقاق العقاب ، لسكن هذه الجهة خارجة عما هو محل الكلام في المقام .

(١) لجرىان أصالة الصحة فيه

(مسألة) إذا مضت مدة من بلوغه وشك بعد ذلك في أن أعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا يجوز له البناء على الصحة في أعماله السابقة وفي اللاحقة يجب عليه التصحيح (١).

(مسألة) يعتبر في المفتي والقاضي المدالة وتثبت بشهادة عدلين وبالمعاشرة المفيدة للعلم أو الاطمئنان وبالشياع المفيد للعلم (٢).

(١) الفرق بين هذه وسابقتها هو أن الشك في الأولى في صحة التقليد وفساده بعد العلم بأصله ، وفي الثانية في كون الأعمال عن تقليد صحيح مع عدم العلم به أصلاً . والوجه في كاتا المسألتين واحد وهو ما أشرنا إليه من جريان أصالة الصحة ، غاية الأمر أنها في المسألة الأولى تجري بالنسبة إلى التقليد وفي الثانية بالنسبة إلى الأعمال نعم بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة يجب عليه التصحيح وذلك واضح .

(٢) الوجه في اعتبارها في المفتي والقاضي هو أن القضاء والافتاء من توابع منصب الإمامة والفاسق لا يليق بما هو من توابع منصب الإمامة فضلاً عن المخالف والكافر وليس المدار في باب التقليد مجرد الرجوع إلى ما يستخرج من الكتاب والسنة حتى يقال لو علم بصدق الكافر والمخالف والفاسق وعلم بحصول ملكة الاستنباط لهم فلا مانع من تقليدهم ، بل هذا مع شيء زائد وهو كونه لا نقياً بأن يكون مرجعاً للشيعة وأميناً على الشريعة ، هذا مضافاً إلى ما في الوسائل بسنده عن أبي محمد العسكري عليه السلام في قوله تعالى : « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله » قال هذه لقوم من اليهود - إلى أن قال - : وقال رجل للصادق : إذا كان هؤلاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب إلا بما يسمونه من علمائهم فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم ، وهل عوام اليهود إلا كعوامنا يقلدون علمائهم - إلى أن قال - : فقال عليه السلام : بين عوامنا وعوام اليهود فرق من جهة ونسوية من جهة ، أما من

حيث الاستواء فان الله ذم عوامنا بتقليد علمائهم كما ذم عوامهم ، واما من حيث افترقوا فلا ، فان عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الصراح وأكل الحرام والرشا واضطروا بمعارف قريتهم ألا ان من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز أن يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله ، فلذلك ذمهم وكذلك عوامنا اذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر والمعبية الشديدة والتكالب على الدنيا وحرامها . فمن قلد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة علمائهم « فأما من كان من الفقهاء صائفاً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فلأمواه أن يقلدوه » وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم ، فان من ركب من القبايح والفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً ولا كرامة ، وإنما كثر التخليط فيما يتحمل عنا أهل البيت لذلك لأن الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه بأمره لجهلهم وبضمون الأشياء على غير وجهها لقلة معرفتهم ، وآخرون يتعمدون الكذب علينا » الحديث . وفي هذه الرواية الشريفة دلالة على ما هو فوق المدالة مع ان على اعتبارها في القاضي والمفتي الاجماع على ما ادعاه جماعة .

ومما ذكرنا يظهر لك ما في دغدغة بعض السادة المعاصرين حيث قال : « واما اعتبار المدالة فهو كسابقه عند العقلاء (يعني غير ظاهر اعتبارها عند العقلاء) قال : لسكنه المعروف بين الأصحاب بل هو إجماع كما قيل وهو العمدة لو تم دون مثل آية النبأ إذ هي في الخير لا في الفتوى ، مع ان مقتضى الجمع بينها وبين ما دل على اعتبار الوثوق وكفايته في حجية الخبر حمل التبيين فيها على الوثوق ، وكذا خبر الاحتجاج المروي عن تفسير المسكري عليه السلام الآتي ذكره فانه مع ضعفه في نفسه ظاهر في اعتبار الأمانة والوثوق كما يظهر من ملاحظته بتلمه مع ان مورده اصول الدين التي لا يجوز فيها التقليد ولا يقبل فيها الخبر

(مسألة) العدالة عبارة عن ملكة راسخة باعثة على ملازمة التقوى من ترك المحرمات وفعل الواجبات ، وتعرف بحسن الظاهر ومواظبته في الظاهر على الشرعيات والطاعات ومزايا الشرع من حضور الجماعات وغيره مما كان كاشفاً عن الملكة وحسن الباطن علماً أو ظناً ، وتعرف أيضاً بشهادة العدلين وبالشياع المفيد للعلم (١)

تبعداً فلا بد من حمله على غير التقليد الذي هو محل الكلام « انتهى .
وفيه ان تضعيف الرواية مع كون عمل انشور عليها في غير محله ، واستظهار اعتبار الوثوق والأمانة منها ضعيف ، غاية لما عرفت من دلالتها على اعتبار ما هو فوق العدالة فضلاً عنها ، وكون موردها في اصول الدين لو سلم غير ضائر ، فان العبرة بعموم التعليل في قوله : « فان عوام اليهود الخ » لا بخصوصية الورد ، قوله : « وثبت بشهادة عدلين الخ » بيان لطرق إثبات العدالة وهي أمور :

(الأول) البينة ، ولا إشكال فيه على الظاهر لعموم حجية البينة .
(الثاني) المعاشرة المفيدة للعلم أو الاطمئنان ، وهو الذي يعبر عنه بالعلم العادي ويكون احتمال الخلاف فيه موهوماً جداً إلى حد يلحق بالعدم ، ولا إشكال في كونه طريقاً إليها لكونه حجة بالذات في نظر العقل والعقلاء .
(الثالث) الشياع المفيد للعلم ، وهذا الأول مرجعها إلى أمر واحد وهو حصول العلم والفرق بينهما فقط في السبب المؤدي إليه .

(١) اعتبار العدالة في المفتي هو المشهور بل ادعي عليه الاجماع كما عرفت في المسألة المتقدمة وإن اختلفت كتاباتهم في حقيقتها من كونها كيفية نفسانية باعثة على ملازمة التقوى أو هي مع المروءة أو انها عبارة عن مجرد ترك المعاصي أو خصوصاً الكبائر وإن لم يكن عن ملكة أو انها عبارة عن الاستقامة

الفعلية الناشئة عن الملكة ، والمتبع هو الدليل والخبر المتضمن لشرح العدالة هو صحيحة ابن أبي يعفور ولندكرها تيمناً : « روى الصدوق بإسناده عن عبد الله ابن أبي يعفور قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام : بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم ؟ فقال : أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان وتعرف باجتنب الكبائر التي أوعده الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا ، وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك ، والدلالة على ذلك كله أن يكون سائراً لجميع عيوبه ، حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ، ويجب عليهم تزكيتهم وإظهار عدالتهم في الناس ويكون منه التماهد للصلوات المحترمة إذا واظب عليهن وحفظ موافقتهن بحضور جماعة من المسلمين ، وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من علة ، فإذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات المحترمة فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه إلا خيراً ، مواظباً على الصلوات متماهداً لأوقاتها في مصلاه ، فإن ذلك يحجز شهادته وعدالته بين المسلمين وذلك أن الصلاة ستر وكفارة للذنوب وليس يمكن الشهادة بأنه يصلي إذا كان لا يحضر مصلاه ويتماهد جماعة المسلمين ، وإنما جمل الجماعة والاجتماع إلى الصلاة لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي ، ومن يحفظ موافق الصلاة ممن يضيع ، ولولا ذلك لم يمكن أحداً أن يشهد على آخر بصلاح ، لأن من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين ، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله هم بأن يحرق قوماً في منازلهم لتركهم الحضور في جماعة المسلمين وقد كان فيهم من يصلي في بيته فلم يقبل منه ذلك ، وكيف يقبل شهادة أو عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عز وجل ومن رسوله صلى الله عليه وآله فيه بالحرق في جوف بيته بالنار ، وقد كان يقول صلى الله عليه وآله : لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين

إلا من علة « الخير . والظاهر من الرواية بيان معرفة العدالة في الخارج لا بيان مفهومها فانه معلوم ، إذ هي عرفاً ولغة : الاستقامة والاستواء ، والمراد بها في إطلاقات الشارع وعرف المشرعة هي الاستقامة على جادة الشرع ، فرجل عدل - أي مستقيم على الجادة غير خارج عنها باز تكاب المعاصي - وإنما يطلق ذلك فيما إذا صار صفة الاستقامة خلقاً له ناشئاً من تدينه نظير قولنا : هذه الخشبة عدلة ، فانه لا يكفي في اتصافها بهذه الصفة على الإطلاق مجرد عروض هذا الوصف له ولو بقصر قاصر .

وبالجملة إذا أطلق الشارع فلا يشك في أن المراد هو الاستقامة في جادة الشرع الناشئة من الحالة النفسانية - وهي التدين الباعث له على ملازمة فعل الواجبات وترك المحرمات - ولما لم يكن لهذا المعنى أثر خاص في الخارج بحيث يكون كاشفاً قطعياً لوجوده لكل أحد إلا نادراً ألجأ السائل إلى أن يسأل طريقه عن الامام (عليه السلام) ، فان ترك المحرمات وفعل الواجبات وإن صار خلقاً وعادة لأحد ولكن لا يعلم انه من جهة الديانة الواقعية والخوف عن المخالفة أو جهة أخرى مثل كونه محبوباً عند الناس أو غير مذموم أو غير ذلك ، وكونه من جهة الديانة لا يعلمه إلا الله في الغالب ، وهذا بخلاف سائر الملكات كالشجاعة والسخاوة وأمثال ذلك فانها تستكشف قطعاً عند وجود آثارها الخاصة ، فأجابه (عليه السلام) : بالستر والعتاف ، وهذه العناوين المذكورة في الجواب وإن كانت مشتملة على الملكة واسكن لا تدل على الملكة الخاصة التي هي التدين والخوف من عقوبة الله جلّت عظمتة فلا ينافي جعلها طريقاً تمهيدياً إلى ثبوت العدالة ، فاندفع بذلك ما قد يتخيل ان العناوين المذكورة في جواب السائل لاشتغالها على بيان الملكة لا يمكن أن تكون طريقاً إلى ثبوت العدالة ، بل هي عين مفهوم العدالة .

ومن هذه الجهة حمله بعض السادة المعاصرين على المرف المنطقي مع اعترافه بأن ظاهر السؤال عن الطريق بمد معرفة مفهومها حيث قال : « لكن يتعين حمله على السؤال عن مفهومها بقريضة ما في الجواب ، فإن السر والعفاف المذكورين فيه من سنخ الملكات وكف البطن وما بعده من سنخ الأفعال ، فلو كان ذلك طريقاً إلى العدالة لزم كونها أمراً آخر وراء ما ذكر وهو بما لم يهل به أحد ولا يمكن الالتزام به فيتعين لذلك حمل السؤال على السؤال عن مفهومها لجهل السائل به الموحب للجهل بوجودها » انتهى .

والجواب ما أشرنا إليه من أن تلك العناوين وإن كانت شتملة على الملكة فإنه لا يقال رجل ستر أو عفيف إلا بالنسبة إلى من كان السر والعفاف ملكة له وليس كذلك لا تدل على الملكة الخاصة التي هي الديانة والحكم بأن العدالة محقة مع وجود الأوصاف المذكورة ليس إلا من جهة التعبد .

ثم إن معرفة الشخص بالسر والعفاف وأنه تارك للقباح على وجه الإطلاق يحتاج إلى معاينة تامة في جميع الحالات ، وهذه مما لا يتفق لغالب الناس ، فجعل الشارع لذلك دليلاً وطريقاً آخر وهو كونه سائراً لميوبة بين أظهر الناس مع احتمالهم ارتكاب القبيح في الخلوة ، فجعل الشارع ستره عيوبة في الملاط طريقاً ودليلاً على كونه غير مرتكب للقبيح مطلقاً فيحكم بمدالته أيضاً ، وجعل طريقاً ثالثاً أيضاً نادماً لمن ليس له معاينة مع شخص مطلقاً إلا في أوقات حضور الصلاة مع الجماعة ، فن حضر جماعة المسلمين يحكم بمدالته وأنه لا يرتكب القبيح الشرعية مع الجهل بأحوال ذلك الشخص الحاضر في جماعة المسلمين بل لحضور الشخص صلاة الجماعة ثلاث فوائد :

(أحداها) أن ترك الجماعة مع المسلمين بدون علة بحيث يمد إعراضاً عنها من أعظم العيوب فن تركها كذلك فليس سائراً لميوبة بل هو مظهر لها .

و (الثانية) انه من لم يحضر الجماعة لا دليل لنا على انه يصلي .

و (الثالثة) ان حضوره للجماعة دليل شرعا على كونه تاركا لما نهى الله تعالى عنه ، وعاملا بكل ما أمر الله به ، وقد أشارت إلى كل واحد من الامور المذكورة الصحيحة المتقدمة .

بقي الكلام في امور :

(الأول) هل المروءة معتبرة في المدالة أم لا ، فيه قولان : الثاني هو الأقوى عندنا ، وذلك للأصل وما يمكن أن يستدل للقول الأول فقرات من الصحيحة المتقدمة (احداها) قوله عليه السلام : بأن تعرفوه بالستر والعفاف ، بناء على أن يكون المراد منها الستر والعفاف من كل ما يمد عيبا شرعا وعرفاً (الثانية) قوله عليه السلام : وكف البطن والفرج واليد واللسان ، بناء على أن المراد منها كف هذه الأعضاء عن مشتبهاتها التي يذم عليها شرعا أو عرفاً (الثالثة) قوله : والدلالة على ذلك كله أن يكون ساترا لجميع عيوبه بالتقريب المتقدم ، والانصاف عدم الدلالة ، لأن صدور الكلام عن الشارع موجب للانصراف الى ما يمد نقصاً في الدين ومحرمات في الشريعة ، لا النقائص الرفية كالجلوس في الطرقات والأكل في الأسواق ونحوها .

(الثاني) مقتضى ما اشتهر بينهم ان الصغيرة لا تنافي المدالة وإن كان ارتكابها محرماً ، وهذا في غاية الاشكال ، إذ كيف يرضى أحد أن يقول لمرتكب الحرام والعاصي لأمر الله تعالى انه عادل ، فان صدور الذنب أحياناً وإن كان لا ينافي بقاء الحالة النفسانية ولكن ليست المدالة مجرد تلك الحالة النفسانية حتى يقال يبقائها في حال صدور المعصية ، بل هي عبارة عن كيفية نفسانية باعثة فعلا على ملازمة التقوى ، ومن الواضح ان مرتكب المحرمات بواسطة غلبة القوى الحيوانية لم يؤثر فيه الخوف من الله تبارك وتعالى .

والحاصل ان مرتكب الحرام في حال ارتكابه له لا يقال انه عادل سواء كان ذلك الحرام من الصغائر أم من الكبائر كما انه بعد الندامة والتوبة الحقيقية واتصافه بعدها بالستر والعفاف يقال انه عادل سواء كان الحرام من الصغائر أم من الكبائر أيضاً ، وعمدة ما يمكن الاستدلال به لعدم منافات ارتكاب الصغيرة للعدالة قوله عليه السلام في صحيحة ابن أبي يعفور : « ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعده الله عليها النار » وهو إنما يتم لو كانت القضية لبيان المعرف المنطقي ، إذ مفهوم العدالة على هذا مساوق للاجتناب عن الكبائر فقط ، واما لو حملناها على المعرف الشرعي - أعني الأمانة الشرعية التبعيدية المحمولة للشاك فقتضاها ان الاجتناب عن الكبائر دليل شرعا على انه يعمل بالواجبات ويترك المحرمات ، ومن المعلوم ان الأمانة الشرعية إنما يؤخذ بها ما لم يعلم الخلاف . وقد بينا سابقاً ان الفقرات الواردة في الصحيحة محمولة على بيان الأمانة الشرعية (الثالث) مقتضى الصحيحة أن يكون الشخص ساتراً لعيوبه وناركا للكبائر ، ولا إشكال في عدم صدق هذه الأوصاف والسنن لمن لا يكون قادراً على ارتكابها لعدم وجود أسبابها أو لعدم التمكن من الوصول إليها فلا يقال انه ساترها فانها متروكة لعدم القدرة عليها فالمراد أن يكون ساتراً للعيوب التي تكون محلاً لابتلائه وقادراً عليها .

وبالحق يكون ذا ملكة كف النفس عن الكبائر غالباً على تقدير الابتلاء بها ، وإن كان أحياناً قد تغلب عليه القوة الشهوية ويكون مغلوباً لها ، فالفرق بين العدالة والعصمة هو ان صدور المصيبة من العادل ممكن ذاتاً ووقوعاً ، وليس له بالنسبة إلى المعصوم إمكان وقوعه وإن كان بالذات ممكناً لكنه لا يقع . وما ذكرنا يظهر لك فساد ما ذكره بعض السادة المعاصرين حيث قال بعد أن جعل للملكة العدالة مراتب متفاوتة ودرجات تشكيكية واكتفى في ثبوتها بأدنى

مراتبها : « نعم لو كان ذلك ، أعني الوقوع في المعصية نادراً لقلة الابتلاء أو لقصور الفاعل عن الفعل الحرام أو لضعف الشهوة المزاحمة لمرض أو هرم أو تشويش بال أو نحو ذلك كفى في صدق السر ونحوه عرفاً وتحقق المعاينة وجاز ترتيب أحكامها كما يوجد في كثير من النساء والفقراء فإن سترهم وعفافهم لا يكون لقوة الملكة الباعثة على التقوى بل لفقد المزاحم » انتهى . وذلك لما عرفت من عدم صدق السر والعفاف واجتناب الكبائر إذا كان عدم صدورها بسبب عدم القدرة عليها أو عدم وجود أسبابها فلاحظ وتأمل .

(الرابع) مقتضى إطلاق الرواية عدم تقييد الامارات المذكورة فيها بالظن بل ولا بعدم الظن بخلاف كما في غالب الأمارات المجمولة تمبداً ويدل على ذلك مضافاً إلى إطلاق الصحيحة مرسله يونس ، فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يستل عن باطنه ، وقوله : « من صلى خمس صلوات في اليوم واليلة في جماعة فظنوا به خيراً » والظاهر ان المراد به الأمر بالمعاملة معه معاملة الظن وإلّا لنفس الظن عند حصول هذا السبب ليس أمراً اختيارياً قابلاً لأن يتعلق به التكليف . ودعوى انصراف الأدلة المذكورة إلى صورة افادة الصفات المذكورة فيها الظن الفعلي بحسن الباطن غير جيدة ، كما ان دعوى ان إطلاق تلك الأدلة مقيدة بما ورد في باب الجماعة من عدم جواز الاقتداء إلا بمن تثق بدينه وورعه غير صحيحة ، فان مقتضى الدليل المذكور كون الوثوق أيضاً أمانة في عرض الأمارات الأخر المذكورة في الأخبار لانه مقيد لتلك الأدلة ، ولذا لا نقيد دليل حجبة البينة بمثل الدليل المذكور ، هذا مضافاً إلى ان القول بالتقييد يوجب الالتزام بتقييد الوثوق أيضاً بما اذا كان حاصلًا من حسن الظاهر ، إذ لا وجه لتقييد أحد الدليلين بالآخر دون العكس في المثبتين الذين يكون بينهما عموم من وجه ، وبعبارة أخرى الجمع بين الدليلين المذكورين

(مسألة) نزول صفة العدالة بارتكاب الكبائر أو الاصرار على الصغائر ،
وتعود بالتوبة اذا كانت الملكية المذكورة باقية .

اما بحمل موضوع كل منهما على الموجب المستقل فيفتح ما ذكرنا ، أولا من كون
كل منهما أمانة مستقلة لا تحتاج احدهما إلى ضمنية أخرى ، واما بحمل موضوع
كل منهما على جزء الموجب فيفتح ما ذكرنا أخيراً من ان اللازم الحكم بالعدالة
في صورة الاجتماع .

وما ذكرنا من كون الامور المذكورة طرقاً تعبدية للعدالة تعرف ما في
المتن من اعتبار العلم أو الظن في كاشفيتها عن الملكية وحسن الباطن ، وقوله :
تعرف أيضاً بشهادة المدلين وبالشيع المفيد للعلم تقدم وجهه في مسألة ثبوت
اجتهاد المجتهد فراجع .

وبقي هنا امور آخر مهمة من تقسيم المعاصي إلى كبيرة وصغيرة وتميز
الكبائر عن الصغائر مستعرض لها ان شاء الله تعالى عند تعرض المصنف لها
في الجملة .

(١) لما عرفت من ان العدالة هي الملكية الباعثة بالفعل للضرورة التقوى
باجتناب المحرمات وإتيان الواجبات وارتكاب الكبيرة تخرج عن الباعثة
الفعلية ، وبالتوبة والندم الناشئين عن تلك الملكية تعود ، واما زوالها بالاصرار
على الصغائر فلأن الصغيرة بالاصرار عليها تكون كبيرة كما في رواية ابن سنان
«لصغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار» هذا كله بناء على عدم قاذبية
الصغيرة في العدالة ، واما بناء على ما عرفت من ان ارتكاب المعصية صغيرة
كانت أو كبيرة توجب زوال العدالة فلا فرق بين الكبيرة والصغيرة كما عرفت
التحقيق في ذلك في المسألة المتقدمة .

في انه اذا اتفق في أثناء العمل مسألة لا يعلم حكمها ٨٣

(مسألة) اذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ يجب عليه إعلام من تعلم منه (١).

(مسألة) اذا اتفق في أثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها ولم يتمكن حينئذ من استعلامها بنى على أحد الطرفين بقصد أن يسأل عن الحكم بعد الصلاة وأن يميدها اذا ظهر كون المأني به خلاف الواقع فلو فسل كذلك فظاهرت المطابقة صحت صلاته (٢).

(مسألة) الوكيل في عمل عن الغير كاجراء عقد أو إيقاع أو أداء خمس أو زكاة أو كفارة أو نحوها يجب عليه أن يعمل بمقتضى تقليد الموكل لا تقليد نفسه اذا كانا مختلفين بخلاف الوصي في مثل ما لو كان وصيا في استيجار الصلاة عن الميت فانه يجب أن يستأجر على وفق فتوى مجتهدة لا بمجتهد الميت وكذلك الولي (٣).

(١) لما في تركه من الاغراء في الجاهل

(٢) هذا مبني على عدم وجوب الجزم بالنية وجواز الأخذ بالامتنال الظني أو الاحتمالي مع التمكن من الامتنال العلمي ، واما بناء على وجوب تحصيل الجزم بالنية وعدم كفاية الامتنال الاحتمالي أو الظني مع التمكن من الامتنال العلمي ففيه تفصيل بين سعة الوقت وضيقه ، ففي الأول يجب رفع اليد عن العمل والاشتغال بمعرفة حكمه تقليداً أو اجتهاداً ، وفي الثاني بنى على أحد الطرفين مطلقاً كان أو مشكوكاً بقصد أن يفحص عن الحكم بعد الصلاة وأن يقضيها اذا ظهر كون المأني به خلاف الواقع ، وهذا هو الأقوى عندي كما تقدم في المسألة الاولى في أول الرسالة فراجع .

(٣) الوكيل إن كان يحمل حاله حال الأجير فيجب أن يكون عمله بحسب الاجتهاد أو التقليد صحيحاً عنده وعند المستأجر أيضاً وإلا كانت

التسليم والتسليم أكلا للمال بالباطل من أحد الجانبين لاحالة . نعم لو كان بغير جعل فالظاهر كفاية الصحة عند الوكيل في ترتبها على عمل الوكيل مع تمكنه من قصد الانشاء في العقد أو الايقاع الذي يراه فاسداً وقد وكل في إجراءاته فما في المتن على إطلاقه لا يتم ، نعم يتم ذلك في الوكيل بغير جعل ، اما ولي الميت ووصيه فالذي يلزمهما هو العمل الصحيح واجتهادهما أو تقليدهما هو الطريق لهما في إحراز صحته ولا أثر لاجتهاد الميت أو تقليده فيما يحمله بعد موته ، وكذا من ينوب عنه في قضاء فوائمه أيضا إنما يلزمه رعاية تقليده أو اجتهاد نفسه في صحة عمله لا اجتهاد الميت أو تقليده وليس هو كالسفيرة والخضرة مثلا قيدا فيما فاته كي يلزم رعايته ، بل لو أوصى بأن يقضى عنه بتلك الكيفية وكانت باطلة بنتوى أعلم الأحياء ، فالظاهر بطلان وصيته ، نعم لو استأجره الوصي أو الولي لذلك لزمته رعاية الصحة عند المستأجر أيضا كما مر آتاه .

ومما ذكرنا يظهر لك فساد ما أفاده بعض السادة المعاصرين في المقام حيث قال : « لا ينبغي التأمل في أن إطلاق الوكالة يقتضي إكمال تطبيق العمل الموكل عليه إلى نظر الوكيل ، فاذا وكله على شراء فرس بدرهم وكان نظر الوكيل ان المطابق لمفهوم شراء الفرس بالدرهم هو كذا كان موضوعا للتوكيل ونافذاً في نظره ، نعم اذا اتفق الثقات الموكل إلى الاختلاف في التطبيق ، فقد يشكل ذلك من جهة ان نظر الموكل مانع من عموم التوكيل لمورد الاختلاف ، ويدفعه انه وإن كان يمنع من عمومته بنظر الموكل تفصيلا ، لكن لا يمنع من عمومته إجمالا وهو كاف في جواز العمل ، مثلا اذا وكله في أن يعقد له على امرأة وكان الموكل يعتقد فساد العقد بالفارسية والوكيل يعتقد صحته ، فان موضوع الوكالة وهو العقد الصحيح باطلاه الاجمالي ينطبق على العقد بالفارسية وإن كان لا ينطبق باطلاه التفصيلي بنظر الموكل ، نعم اذا كانت قرينة على

تقييد الوكالة بالعمل بنظر الموكل أو كان ما يصلح أن يكون قرينة على ذلك لم يصح عمل الوكيل بنظره المخالف لنظر الموكل وإن لم يكن كذلك ، فإطلاق التوكيل يقتضي جواز عمل الوكيل بنظره ، وبجرد التفات الموكل إلى الاختلاف غير كاف في تقييد إطلاق التوكيل ، ففي مقام الانبات لا مانع من الأخذ بالإطلاق إذا تمت مقدمات الحكمة ، وكذلك الكلام في الوصي إذ هو كوكيل من هذه الجهة ، فإن الوصاية استنابة في التصرف بعد المات ، والوكالة استنابة في حال الحياة انتهى .

وفيه ان الكلام في المقام ليس في انه هل يجوز للموكل أن يوكل أحداً في إيجاد عمل ولو كان باطلاً عنده حتى يقال ان إطلاق الوكالة يقتضي إيكال تطبيق العمل الموكل عليه الى نظر الوكيل بل الكلام في أنه هل يلزم الموكل بترتيب الأثر على عقد أو إيقاع صادر عن الوكيل مع كونها فاسدين عنده بحسب اجتهاده أو تقليده . وهل يحكم ببراءة ذمته عن الحس اذا أعطاه الوكيل للمنقب الى الهاشم بالأمر مع عدم كفايته بنظر الموكل وهل له الدخول على امرأة عقدت له بالفارسي مع اشتراط الرية عند الموكل ، ومن المعلوم عدم إزماءه بترتيب الأثر في شيء من ذلك ما لم يكن على طبق تقليده أو اجتهاده . ثم قال المعاصر : « واما المتبرع عن الغير في عبادة كصلاة وصوم أو غير عبادة كوفاء دين فلا ينبغي التأمل في جواز عمله بنظره حتى مع التفات المتبرع عنه الى خطأ المتبرع في التطبيق ومنعه عن العمل ، لأن عمل المتبرع ليس منوطاً بأمر المتبرع عنه ولا بإذنه وإنما هو منوط بمحصل الجهات المسحقة للتبرع ، فاذا علم بمحصلها صح منه التبرع وان كان يخالفه المتبرع عنه ويخطئه بنظره » .

وفيه انه لا اشكال في ان كل شخص له القدرة والسلطنة لجميع أفعاله الاختيارية ولا سلطان لأحد فيها مأمراً أو نهياً ، إنما الاشكال في كفاية ما فعله

(مسألة) اذا وقعت معاملة بين شخصين وكان أحدهما مقلداً لمن يقول بصحتها والآخر مقلداً لمن يقول ببطلانها يجب على كل منهما مراعاة فتوى مجتهدة ، فإد وقع النزاع بينهما يترافقان عند أحد المجتهدين أو مجتهد آخر فيحكم بينهما على طبق فتواه وينفذ حكمه على الطرفين ، وكذا الحال فيما اذا وقع إيقاع متعلق بشخصين كالطلاق والعتق ونحوهما (١) .

التبرع واجزائه عن المتبرع عنه ، ومن الواضح عدم كفاية ذلك عنه ما لم يكن مطابقاً بنظره تقليداً أو اجتهداً .

ومما ذكرنا تعرف النظر فيما أفاده في الأجر من تجوز استيجارته على العمل بنظره أو بنظر المستأجر أو بنظر شخص ثالث فلاحظ وتأمل .

(١) لو اختلف طرفا العقد اجتهداً أو تقليداً في صحته بمسند تحقق قصد الانشاء من يرى فساد العمل بمقتضاه على من يرى صحته لتوجه أوفوا بالعقود اليه وليس له إلزام الآخر بذلك لعدم توجه الخطاب بأوفوا اليه ، نعم مع وقوع التنازع بينهما يرفع الأمر الى الحاكم الشرعي فاذا حكم بحكم ينفذ عليها فاذا حكم بفساد العقد انقضى بالنسبة الى من يرى صحته

لا يقال ان العقد متقوم بطرفين فاللازم أن يكون صحيحاً من الطرفين فلا يعقل أن يحكم بصحته من أحد الطرفين وفساده من الآخر .

فانه يقال حكمه الواقعي في مقام الثبوت وان كان كذلك فلا يكون إلا صحيحاً لها معاً أو فاسداً كذلك إلا ان حكمه الظاهري يمكن التفكيك فيه بين الطرفين فيكون صحيحاً في حق أحدهما فاسداً في حق الآخر ، كما ان شيئاً واحداً يمكن أن يكون طاهراً عند شخص ونجساً عند آخر .

(مسألة) الاحتياط المطلق في مقام الفتوى من غير سبق فتوى على خلافه أو لحوقها كذلك لا يجوز تركه بل يجب اما العمل بالاحتياط أو الرجوع الى الغير الأعم فالأعم ، واما اذا كان الاحتياط في الرسائل العملية مسبوقا بالفتوى على خلافه كما لو قال بعد الفتوى في المسألة وان كان الأحوط كذا أو ملحوقا بالفتوى على خلافه ، كأن يقول الأحوط كذا وان كان الحكم كذا ، أو وان كان الأقوى كذا أو مقرونا بما يظهر منه الاستحباب ، كأن يقول : الأولى والأحوط كذا جاز في الموارد الثلاثة ترك الاحتياط (١) .

(١) حقيقة الاحتياط في كل مسألة هي الأخذ بالأوثق واليتقن في تلك المسألة ، فان كان متيقنا بالنسبة الى جميع محتملاتها ولم يعارضه احتياط آخر من جهة اخرى كان حقيقياً حينئذ وموجباً للقطع باصابة الواقع ، ولو كان متيقنا بالنسبة الى بعضها كأقوال أهل العصر مثلاً أو العدة المعلومة أعلمية أحدهم أو كان معارضاً باحتياط آخر ولكنه كان أولى بالرعاية منه كالنظر بالمستعمل في رفع الحدث الأكبر عند الانحصار ونحو ذلك كان حينئذ إضافياً يوجب القطع بالخروج عن عهدة التكليف دون اصابة الواقع ، اذا عرفت هذا فاعلم ان الاحتياط المذكور في الرسائل العملية ينقسم الى استحبابي ووجوبي .

(فالثاني) هو الذي لم يكن مسبوقاً بفتوى أو ملحوقاً به ويسمى بالاحتياط المطلق وفي مثله بتخير المكلف بين الأخذ به والرجوع الى مجتهد آخر مراعيّاً فيه الأعم فالأعم ، هذا بناء على جواز الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي ، واما بناء على ما اختاره من عدم جوازه فيما اذا يستلزم الأخذ به تكرار العمل تعين عليه التقليد لغير الأعم ، ولا يجوز له الاحتياط مع التمكن من تقليد غيره مع رعاية الأعم فالأعم .

(والأول) هو الذي يكون مسبوقاً بالفتوى أو ملحوقاً به أو كان مقروناً بما يظهر منه عدم الوجوب فلا يجب العمل به ويجوز تركه ، وفي مثله لا يجوز الرجوع الى الغير بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى وبين العمل به هذا تمام الكلام في المقدمة والحمد لله في البدو والختام .

كتاب الطهارة

فصل في المياه

الماء إما مطلق أو مضاف كالمعتصر من الأجسام ، كماء الرقي والرماد والممزج بغيره مما يخرج من صدق اسم الماء كماء السكر والملح ، وللمطلق أقسام الجاري والتابع بغير جريان والواقف ويقال له الركد وماء البئر والمطر (١)

(١) الماء بحسب المفهوم غني عن التعريف لكونه من أوضح المعاني العرفية وتعريف جملة من فقهاء الامامية وغيرهم له بأنه ما يستحق اطلاق اسم الماء عليه من غير اضافة للإشارة الى امتياز افراده من أفراد غيره عند الاشتباه اذ قلما ينفك مفهوم عرفي عن أن يكون له موارد مشتبهة ، فالمأثر حينئذ في كون الماء حقيقةً هو اطلاق الاسم المجرد عليه بمعنى عدم صحة سلبه عنه فتميزه احياناً كماء النهر والبحر لبيان الفرد لا لعدم صدق الاطلاق عليه .

ثم انه يعرض الاشتباه لأجل الجهل بماهية المصداق بل لأجل خفاء صدق مفهوم الماء عليه فان الماء وان كان مبين المفهوم عند العرف الا انه قد يقع الاشتباه في صدقه على بعض الافراد لمكان التشكيك في الافراد عند أهل العرف وهذا هو مراد شيخنا استاذ الاساتيد من قوله في كتاب الطهارة لوشك في تحقق الضابط المذكور للشك في الصدق أو المصداق عمل بالأصول ومقتضى الأصل في مورد الشك حليته وعدم مزيلته للحدث والخبث .

وكيف كان ينقسم الى مطلق ومضاف كالمعتصر من الاجسام كماء الرمان والبطيخ ونحوهما ، ومثله الممزج بغيره مما يخرج من صدق اسم الماء كماء السكر والملح .

(مسألة) الماء المضاف طاهر في نفسه وغير مطهر لا من الحدث ولا من الخبث ولولا في نجساً ينجس جميعه وان كان ألف كر . نعم اذا كان جارياً من العالمي الى السافل ولا في اسفله النجاسة تختص النجاسة بموضع الملاقة ولا يسري الى فوق (١) .

لا يقال إن القسمة تستدعي كون المقسم موجوداً في كل واحد من الاقسام فان القسم ليس إلا أخذ المقسم مع قيد ، فعليه يلزم أن يكون المضاف يصدق عليه الماء حقيقة وبلا قيد .

فانه يقال ان التقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ ولو بالعناية فلا يلزم حينئذ كون اطلاق الماء على المضاف بلا قيد بنحو الحقيقة .

ثم ان المطلق حيث يلحقه باعتبار وقوع النجاسة فيه احكام كثيرة تقسمه الفقهاء (رضوان الله عليهم) الى اقسام : الجاري والتابع بغير جريان ، والواقف (ويقاله الراكد) وماء البئر والمطر وسياقي بيان كل واحد منها في المسائل الآتية انشاء الله تعالى .

(١) اما طهارته في نفسه لو كان المضاف اليه طاهراً فللاصل - بمعنى قاعدة الطهارة - وأما عدم ازالته الحدث فمضافاً الى الاصل والاجماع كما عن غير واحد نقله رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل معه اللبن أبتوضاً منها للصلاة قال لا انما هو الماء والصعيد . ورواية عبد الله بن المغيرة عن بعض الصادقين قال « اذا كان الرجل لا يقدر على الماء وهو يقدر على اللبن فلا يتوضأ انما هو الماء والتميم » ويدل عليه قوله تعالى « إن لم تجدوا ماء أفتيتموا صعيداً طيباً » ويدل على ذلك اكثر أحاديث كتاب الطهارة المنفرقة في أبواب الماء والنجاسة والتميم والوضوء وغير ذلك وما يوم خلاف ذلك كخبر يونس عن أبي الحسن عن الرجل يغتسل بماء الورد ويتوضأ للصلاة قال لا بأس به بعد اعراض الاصحاب عنه وموافقته

للعامة يمكن توجيهه بما ذكره في الوسائل حيث قال : « ورواه الشيخ بإسناده عن محمد بن يعقوب . ثم قال هذا خبر شاذ اجتمعت العصابة على ترك العمل بظاهره قال ويحتمل ان يكون المراد بماء الورد الماء الذي وقع فيه الورد فان ذلك يسمى ماء ورد وان لم يكن معتصراً منه » انتهى . ولا إشكال ولا ريب ان ما اشار اليه الشيخ لم يخرج عن الاطلاق فيجوز الطهارة به لدخوله تحت النص . واما ماروي عن النبي صلى الله عليه وآله انه توضأ بالنبيد فهو مضافاً الى كونه مما اجتمعت العصابة على عدم جواز الوضوء بالنبيد وموافقة لمذهب العامة بحمول على ما بينه الصادق عليه السلام حين سئل عن النبيد فقال « حلال فقال إنا ننبذه فنطرح فيه العكر وما سوى ذلك فقال شه شه تلك الحجرة الممتنة قلت جمعت فداك فأبي نبيد تعني فقال ان أهل المدينة شكوا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله تغير الماء وفساد طبايعهم فامرهم أن ينبذوا وكان الرجل يأمر خادمه ان يذبذله فيعمد الى كف من تمر فيقذف به في الشن منه شربه ومنه ظهوره فقلت وكم كان عدد التمر الذي في الكف قال ما حمل الكف قلت واحدة أو اثنتين فقال ربما كانت واحدة وربما كانت اثنتين فقلت وكم كان يسع الشن ماء فقال ما بين الأربعين الى الثمانين الى ما فوق ذلك فقلت بأي الأبطال فقال أبطال مكيبال العراقي » الحديث . فالنبيد المذكور لم يخرج عن كونه ماءً مطلقاً فلا إشكال في شربه والطهارة به . وأما عدم ازالته الخبث فهو المشهور شهرة كادت تبليغ الاجماع كما في الجواهر ولم ينقل الخلاف في هذه المسألة إلا عن السيد والمفيد وينسب الخلاف ايضاً الى المحدث الكاشاني حيث قال في محكي مفاتيحه يشترط في الازالة اطلاق الماء على المشهور خلافاً للسيد والمفيد فجوزا بالمضاف بل جوز السيد تطهير الاجسام الصيقلية بالمسح بحيث تزول العين لزوال العلة ولا يخلو عن قوة إذغاية ما يستفاد من الشرع وجوب اجتناب اعيان النجاسات أما وجوب غسلها بالماء

من كل جسم فلا فكل ما علم زوال النجاسة عنه قطعاً حكم بتطهيره إلا ما خرج
بدليل حيث اقتضى فيه اشتراط الماء كالثوب والبدن انتهى . لكن مقتضى
هذه العبارة عدم انفعال شيء . بعلاقة النجس ما عدا الاجسام التي ورد الامر
بنفسها بالخصوص لانها بعد تنجسها زول النجاسة عنها بالمضاف . وانت خبير انه
كفى في فساد هذه الدعوى مخالفتها لما هو المرتكز في أذهان المتشرعة من أن
ملاقة النجس برطوبة سارية سبب لتنجيس ملاقيه كما يظهر من التبع في الاخبار .
وكيف كان يدل على المشهور مضافا الى الأصل اطلاقات الاخبار الكثيرة
الآمرة بفصل الثوب والبدن والاناة وغيرها من المتنجسات بالماء بل في بعضها
لا يجزي من البول الا الماء وفي فضل السكب اغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء .
وفي مصححة داود بن فرقد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « كان بنو اسرائيل اذا
اصاب أحدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض وقد وسع الله عليكم باوسع
ما بين السماء والارض وجعل لكم الماء طهورا فانظروا كيف تكونون » وهذه
الرواية صريحة في أن البول يؤثر في ملاقيه تأثيراً مضوياً لا يرتفع إلا برفع
شرعي إذ لو كان أثره تابعاً لوجود عينه لما احتاج بنو اسرائيل الى المقاريض
ولما كان لجعل الماء طهوراً بالنسبة الى البول معنى فضلاً عن ان يكون فيه
الامتنان على الخلق ، فتدل الرواية بأوضح دلالة على أن البول يؤثر في ملاقيه
تأثيراً يتوقف ازالته على ما جملة الشارع مطهراً وهو الماء .

فان قلنا بان قصر الحكم على الماء في مقام الامتنان يدل على انحصار
المطهر فيه فهو المطلوب ، والا فنقول عدم ثبوت وصف المطهرة لغير الماء كاف
في الحكم بالعدم ولو لم نقل باستصحاب النجاسة بل لقاعدة الاشتغال بالنسبة
الى الامور المشروطة بالطهارة .

واحتج للقائلين بجواز إزالة الخبث بالمضاف بأمر :

منها انه مقتضى الاصل إذ ليس في الشرع ما يمنع الإزالة بغير الماء من المائعات وبخبر غياث ابن ابراهيم عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن علي عليه السلام قال « لا بأس أن يغسل الدم بالبصاق » .

وفيه ان مقتضى استصحاب النجاسة هو الحكم ببقائها بمد الفسل بالمضاف وحصول الطهارة موقوف على إزالة النجاسة بما جعله الشارع مطهراً فالتمس بثبوت المطهرة لشيء فالأصل بقاء نجاسة المتنجس اذا غسل به وأما الرواية فقد اعرض الاصحاب عن العمل بها فيجب طرحها أو تأويلها بما لا ينافي الأدلة المتقدمة . ومنها اطلاق الامر بالفسل في كثير من الاخبار من غير تقييده بالماء . وفيه انها منصرفة الى ما هو المتعارف وهو الفسل بالماء .

لا يقال لو كان كذلك لوجب المنع عن غسل الثوب بماء الكبريت والتغسل والتالي باطل اجماعاً والمقدم مثله .

فانه يقال أولاً ان ثبوت الحكم لبعض الافراد النادرة لدليل كالاجماع ونحوه لا يدل على إرادته من المطلق حتى يعم تمام الافراد .

وثانياً سلمنا دلالة على ذلك ولكنه لا يستلزم إرادة صرف الطبيعة من المطلق حتى يتسرى الحكم الى سائر الافراد النادرة خصوصاً في مثل المقام المعلوم اشتراك الفرد النادر الداخل مع تمام الافراد الشائعة في جنس قريب أخص من صرف الطبيعة وهو كونه ماءً مطلقاً فالعلم بإرادة الفسل بماء الكبريت لا يدل إلا على إرادة الفسل بجنس الماء مطلقاً لا مطلق الفسل مطلقاً .

وثالثاً بالفرق بين الانصرافين فان الانصراف عن ماء الكبريت ليس الا لندرة هذا القسم من الماء بحسب الوجود والا فالفسل به متعارف فانصراف الذهن عنه منشأ الغفلة وعدم الالتفات اليه تفصيلاً وذلك نظير انصراف الذهن عن الفسل بغير المياه الموجودة في عصر السامع ومن المعلوم ان هذا من الانصرافات

البدوية لاتضر في التمسك بالاطلاقات هذا بخلاف الفسل بغير الماء كاللبن والخل وماء الورد وغيرها فإنه ليس لندرة الوجود بل لعدم تعارف الفسل بها بحيث لو فرض وجودها عند السامع لا يلتفت الى الفسل بها اصلا حتى لو لم يكن عنده الماء ، وهذا النحو من الانصراف هو المضر في مقام الاستدلال . هذا مع ان الاخبار المقيدة كافية في إبطال الاستدلال بالمطلقات .

قوله : ولولا في نجسا ينجس الخ هذا هو المشهور وادعي عليه الاجامات المنقولة ويدل عليه مضافا الى ما يستفاد عموما من تتبع الأدلة حيث انها ظاهرة في ان ملاقة النجس برطوبة سارية سبب للنجس مطلقاً من دون فرق بين الجوامد والمائعات ، وإن اختلفا في كيفية الانفعال حيث أن كل جسم من الاجسام السائلة مجموع أجزائه المجتمعة في الوجود موضوع واحد للانفعال بخلاف الجوامد . ما في الوسائل بسنده عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : « اذا وقعت الفأرة في السمن فانت فان كان جامداً فألقها وما يليها وكل ما بقي ، وان كان ذائبا فلا تأكله واستصبح به والزيت مثل ذلك » وخبر السكوني عن الصادق (عليه السلام) عن أبيه (عليه السلام) أن علياً (عليه السلام) سئل عن قدر طبخت واذأ في القدر فأرة قال يهراق مرقها ويفسل اللحم ويؤكل » ورواية زكريا ابن آدم عن أبي الحسن (عليه السلام) « عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير وصرق كثير قال يهراق المرق أو يطعم أهل الذمة أو الكلب والاحم اغسله وكاه » وظاهره ان علياً ما يساعد عليه ما هو المفروض في الانهتان كون الذوبان والميعان علة لنجاسة الكل فيستفاد منه عموم الحكم للمضاف وكل ما يبع ويمكن الاستدلال أيضاً بما دل على نجاسة سؤر اليهودي والنصراني فانه يشمل المضاف وكل مائع . ثم لا يخفى أن موضوع الحكم فيها المايع المضاف مع عدم مدخلية وصف القلة أو الكثرة كغيرها من الخصوصيات التي نعلم بعدم مدخلتها في الموضوع فهذا نظير ما إذا سأل

الامام عن يده اذا لاقها شيء من النجاسات برطوبة سارية فقال «اغسل يدك» فانه لا اشكال في جواز التمسك بهذا الكلام على نجاسة كل جسم لاق شيئاً من النجاسات برطوبة سارية ، وعليه سرية العلماء فانهم يستدلون بالقضايا الشخصية للاحكام الكلية ، ولذا لو سأل أحد الامام (عليه السلام) عن برز داره وقال قد وقع فيه دجاجة فانت فيه فقال (عليه السلام) : «انزح سميع دلاء» فلا نجد أحداً يحكم بقصر الحكم على برز دار السائل بل يستدل بهذه القضية الشخصية للاحكام الكلية ، وليس ذلك إلا للعلم بعدم مدخلية الخصوصيات فتكون القضية في الحقيقة كلية بحسب الموضوع فيعامل معها معاملة الكلية ، وما نحن فيه من هذا القبيل فلا مدخلية لاقلة والكثرة فيه أصلاً .

ومما ذكرنا يظهر لك ما في تأمل بعض السادة المعاصرين فيه بعد اعترافه ان العموم هو مقتضى معاهد الاجماع والكلمات : « نعم يستثنى من الحكم المذكور ما اذا كان جارياً من العالي الى السافل . ولاقى أسفله النجاسة تختص النجاسة بموضع الملاقة ولا يسري الى فوق » . (أقول) عدم سرية النجاسة الى العالي مما لا يعتريه ريب ، إذ لا يستفاد من الأدلة إلا كون وصول النجس الى الماء كغيره من الأجسام الطاهرة سبباً لنجاسة الماء في الجملة ، اما كونه مقتضياً لنجاسة مجموع أجزائه أو بعضها أو خصوص الجزء الملاقي للنجس كما في الأجسام الجامدة فلا يكاد يستفاد من شيء من الأخبار بالنظر الى مدلولها اللفظي من حيث هو ، إذ لا فرق من حيث اللفظ بين قولك الثوب يتنجس بالبول ، والماء يتنجس بالبول ، إلا ان بينهما فرقا فيما يتفاهم منها عرفاً ، حيث ان كل جزء من أجزاء الثوب لمجوده موضوع مستقل للانفعال بنظر العرف ، واما الجسم المائع فمجموع أجزائه موضوع واحد عرفاً ، فلا يلاحظ كل جزء جزء بحاله معروضاً للانفعال ، وقد أشرنا فيما سبق إلى ان كيفية الانفعال أمرها

(مسألة) الماء المطلق لا يخرج بالتصعيد عن الإطلاق ، نعم لو مزج معه غيره وصعد يصير مضافاً كما ورد ونحوه ، كما ان المضاف المصعد يكون مضافاً (١) .

موكول إلى ما هو المفروض في أذهان عرف المتشرعة ، إذ عرفت انه ليس في الأدلة ما كان متكفلاً لبيان كيفية التجسس ، فلا بد من أن يرجع في تشخيص الموضوع إلى ما يفهمه العرف من الخطاب ، ومن المعلوم ان أهل العرف لا يتعمقون سراية النجاسة إلى العالي ولا يفهمونها من الخطابات الشرعية ، فكما لو جرى الماء العالي على شيء من القذارات الصورية التي يتنفّر طباعهم عن ملاقيها لا يستقذرون هذا الماء العالي ، فكذلك لا يمتثلون سراية النجاسة إليه . وينظر إلى ما ذكرنا ما عن محكي الروض « من ان سراية النجاسة إلى العالي غير معقولة مع أن نبوتها تمبداً معقول » إلا ان العرف لا يتعمقونها ولا يفهمون نجاسة العالي من حكم الشارع بأن الماء ينجس بملاقاة النجس ، فظهر لك ان الحكم بنجاسة ما عدا الجزء الملاقي يتوقف على شهادة العرف ، أو قيام دليل تمبدي وحيث انتفى الأمران كما فيما نحن فيه فالأصل طهارته وليس حكم العرف بنجاسة سائر أجزاء الماء دائراً مدار وحدة الماء عرفاً ، إذ ربما يلتزمون بالوحدة بحيث يتقوى بعضه ببعض كما في ماء النهر ولسكنهم لا يتعمقون سراية النجاسة إلى الجزء العالي بملاقاة السافل . ثم انه يلحق بالعالي في الحكم المساوي بل السافل أيضاً إذا كان لهما دفع وقوة كالفوارة والقربة التي يخرج منها الماء بقوة ودفع ويتصل بالسطح النجس فان ما فيها يبقى على طهارته لعين ما ذكرنا والله العالم .

(١) المدار في الإطلاق صدق الماء عليه بلا إضافة وقيد ، وهذا الأمر موجود فيه في كلا الحالين قبل التصعيد وبعده . قوله : « نعم لو مزج معه غيره وصعد يصير مضافاً لوجود ملاك الإضافة فيه لسكن في اطراذه في جميع الموارد

(مسألة) إذا شك في مائع انه مطلق أو مضاف فان علم حالته السابقة ببني عليها ، وإلا فلا يرفع حدنا ولا خبثا ، وإذا لاقى النجاسة فان كان قليلا ينجس قطعاً وإن كان كثيراً فالظاهر انه يحكم بطهارته (١) .

(مسألة) الماء انطلق بجميع أقسامه يتنجس اذا تغير بسبب الملاقاة للنجس أحد أوصافه : - اللون والطعم والرائحة - ولا يتنجس اذا تغير بالمجاورة ، كما اذا كان قريباً من جيفة فصار جائئاً ، نعم اذا وقعت الجيفة خارج الماء ووقع جزء منها في الماء وتغير بسبب المجموع من الداخل والخارج تنجس (٢) .

تأملاً كالتأمل في اطراد قوله ان المضاف المصعد يكون مضافاً .

(١) هذا اذا كانت الشبهة موضوعية وكانت الحالة السابقة من الاطلاق أو الاضافة معلومة ببني عليها الجريان الاستصحاب وان لم يكن له حالة سابقة فلا يحكم له بالاطلاق ولا بالاضافة ولا يرفع الحدث ولا الخبث لاشتراط ذلك بالماء المطلق ، والشك في الشرط يوجب الشك في الشروط ، نعم ينجس بملاقاة النجس ان كان قليلاً وان كان بقدر الكر لا ينجس لاحتمال كونه مطلقاً والأصل الطهارة ، واما اذا كانت الشبهة مفهومية لعدم تبين حدود مفهوم وقوده لكون الطبيعة تشكيكية فيشك في الصدق على المورد فلا مجال للاستصحاب أصلاً لعدم الحالة السابقة ، فاذا استعمل في رفع الحدث أو الخبث يحكم ببقائها ، عملاً بالاستصحاب .

(٢) نجاسة جميع المياه بالتغير في أحد أوصافه : الطعم والريح واللون ، فالظاهر عدم الخلاف فيها ، بل في الجواهر عليها الاجماع محصلاً ومنقولاً كاد يكون متواتراً ، قال في الجواهر : « بل في المعتبر انه مذهب أهل العلم كافة » . وفي المنتهى : انه قول « كل من يحفظ عنه العلم » مضافاً الى الأخبار الكثيرة التي ادعي تواترها ، منها النبوي المشهور المروي عند الطرفين كما في الجواهر ،

وعن السرائر : انه من المتفق على روايته ، وعن ابن عقيل : انه متواتر عن الصادق عن آبائه (ع) : « خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ماغير لونه أو طعمه أو ريحه » وعن الذخيرة : انه عمل الامة ببدلوله وقبلوه ، فللناقشة في سنده بعدما عرفت مما لا يلتفت اليها وخلو بعضها عن التغير اللوني غير قادح مع اشتغال البعض الآخر عليه . هذا ومن المحتمل أن يكون ترك التعرض للتغير اللوني في جملة من الأخبار من جهة الملازمة لتغير الريح والطعم لكونها أسرع منه تغيراً فناقشة بعض المتأخرين في مستند الحكم بالنسبة الى التغير اللوني مما لاوجه لها . ثم انه لا عبرة بغير الأوصاف الثلاثة كالحرارة والبرودة والثخانة وغيرها وإن كان مقتضى إطلاق بعض الأخبار المطلقة كفاية مطلق التغير إلا انه يتعين صرفها لو لم نقل بانصرافها الى الأوصاف الثلاثة التي هي أظهر الأوصاف للحصر المستفاد من الأخبار المتضمنة لذكر الثلاثة ، مضافاً الى عدم الخلاف فيه ظاهراً كما في مصباح العقبة ، ويعتبر أن يكون التغير مستنداً الى وقوع النجاسة فيه . فلا ينجس الماء اذا تغير بمجاورة النجاسة ولو وقعت بعد التغير ، لأن المتبادر من الأخبار أن يكون التغير مسبباً عن ملاقة النجس كما ان المتبادر من انفعال القليل انفعاله بملاقة النجس لا بمجاورته ، ولعله لا خلاف فيه بل يجمع عليه كما في الجواهر .

نعم اذا وقعت الجيفة خارج الماء ووقع جزء منها في الماء وتغير بسبب المجموع من الداخل والخارج تنجس ، كما في المتن وعليه جماعة آخرون ، وفيه تأمل ، لأن المستفاد من الأخبار استناد التغير الى ملاقة النجس بحيث تكون هي العلة التامة للتغير ، ففي الفرض لا يصدق التغير بما فيه ، بل به وبالمجاوز ، فالمجموع علة للتغير ، وهو كما نرى خارج عن مستفاد الأخبار فيحكم بطارته بمقتضى الأصل ، وإن كان الأول أحوط .

(مسألة) المعتبر تأثر الماء بأوصاف النجاسة لا المتنجس فإذا احمر الماء بالبقم المتنجس لا ينجس إذا كان الماء مما لا يتنجس بمجرد الملاقة كالسكر والجاري (١) .

(مسألة) المناط تغير أحد الأوصاف الثلاثة بسبب النجاسة وإن كان من غير سنخ وصف النجس ، فلو اصفر الماء مثلاً بوقوع الدم فيه تنجس (٢) .

(١) هو مقتضى قول كثير من الاصحاب ، بل في الجواهر يمكن استنباط الاجماع عند التأمل على عدمه ، ويدل عليه انصراف الأدلة عنه ، بل ظهور جملة منها في إرادة التغير بأوصاف النجس مضافاً الى كونه مقتضى الأصل . (٢) فيه وجهان أظهرهما التنجس ، لأن المستفاد من أكثر الأخبار إناطة الحكم بتغير الماء لا بظهور أوصاف النجاسة فيه ، وقيل في تقريب عدم التنجس بأن المتبادر من التغير التغير بلون النجاسة ، ورد بأن الانصراف بدوي منشأ غلبة الوجود والأولى منع الانصراف وإنما ينصرف الى الذهن انصرافاً بدوياً في خصوص النجاسات التي يكون تغير الماء مسبباً عن تفرق أجزائها ، وأما في مثل الميتة ونحوها مما يؤثر في تغير لون الماء وطعمه بالخاصية كما هو أغلب . وورد الأخبار فليس فيها انصراف أصلاً ، بل لا يلتفت للذهن الى اتحاد وصفيهما .

نعم بالنسبة الى التغير بالريح لا يبعد الانصراف البدوي ، وما في خبر سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام عن الرجل يمر بالماء وفيه دابة ميتة قد أُنقِست ، قال : « إذا كان التَّنُّ الغالب على الماء فلا تقوضوا ولا تشرب » جار مجرى العادة وليس له ظهور ينافي المطلقات .

(مسألة) لو وقع في الماء الممتص متنجس حامل لوصف النجس بوقوعه فيه فغيره بوصف النجس تنجس على الأقوى ، كما اذا وقع ميتة في ماء فغيرت ريحه ثم أخرجت الميتة منه وصب ذلك الماء في كر فغير ريحه (١) .

(١) إن التغير بالمتنجس إن كان بصفاته الأصلية ، فقد عرفت أن الأقوى عدم التنجيس ، وأما اذا كان التغير به بالصفات المكتسبة من النجاسة ففيه إشكال لأن المدار في المتنجس إن كان على الملاقاة فالتغير بالمتنجس الحامل لصفات عين النجاسة لا يوجب النجاسة لعدم الملاقاة ، وإن كان على ظهور أثر النجاسة في الماء ، ولولم تكن ملاقة لها فلازمه الاكتفاء بذلك ولومع المجاورة ، ومن هنا ذهب في الجواهر الى عدم النجاسة حيث قال : « والأقوى في نظري انه متى حصل التغير في الجاري والكثير مع استناد التغير الى تلك النجاسة التي تنجس بها المتنجس نجس الماء وإلا فلا ، أما الأول فلدخوله تحت الأدلة حينئذ ، وأما الثاني فلم يدم صدق تغيره مع ملاقات عين النجاسة إذ ليس المدار على وصف النجاسة كيف ما كان ، بل لا بد من مباشرة عينها للماء فلو لم يكن المكتسب منها بعد اضمحلال عينها واستهلاكها لا يشجى الماء حينئذ للاصول والعمومات » انتهى ولقد أجاد رحمه الله تعالى فيما أفاد .

نعم اذا كان المتنجس حاملا لأجزاء النجاسة ولو كانت متفرقة فيه كانت الملاقاة للتنجس ، لكنه ليس من محل النزاع .

لا يقال : ان كل متنجس حامل لأوصاف النجاسة كذلك - أي محتولا لأجزاء النجاسة - لا متناع انتقال العرض من موضوع الى موضوع آخر وحينئذ يكون الملاقى له ملاقيا للتنجس .

فانه يقال : امتناع انتقال العرض من محل الى محل آخر مسلم ، لكن لا يستلزم ذلك أن يكون كل متنجس حاملا لأجزاء النجاسة المنتشرة فيه لاحتمال

(مسألة) الماء الجاري - وهو النابع السائل - لا يتنجس بملاقاة النجس كثيراً كان أو قليلاً ، ويلحق به النابع الواقف كبعض العيون ، وكذلك البئر على الأقوى فلا تنجس المياه المزبورة إلا بالتغير كما مر (١) .

أن يكون وصف النجس الذي هو العرض لاحقاً للمتنجس بإفاضة من الله تعالى بمد استيها له بإتصاله بالنجس لا لانتقاله منه إليه حتى يقال بامتناع ذلك . وما ذكرنا يظهر لك ما في كلام بعض السادة المعاصرين من تسليم الملازمة والتصدي للجواب عن الاشكال بوجه آخر ، هذا ولسكن يمكن أن يقرر الوجه في النجاسة بأن المتغير بعين النجاسة إذا امتزج بالكثير فغيره فاما أن يظهر المتنجس وهو خلاف النص والاجماع على اعتبار زوال التغير في طهارة المتغير أو يبقى كل على حكمه ، وهو خلاف الاجماع على اتحاد الماء الواحد في الحكم أو ينجس الطاهر وهو المطلوب ، ويتم الحكم في غير الممتزج بالاجماع على عدم الفصل ، ولسكن وجود الاجماع محل تأمل ، فان تم وإلا فالتفصيل بين الممتزج وغيره هو الأقوى .

(١) اما نجاسة المذكورات بالتغير فتتفق عليها نصاً وفتوى ، اما عدم نجاستها بالملاقات فهو المشهور في الجاري وإن كان قليلاً ، ونقل الاجماع عليه مستفيض ، وفي الجواهر يمكن للتأمل المتروى في كلمات الأصحاب تحصيل الاجماع على عدم اشتراط السكرية ، وفي جامع المقاصد ان خلافه مما تفرد به العلامة ، وفي مصباح الفقيه: « لولم يكن للمشهور إلا الاجامعات المنقولة المستفيضة الممتزجة بالشبهة المحققة المؤيدة بكون الماء الجاري لدى العلماء رضوان الله عليهم من صدر الاسلام الى يومنا هذا معنواً بعنوان مستقل ، بل جعلوا ماء الغيث من توابه ، لكانت كافية في إثبات مذهبهم لكونها موجبة للحديث القطعي بكون الحكم معروفاً عند أصحاب الأئمة عليهم السلام مفروضاً في أذهانهم واصلوا الى علمنا

يدأ بيد عنهم من غير خلاف يعرف وإلا لنقل بمقتضى العادة . ولولا ان فتاوى الأصحاب في مثل هذا الفرع الممنون في كلماتهم قديما وحديثا موروثة لاستكشاف رأي المعصوم لتعذر استفادة موافقته عليه السلام في شيء من المسائل الفرعية من فتاوى العلماء انتهى . ويدل على صحة مذهب المشهور صحيحه داود بن سرحان قال : « قلت لأبي جعفر عليه السلام : ما تقول في ماء الحمام؟ قال : هو بمنزلة الماء الجاري » والظاهر انه سؤال عن نجاسة ماء الحمام وطهارته باعتبار الاعتصام وعدمه ، فيكون الجواب في تنزيهه منزلة الماء الجاري ظاهراً في الحكم بطهارته بلحاظ اعتصامه ، فاستشكل بعض السادة المعاصرين في دلالتها باجمال الحكم الملاحظ في التنزيل إذ يحتمل أن لا يكون هو الاعتصام ، ولا قرينة في الكلام على تعيينه في غير محله . وأما المناقشة فيها بأن إطلاق المنزلة يقتضي عمومها ، وسيأتي انه يعتبر في اعتصام ماء الحمام كرية مادته ، فالصحيحة على خلاف المطلوب أدل . فمدفوعة بأن السؤال إنما هو عن حكم الماء الموجود في الحمامات المتعارف استعماله لدى الحاجة وهو في الحمامات المتعارفة بعد ضم المادة اليه فكرية المادة مأخوذة في موضوع ماء الحمام بحسب المتعارف ، فالغرض من التشبيه ليس إلا بيان كون الماء المعهود المتعارف استعماله بمنزلة مطلق الجاري لأن الامام عليه السلام أراد بهذا الكلام بيان مساواتها في الحكم وان كلا منها بمنزلة الآخر فيما هو شرط في الاعتصام ، لأن التنزيل إنما يقتضي ثبوت حكم المنزل عليه - وهو الجاري - للمنزل - وهو ماء الحمام - لا حكم ماء الحمام للجاري ، ويشهد على عدم تنجس الجاري بل مطلق المياه التي لها مادة متصلة ، ولو لم يكن لها جريان فعلي لضعفها ، التعليل في صحيحة ابن بزيع : « ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير ريحه أو طعمه فينزع حتى يذهب الريح ويطيب الطعم لأن له مادة » والتعليل فيها اما للفقرة الاولى فيدل على عدم اتعمال كل ذي مادة بما عدا التغير ، واما للفقرة الثانية فيدل على ان

وجود المادة علة لطهارة الماء مطلقاً بعد زوال تغيره ، فيستفاد منه عدم انفعاله بمجرد الملاقاة ، لأن هذا لا يجتمع مع انفعال قليله بالملاقاة ، ويدل عليه أيضاً رواية سماعة قال . « سألت عن الماء الجاري يبال فيه ، قال : لا بأس به » فان ظاهرها السؤال عن حكم الماء الذي يبال فيه لا عن حكم البول في الماء . ومثلها في الدلالة الاخبار المستفيضة النافية للباس عن البول في الماء الجاري ، ومن أراد الاطلاع عليها فليرجع الى كتاب وسائل الشيعة ، ومما ذكرنا يظهر ضعف ماذهب اليه العلامة وبعض من تأخر عنه إذ ليس لهم ما يتمسك به سوى ادل على نجاسة القليل من العمومات وغيرها ، والعمدة منها مفهوم الماء اذا بلغ قدر كرا لا ينجسه شيء .

وفيه انه لا شمول فيه لمثل المقام لعدم العموم الاقوي ، وانصراف منطوقه الى الماء المجتمع الراكد خصوصاً مع شهادة رواية ابن مسلم بذلك ، قال . « قلت له : القدير فيه ماء مجتمع تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب ، قال : اذا كان الماء قدر كرا لا ينجسه شيء » مع انه لو سلم العموم فلا بد من رفع اليد عنه ، لأن صحيحة ابن بزيع المشتبهة على التعليل حاكمة على جميع الأدلة الدالة على انفعال الماء القليل ، لانها بدلولها اللفظي تدل على اختصاص الانفعال بغير ذى المادة ، فلا تلاحظ النسبة بينها وبين المطلقات ، ولو تنزلنا بماشاة ولم نقل بحكومة الصحيحة على تلك الأدلة فلا محيص من تقديمها عليها عند التعارض لأقوائية دلالتها ، حيث ان التعليل بمنزلة النص من حيث الدلالة على سببية المادة للاعتصام ، والشرطية غاية مفادها ظهورها في العملية المنحصرة فيرفع اليد عنها بصريح التعليل ، مع انه لو سلم التساوي ، فلا جل ان بينها عمومياً من وجه يتعين الرجوع الى أصالة الطهارة ، هذا كله في الجاري ويلحق به النابع الواقف والبر على الأقوى لما تقدم من عموم التعليل في صحيح ابن بزيع فلا حظ

(مسألة) الراكد المتصل بالجاري حكمه حكم الجاري ، فالغدير المتصل بالنهر كساقية ونحوها كالنهر ، وكذا أطراف النهر وإن كان مائها واقعاً (١)
(مسألة) يطهر الجاري وما في حكمه إذا تنجس بالتغير إذا زال تغيره ولو من قبل نفسه (٢)

(مسألة) الراكد بلا مادة ينجس بعلاقة النجس إذا كان دون السكر سواء كان وارداً على النجاسة أو موروداً ، ويطهر بالاتصال بماء معتصم كالجاري والسكر وماء المطر ، ولو لم يحصل الامتزاج على الأقوى (٣)

(١) لصدق أن له مادة

(٢) لما عرفت من عموم التعليل في صحيحة ابن بزيع

(٣) نجاسة الراكد بلا مادة بعلاقة النجس أو المتنجس مع قلته هو المشهور ، بل عليه دعوى الاجماع من غير واحد مستثنياً بعضهم - ابن أبي عقيل - ويبدل عليه الأخبار المستفيضة بل المتواترة على ما قيل ، وفي طهارة شيخنا الأنصاري (ره) قيل انها تبلغ ثلثائة ، وبيان الاستدلال بها ان جملة منها قد دلت على ان ما نقص عن الكر أو الراوية أو نحوها من تلك المقادير ينفع بالنجاسة ودلالاتها بمفهوم الشرط الذي هو حجة عند المحققين ، وهذا كما في صحيحة اسماعيل بن جابر قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الماء الذي لا ينجسه شيء ، قال : كر ، قلت : وما السكر ، الخمر ، وفي مصححة أخرى له عن الماء الذي لا ينجسه شيء قال : « ذراعان عمقه في ذراع وشبر سمته » فانه يستفاد منها ان انقسام الماء الى ما لا ينفع والى ما ينفع كان مركزاً في أذهان الرواة ، وكلاخبار المستفيضة المشتبهة على قوله عليه السلام : « اذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شيء » وجملة منها قد تضمنت النهي عن الوضوء والشرب من الاناء بوقوع قطرة من دم فيه أو خمر أو شرب طير على منقاره دم أو قدر ، والنهي حقيقة في التحريم ،

وجلة منها قد دلت على اهراق الماء الذي في الاناء بادخال اليد القذرة من نجاسة البول أو المني أو غيرها ، وفي بعضها بعد الأمر بالاھراق الأمر بالتيمم ، وما ذاك جميعه إلا للنجاسة ، وجلة منها قد دلت على الأمر بفسل الأواني التي شرب منها نجس العين أو وقع فيها ميتة ، كصحيفة البقايق في سور السكاب قال : « انه رجس نجس لا تتوضأ بفضله وأصيب ذلك الماء واغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء » ، وصحيفة علي بن جعفر في خنزير يشرب من اناء قال : « يفسل سبع مرات » ، ومن الظاهر ان الأمر بالفسل إنما هو للاستعمال فيما يشترط فيه الطهارة من عبادة أو أكل أو نحوها ، والأمر للوجوب كما عليه المحققون ، وجلة منها قد دلت على النهي عن الفسل بما لاقاه نجس العين معللاً في جلة منها بالنجاسة . وما يستدل به لابن أبي عقيل القائل بعدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة أخبار خاصة معارضة في خصوص موردها بما هو أقوى دلالة وأكثر عدداً وأرجح سنداً واعتضاداً بمعل الأصحاب ، منها صحيفة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام انه قال : « كلما غلب الماء ريح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب واذا تغير الماء وتغير الطعم فلا تتوضأ ولا تشرب » ، ورواية عبد الله بن سنان قال : « سألت رجلاً أبا عبد الله عليه السلام عن غدير أتوه فيه جيفة فقال : اذا كان الماء طاهراً ولا يوجد فيه ريح فتوضأ » ، ورواية سماع عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « سألت عن الرجل يمر بالماء وفيه دابة ميتة ، قد أنثنت ، قال : ان كان النتن الغالب على الماء فلا تتوضأ ولا تشرب » ، وحسنه محمد بن ميسرة قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد أن يغتسل منه وليس معه اناء يغرف به ويدها قدرتان ، قال : يضع يده ويتوضأ ثم يغتسل هذا مما قال الله تعالى : ما جعل عليكم الدين من حرج » ، ورواية عثمان بن زياد قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أكون في السفر فأقي الماء

النقيع ويدي قدرة فأخمسها في الماء ، قال : لا بأس ، ، ورواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الماء النقيع تبول فيه الدواب ، فقال : « ان تغير الماء فلا تتوضأ منه وان لم تغيره أبواها فتوضأ منه وكذلك الدم اذا سال وأشباهه » ، ورواية أبي خالد القهاط انه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول : « في الماء يمر به الرجل وهو قبيح فيه الميتة الجيفة فقال أبو عبد الله عليه السلام : إن كان الماء قد تغير ريحه أو طعمه فلا تشرب ولا تتوضأ وإن لم يغير ريحه أو طعمه فاشرب منه وتوضأ » ، ورواية العلاء بن الفضيل قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحياض يبال فيها ، قال : لا بأس اذا غلب لون الماء لون البول » ، ورواية عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن الوضوء مما ولغ فيه الكلب والسنور أو شرب منه جل أو دابة أو غير ذلك أيتوضأ منه ؟ قال : نعم إلا أن يجد غيره فيمتزعه عنه » ، وعن الققيه ان النبي صلى الله عليه وآله أتى للماء فأثاء أهل البادية فقالوا : « يا رسول الله ان حياضنا هذه تردّها السباع والكلاب والبهايم فقال لهم : لها ما أخذت أفواهاها ولكم سائر ذلك » ، ورواية أبي بصير قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : انا ناسف فرمنا بلينا بالقمدير من المطر يكون الى جنب القرية فتكون فيه المذرة ويبول فيه الصبي وتبول فيه الدابة وتروث ، فقال : ان عرض في قلبك منه شيء فقل هكذا - يعني افرج الماء بيدك ثم توضأ - فان الدين ليس بمضيق » ، وعن العلامة في المختلف عن ابن أبي عقيل انه قال : تواتر عن الصادق عليه السلام عن آبائهم عليهم السلام ان الماء طاهر لا ينجس إلا ماغير لونه أو طعمه أو ريحه وانه سئل عليه السلام عن الماء النقيع والقدير وأشباهها فيه الجيف والمذرة وولوغ الكلاب وتشرب منه الدواب وتبول فيه أيتوضأ منه فقال لسائله : إن كان ما فيه من النجاسة غالباً على الماء فلا تتوضأ وإن كان الماء غالباً على النجاسة فتوضأ منه واغتسل » .

وعن كتاب بصائر الدرجات في الصحيح عن شهاب ابن عبد ربه قال :
« أتيت أباعبد الله عليه السلام فابتدأني فقال : إن شئت سل يا شهاب وإن شئت أخبرتك
بما جئت به ، فقلت : أخبرني ، قال : جئت نسألي عن الغدير يكون في جانبه
الجيفة أتوضأ منه أو لا ؟ قال : نعم توضأ من الجانب الآخر إلا أن يغلب الماء
الريح فينتن » . ورواية أبي مريم الأنصاري قال : « كنت مع أبي عبد الله عليه السلام
في حائط له فحضرت الصلاة فزح دلوأ من ركي له فخرج عليه قطعة من عنزة
يابسة فأكفأ رأسه وتوضأ بالباقي » .

هذه جملة من الأخبار التي يصلح لأن تكون مستنداً للعاني .
وفيه ان جل هذه الأخبار التي استند اليها الخصم لادلالة لها على مايدعيه
ولا صراحة فيما يعنيه ، وذلك لأن جملها إنما ورد في السؤال عن مياه الجياض
والغدران ومياه الطرق من حيث عموم الحاجة اليها سيما في الأسفار وعموم
البوى بها ، وإلجاء الضرورة للارتفاع بها ، حيث كانت ممرضاً لتلك الأشياء
المصرح بها في تلك الأخبار من رمي الجيف فيها وشرب الكلب والسباع منها
وبول الدواب والناس فيها ، ومن المعلوم غالباً والوجدان أيضاً يقضي به ان
تلك المياه لا تنفك عن بلوغ الكرور المتعددة فضلاً عن كر واحد ، وربما كان
لهم عليهم السلام علم ببعض تلك الأماكن المسؤول عنها وانها كذلك فأجابوا
باعتبار التغير وعدمه ، وربما أجابوا عن ذلك ببلوغ الكربة وعدمه كما في
صحيحة محمد بن مسلم حين سأل عن الماء تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب
وينقل فيه الجنب ، فقال : « اذا بلغ الماء كراً لم ينجسه شيء » ، مقيدة بتلك
الروايات الدالة على اعتبار التغير فكانه قيل لم ينجسه شيء إلا التغير ، يدل على
ذلك صحيحة زرارة قال : « اذا كان الماء أكثر من راوية لم ينجسه شيء . تنسخ
فيه أو لم تنسخ إلا أن يحجى له ريج يغلب على ريج الماء ، ويؤيد ذلك ما رواه

صفوان الجمال في الصحيح قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحياض التي بين مكة والمدينة تردها السباع وتلغ فيها الكلاب وتشرب منها الحمير ويقتسل فيها الجنب أيتوضأ منه ؟ قال : وكم قدر الماء ؟ قلت : الى نصف الساق والى الركبة أو أقل ، قال : توضأ » . فانظر الى سؤاله عليه السلام عن قدر عمق الماء ولم يسأل عن مساحته لعله بتلك الحياض وما عليها من السعة ، فلما عرف بلوغه الكثرة التي لا ينفع معها الماء بمجرد الملاقاة أسره بالوضوء .

نعم قد يتوهم صراحة رواية ابن ميسرة المتقدمة في مادون الكر لمكان قول السائل ان الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق ، وهو مدفوع بعدم ظهور القليل في ما دون الكر بعد عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في القليل فيكون المراد من القليل بعد ملاحظة ان أغلب المياه التي ينتهي اليه في الطريق اما ذو مادة أو مياه الغدران التي قل ما تكون أقل من كر القليل بالاضافة الى المياه التي يمكن الارتماس فيها ، لكن الانصاف ظهورها في إرادة الماء القليل إلا انه بتعين طرحها لقصورها عن مكافئة الأخبار الدالة على الانفعال مع ان ذكر الوضوء مع الغسل خلاف المذهب . واما رواية أبي مريم الانصاري المتقدمة فقد قال شيخنا الانصاري بعد نقل الرواية « وظهورها في عدم الانفعال لا ينكر بناء على ظهور العذرة في عذرة الانسان ، إلا ان أحداً لا يرضى أن يتوضأ الامام عليه السلام من هذا الماء ، مع ما علم من اهتمام الشارع في ماء الطهارة بما لا يهتم في غيره ، ومع ذلك فهي معارضة بما دل على عدم جواز التوضي بمثل هذا الماء ، ففي رسالة علي بن حديد عن بعض أصحابه قال : كنت مع أبي عبد الله عليه السلام في طريق مكة فصرنا الى بئر فاستقى غلام أبي عبد الله دلوً فأخرج فيه فارتان ، فقال له أبو عبد الله : أرقه ، فاستقى آخر فخرج فيه فارة فقال أبو عبد الله عليه السلام : أرقه ، فاستقى الثالث فلم يخرج فيه شيء ، فقال له : صه في الاناء .

فصبه في الاناء ، فان الأمر بالاراقة لا يكون إلا مع النجاسة » ، انتهى .
نعم يبقى في المقام رواية زرارة عن جعفر عليه السلام قلت له : « رواية من ماء سقطت فيها فأرة أو جرذ أو صموة ميتة ، قال : ان تفسخ فيها فلا تشرب من مائها ولا تتوضأ وصبها ، وإن كانت غير متفسخة فاشرب منه وتوضأ واطرح الميتة اذا أخرجتها طرية ، وكذلك الجرة وحب الماء والقربة وأشياء ذلك من أوعية الماء » .

ولا مجال للشك في دلالتها على الاعتصام ، لكنها معارضة في خصوص موردها بالأخبار المستفيضة مثل موثقة سعيد الأعرج قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجرة تسع مائة رطل من الماء تقع فيه أوقية من الدم أتوضأ منه وأشرب ؟ قال : لا » . وخبر أبي بصير « مايل الميل ينجس حباً من ماء وما ينجس الميل من النبيذ ينجس حباً من ماء » . وخبر عمر بن حفظة في المسكر وفيه لا قلرت قطرة منه في حب إلا اهرق ذلك الحب . ورواية قرب الاسناد عن حب ماء تقع فيه أوقية بول هل يصلح شربه أو الوضوء ، قال : لا يصلح . وموثقة عمار عن الصادق في ماء شرب منه باز أو صقر أو عقاب أو دجاجة ، فقال : « كل شيء من الطير يتوضأ بما شرب منه إلا أن ترى في منقاره دمًا فلا تتوضأ منه ولا تشرب » .

هذا مع انه لو أغضضنا النظر عن المناقشة في دلالة هذه الأخبار وثبتت المناقاة بينها وبين الأخبار الدالة على انفعال القليل اسكت الترجيح للثاني لا اعتضادها بعمل الطائفة المحقة قديماً وحديثاً فانه لم ينقل الخلاف في هذه المسألة قديماً إلا عن ابن أبي عقيل ، فشبهة العمل بمضمون الأخبار الدالة على الانفعال بين قدماء الأصحاب مما يلحقها بالجمع عليه في الرواية الذي هو أحد المرجحات الشرعية كما حقق في محله . وحينئذ فحيث كان معظم العروة الحاجة سابقاً ولاحتماً

قائلين بالنجاسة فهو دليل على ان ذلك مذهب أهل البيت عليهم السلام ، فان مذهبهم إنما يعلم بنقل شيعتهم عنهم ، كما ان مذهب أبي حنيفة وأمثاله من المذاهب يعلم بنقل أتباعهم وتلامذتهم ، وإذن فما خالف ذلك مما صح وروده عنهم (عليهم السلام) يتحتم حمله على التقية ، وإن كانت العامة في المسألة أيضاً على قولين إلا ان حمل الخبر على التقية لا يتوقف على اتفاق العامة على القول بمضمونه . ثم انه لا فرق فيما ذكرنا من انفعال القليل بالملاقاة بين أن تكون للنجس أو للتعجنس ، ويدل عليه جملة ما دلت من الأخبار على اهراق الماء الذي في الاناء بادخال اليد القذرة من نجاسة البول أو المني أو غيرها ، وفي بعضها بعد الأمر بالاھراق الأمر بالتيمم كرواية شهاب بن عبد ربہ عن أبي عبد الله عليه السلام « في الرجل الجنب يسهو فيفمس يده في الاناء قبل أن يفضلها انه لا بأس اذا لم يكن أصاب يده شيء » ، ومثلها في الدلالة رواية أبي بصير عنهم (عليهم السلام) قال : « اذا أدخلت يدك في الاناء قبل أن تفضلها فلا بأس إلا أن يكون أصابها قدر بول أو جنابة فان أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فاهرق ذلك الماء » . ورواية محمد بن أبي نصر قال : « سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يدخل يده في الاناء وهي قدرة ، قال : يكفأ الاناء » . وعن القاموس : (كفأه كمنعه كبه وقلبه كاً كفأه) . (أقول) المراد إراقة مائه ، وهو كناية عن التعجنس . وفي رواية سماعة قال : « إن كانت إصابته جنابة فأدخل يده في الماء فلا بأس به إن لم يكن أصاب يده شيء من المني وإن كان أصاب يده فأدخل يده في الماء قبل أن يفرغ على كفيه فليهرق الماء كله » وعن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « قال سألت عن الجنب يحمل الركوة أو التور فيدخل أصبعه فيه ، قال : إن كانت يده قدرة فاهرقه وإن كان لم يصبها قدر فليقتسل منه ، هذا مما قال الله تعالى : (ما جعل عليكم في الدين من حرج) .

ومن هذا يظهر لك ما في تفصيل صاحب الكفاية بين ملاقات النجس والمتنجس ، وبني على عدم التنجس في الثاني قائلاً : بأنه لا إجماع على الانفعال بملاقات المتنجس ولا خبر دل عليه خصوصاً أو عموماً ، منطوقاً أو مفهوماً لاختصاص الأخبار الخاصة بعين النجاسة وانسباقها من الشيء في الأخبار العامة كما ادعي في خبر خلق الله الماء فلا يوجب تغيره بالمتنجس نجاسته ولا أقل أنه القدر المتيقن منه ، ولو سلم شمول المنطوق له فلا عموم في المفهوم ، فإن الظاهر أن يكون مثل إذا بلغ الماء لتعلق العموم لا لتعلق كل فرد من أفراد العام ، فيكون مفهومه إيجاباً جزئياً ونجاسته بشي ، والمتيقن منه عين النجاسة لا إيجاباً كلياً ونجاسته بكل نجس أو متنجس ، ولو سلم عدم ظهوره في تعلق العموم فلا ظهور له في تعلق أفراد العام فلا يكون دليلاً على الانفعال إلا بعين النجاسة فيكون عموم خلق الله مرجعاً ودليلاً على الطهارة مضافاً إلى استصحابها وقاعدتها كما لا يخفى انتهى .

وفيه اما الأخبار الخاصة فقد عرفت ظهورها ، بل صراحة بعضها في النجاسة بالمتنجس ، واما الأخبار العامة فمنع كونها لتعلق العموم ، بل هي لتعلق الأفراد ، فإن ظاهرها عدم نجاسة الماء بكل فرد فرد من أفراد النجس والمتنجس فيكون المفهوم تنجسه بكل واحد منها ، وذلك لأن الرواية المزبورة واردة في مقام بيان حكم النجاسات المختلفة من الميتة والعذرة وولوغ الكلب ونحوها ، التي قصد السؤال عن انفعال الماء بها وبأمثالها من النجاسات والمتنجسات وليس وارداً في خصوص النفي في مقابل الاثبات في الجملة ولا في خصوص الأعيان المذكورة ، وعليه فلا مجال للرجوع إلى عموم خلق الله الماء ومع وجود الدليل على النجاسة لا وجه لقاعدة الطهارة أو استصحابها ، وقد ظهر لك من جميع ما ذكرنا أن الأقوى ما عليه المشهور من انفعال الماء القليل

بمطلق النجاسة قليلاً وكثيراً .

بقي شيء وهو انه هل ينفع الماء القليل بمجرد ملاقة النجس أم يشترط ورود النجاسة على الماء فلورود الماء على النجس لا ينجس مطلقاً ، أو بشرط استعمال الماء الوارد في التطهير أو ان المستعمل في التطهير لا ينفع مطلقاً وارداً أم موروداً لوقلنا بجوازه وجوه بل أقوال المشهور هو الاول وهو الاقوى خلافاً للسيد المرتضى والحلي على ما حكى عنها من الفرق بين الوارد على النجاسة فالطهارة ، وبين المورود لها فالنجاسة . قال السيد : « والوجه فيه ان لو حكمنا بنجاسة الماء القليل الوارد على النجاسة لأدى ذلك الى ان الثوب لا يطهر من النجاسة إلا بإبراد كره من الماء عليه وذلك يشق فدل على ان الماء الوارد على النجاسة لا يستبر فيه القلة والكثرة كما تعتبر فيما يرد عليه النجاسة » . وهذا القول على تقدير تمامية النسبة اليهما أضعف من قول ابن عقيل إذ لا مستند له عدا ما خطر في نفس السيد عاجلاً قبل التأمل من الملازمة بين طهارة الثوب وعدم انفعال الماء الوارد .

وفيه مع ابتناء كفايته لعموم المدعى على بعض الدعاوى الغير المسلمة على ما سيجيء في مبحث الفسالة ان شاء الله تعالى .

(أقول) ان ما يدل على قول المشهور هو ان كيفية الانفعال موكولة الى ما هو المفروض في أذهان المشرعة اما اوصولها اليهم من صاحب الشرع أو لمعرفيتها لديهم بتشبيه النجاسات بالفتنات الصورية المقتضية لتنفذ الطباع عملياً فيها ، فالواسطة في انفعال الأجسام القابلة للانفعال جامداً كان أو مائماً ماء أو غير ماء على ما هو المفروض في أذهان أهل الشرع ليست إلا وصول النجس اليه وملاقاته له برطوبة سارية من دون ان يكون لكيفية الملاقة ككون النجس وارداً أم موروداً او كون الملاقة مباشرة السطح الأعلی .

أو الأسفل من النجس ، الى غير ذلك من الكيفيات دخل في الحكم ، ألا ترى لو قيل للمقلد ، مد سؤاله عن انه وقع على ثوبه قطرة بول لاتصل فيه لا يتوقف في حكم الثوب الماطخ بالبول بوقوعه عليه ، وكذا لو قيل له إجمالا ان الماء القليل أو المائع المضاف ينجسه أو غيرها من التجاسات لا يتأمل في نجاسة ماء رأى فيه النجس لجهله بكون الماء وارداً أم موروداً . هذا مع ان في الأدلة ما يستفاد منها عدم الفرق بين الورودين وكونه مغروساً في الأذهان ، كرواية عمر بن حفظة قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : ما ترى في قدح من مسكر يصب عليه الماء حتى يذهب عاديته ومسكروه ، فقال عليه السلام : لا والله ولا قطرة قطرت في حب إلا اهرى ذلك الحب » . فان المراد من الجواب البالغة في أمر السكر وان قطرة منه تمسد الحب من الماء . فلو كان حكم الماء الوارد على القطرة مخالفاً لحكم القطرة الواردة على اياه لم يكن للجواب وقع كما لا يخفى ، وهل يتوهم من سمع الامام عليه السلام : ان ما ييل الميل ينجس حباً من الماء ، وما ينجس الميل من التبيذ ينجس حباً من الماء . اختصاص الحكم بصورة وقوعه على الحب ، وعدم نجاسة ماء أريق في حب ملطخ بالتبيذ مع بقاء مقدار معتد به منه في الحب ، فدعوى إهمال الأدلة من هذه الجهة فاسدة جداً ، ولذا لم يتشبه السيد الذي هو الأصل في تأسيس هذا القول بإهمال الأدلة ، وإنما اعتمد على الدليل المخصص ، وإنما نشأ توهم من توهم لأجل الشبهات المغروسة في ذهنه ، ومن المعلوم ان مثل هذه الشبهات لا يوجب التشكيك في المحكمات العرفية .

ومما يؤيد المطلوب النهي عن غسالة الحمام المجتمعة من غسالة الجنب والناصب وغيرها ، مع ان الغالب فيها ورود الماء على النجس ، وكذا يدل عليه ما في رواية الأحول عن الصادق عليه السلام بعد أن نقي البأس عن ماء الاستنجاء ، قال عليه السلام : « أوتدري لم صار البول لا بأس به ؟ قلت : لا والله ، فقال : ان الماء

أكثر من القدر». فان سؤاله وجوابه يدلان على ان القاعدة الأولية المفروسة في أذهانهم كانت مقتضية لنجاسة ماء الاستنجاء ، مع كونه وارداً على التجسس . الى غير ذلك من الشواهد والمؤيدات التي تورث القطع بأن المناط في اتصال الماء القليل كغيره من المايعات ليس إلا ملاقة النجس ، فعلى النافي إقامة البرهان على التخصيص ، كما ان من يدعي طهارة الفسالة عليه إثباتها بالدليل ، وأنى لهم بذلك . نعم قد تخصصت هذه القاعدة نصاً وإجماعاً بماء الاستنجاء ، كما سيأتي توضيحه لك في محله إن شاء الله .

قوله : « ويظهر بالاتصال بماء معتصم كالجارى والسكر وماء المطر ، ولو لم يحصل الامتزاج على الأقوى » وقع الخلاف في أنه هل يكفي مجرد اتصال المتجسس بالمعتصم أم يشترط الامتزاج ، فذهب جماعة منهم الماتن الى عدم الاشتراط وهو الأقوى ، وبدل عليه عموم ما أرسله في محكي المختلف عن أبي جعفر عليه السلام مشيراً الى غدير من الماء : « ان هذا لا يصيب شيئاً إلا وطهره » . وعموم مرسلة الكاهلي في ماء المطر : « كل شيء برأه ماء المطر فقد طهر » . فان مقتضى عمومها طهارة الماء الذي يصيبه السكر أو المطر ، وبدل عليه أيضاً قوله : « ماء الحمام كما ينهر بطهر بعضه بعضاً » ، وأورد على الأولين بأن حصول الاصابة والرؤية لجميع أجزاء الماء بمجرد الاصابة والرؤية لسطح الظاهر ممنوع ، كما يظهر ذلك من ملاحظة الجامدات التي يصيبها المطر أو السكر ، ضرورة عدم صدق الاصابة لجميع الأجزاء بمجرد إصابة بعضها ، ولذا لا يظهر للجميع بمجرد إصابة المطر أو المعتصم لبعضها ، وعلى الثالث بأن الظاهر منه إرادة حفظ الطهارة لا إحداثها وبعبارة أخرى إرادة الدفع لا الرفع .

وفيه ان الابراد عن الأولين مدفوع بأن الأجسام السائلة بمجموع أجزائها بنظر العرف موضوع واحد للطهارة والنجاسة بخلاف الجامدات فكما

يفهم عرفاً من قول الشارع : الماء ينجس بالبول نجاسة مجموع أجزائه ، كذلك يفهم من قوله : انه يطهر بماء المطر والسكر طهارة مجموعته بوصوله اليه في الجملة ويصدق على المجموع ملاقاته للمطر أو السكر بملاقاة بعضه لها فقياس السوائل على الجوامد قياس مع الفارق .

وأما الايراد الثاني : ففيه ان تخصيص الحكم بالدفع دون الرفع مع ابتلاء الناس بها جميعاً ، والسؤال عن حكمها معاً بلا تخصيص .

ومما يدل على كفاية الاتصال صحيحة ابن بزيع ، قال رحمه الله : « ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا ماغير طعمه أو ريحه ، فيزح حتى يذهب الريح ويطيب الطعم لأن له مادة » وتقريب الاستدلال بها هو ان تعليل المعصوم عليه السلام بعد حكمه بواسطة ماء البئر وعدم افعاله بشيء من النجاسات إلا بتغير في طعمه أو ريحه بقوله : لأن له مادة . اما أن يرجع الى الفقرة الأخيرة وهي قوله : « فيزح حتى يذهب الريح ويطيب الطعم » فيكون دليلاً على الحكم بارتفاع النجاسة بعد زوال التغير بمجرد اتصاله بالمادة من غير اعتبار امتزاجه بشيء من المادة أو ماء المعصم آخر ، ونظراً الى ان العبرة بمعصوم التعليل لا بخصوصية المورد يتعدى من البئر الى كل ذي مادة فيدل على أن كل ذي مادة يطهر بعد زوال تغيره بمجرد الاتصال بالمادة ، واما أن يرجع الى جميع ما قبله ، فيشمل الأخيرة أيضاً ، وعلى كل تقدير يدل على كفاية زوال التغير في طهارة ما ينجس بالتغير وله مادة من غير اعتبار امتزاجه بشيء من المادة .

لا يقال إن المادة هي الماء الموجود في عروق الأرض المتصل بالماء الخارج فن أين لكم أن تحملوها على مطلق المعصم حتى يشمل السكر .

فانه يقال : لا بد من حملها على مطلق المعصم بقرينة أخبار الحمام حيث ورد فيها : لا بأس بماء الحمام اذا كان له مادة . ومن المعلوم ان مادة الحمام ليست

(مسألة) إذا كان الماء قليلاً وشك في أن له مادة أم لا ، فإن كان في السابق ذا مادة وشك في انقطاعها يبنى على الحالة الأولى ، وإلا يحكم بنجاسته بملاقاة النجاسة (١) .

إلا مقداراً من الماء الكثير المدخر في الخوض الكبير المتصل بالحياض الصغار .
إن قلت : إن التمسك بالصحيحة إنما يتم إذا كان التعليل يرجع إلى الفقرة الأخيرة أو إلى جميع ما قبله ، وأما إذا رجع إلى الفقرة الأولى فقط فتدل على اعتصام ماء البر وعدم انفعاله من النجس . وبالملة تدل على حكم الدفع دون الرفع .

قلت : تخصيصه بالدفع الذي هو أبعد دون الرفع الذي هو أقرب مع احتياجه إليه خلاف الظاهر فلا بد وأن يرجع إلى الأخير فقط وهو المتيقن أو إلى جميع ما قبله فيشملة أيضاً . وبالملة المتحصل من الصحيحة هو أن الاتصال بالمادة كما هو موجب لاعتصام الماء وعدم انفعاله بالملاقاة حدوتنا كذلك يوجب ارتفاع النجاسة عند زوال التغير الحاصل بالملاقاة .

(١) موضوع الأفعال القليلة الذي لا مادة له ، فإن كان في السابق ذا مادة وشك في انقطاعها بنى على استصحابها وترتب عليه حكمه ، وإن كان مسبوقاً بدمها فيستصحب عدم المادة فيحز كل جزئي الموضوع للانفعال ، أحدهما بالأصل والآخر بالوجدان فيحكم بالنجاسة بمجرد الملاقاة ، فصور الشك في وجود المادة وعدمها ثلاثة :

(الأولى) إذا كان الماء موجوداً بوصف المدم النعتي ، فهذا لا إشكال في جريان الاستصحاب وترتب حكمه عليه .

(الثانية) إذا كان الماء موجوداً موصوفاً بكونه ذا مادة ، فإذا شك في انقطاعها يستصحب وجودها فيترتب عليه حكمه

(الثالثة) اذا وجد الماء وشك في وجود المادة مقارناً لوجود الماء فلا يجري الأصل ، لأن استصحاب العدم المحمولي لاثبات العدم النعني من الاصول المثبتة ، وتوضيح ذلك إنما هو برسم مقدمات :

(الأولى) ان التخصيص مطلقاً بالمتصل كان أو بالمتنصل استثناءً كان أو غيره . يوجب تقييد عنوان العام بغير عنوان المخصص ، فاذا كان المخصص أمراً وجودياً فيكون الباقي تحت العام معنوئاً بعنوان عديمي ، وإن كان أمراً عديماً فيكون الباقي معنوئاً بعنوان وجودي . والسر في ذلك هو ان موضوع الحكم بالإضافة الى كل انقسام يمكن أن يفرض فيه قبل عروض الحكم عليه ، اما مطلق أو مقيد بأحد القسمين الوجودي أو العديمي ، ولا يعقل الالهال في الانقسامات الأولية بحسب الواقع ونفس الأمر ، وحيث أن فرض خروج قسم منها عن تحت العام حكماً ، فاما أن يكون الباقي تحتة بعد التخصيص مقيداً بنقيض الخارج فيكون دليل المخصص رافعاً لاطلاقه فهو المطلوب ، وإما أن يبقى على إطلاقه بعد التخصيص أيضاً فيلزم التهاوت والتناقض بين المدلولين .

نعم هناك فرق بين المتصل والمنفصل ، فان التقييد في المتصل إنما هو الدلالة التصديقية - بمعنى ماذا قال المتكلم - إذ المفروض عدم انعقاد الظهور إلا في الخاص من أول الأمر ، وهذا بخلاف التقييد في المنفصل ، فانه بالإضافة الى الدلالة التصديقية ، بمعنى ماذا أراد المتكلم ، أي بالإضافة الى المراد الجسدي الواقعي لا بالنسبة الى ما يستفاد من الكلام لفرض تمامية الظهور في العموم ، لكن هذا المقدار من الفرق لا يكون بفارق في المقام بعد اشتراكهما في تقييد المراد الواقعي .

(الثانية) إن عنوان المخصص اذا كان من قبيل الأوصاف القائمة بعنوان العام سواء كان من العناوين المتأصلة أو الانتزاعية فلا محالة يكون موضوع

الحكم بمد التخصيص مركباً عن المروض والعرض القائم به - أعني مفاد ليس الناقصة المعبر عنه بالعدم النعتي - والسر في ذلك هو ان انقسام العام الى أوصافه ونموته القائمة به في مرتبة سابقة على الانقسام الى مقارناته ولواحقه ، فاذا كان دليل التخصيص كاشفاً عن تقييد ما ورافع إطلاقه . بمقتضى المقدمة الاولى فلا بد وأن يكون هذا التقييد بلحاظ الانقسام الاول - أعني به الانقسام الى أوصافه ونموته - حتى يرجع التقييد الى مفاد كان الناقصة إذ التقييد اذا كان راجعاً الى عدم مقارنته مع وصفه القائم به على نحو مفاد كان التامة بحيث كان الموضوع في الحقيقة هو عنوان العام وعدم عرضه المحمولى ، فاما أن يكون ذلك مع بقاء الاطلاق بالقياس الى جهة النعنية حتى يرجع استثناء الفساق من العلماء الى تقييد العلماء بأن لا يكون معهم فسق سواء كانوا فاسقين أم لا أو يكون ذلك مع تقييد جهة النعنية أيضاً . والأول غير معقول لوضوح التداخيل بين الاطلاق من جهة النعنية والتقييد بالعدم المحمولى ، والثاني مستلزم للنوعية التقييد بالعدم المحمولى (كفاية التقييد بالعدم النعني عنه ، وهذا هو الميزان الكلي فيما اذا كان الموضوع مركباً من العرض وعمله اللازم فيه أن يكون التقييد بلحاظ مفاد كان الناقصة أو ليس الناقصة .

(الثالثة) أن تقابل الوجود النعني الذي هو مفاد كان الناقصة والمعني الاشتقاقي المعبر عنه بالعرضي المحمول مع العدم النعني الذي هو مفاد ليس الناقصة إنما هو تقابل العدم والملكية المشروط فيه وجود الموضوع والممكن ارتقاعها بارتقاع موضوعها إذ الموضوع بمد وجوده هو الذي يوجد فيه الوصف فيكون الوجود نعمتاً أو لا يوجد فيه ذلك فيكون العدم نعمتاً ، واما الموضوع قبل وجوده فهو غير قابل لا للوجود النعني ولا للعدم كذلك ، وهذا بخلاف التقابل بين نفس وجود العرض المعبر عنه بالوجود المحمولى وما هو مفاد كان

الثامنة ، ومعنى المبدأ الذي هو عرض غير محمول مع عدمه فانه من قبيل تقابل الایجاب والسلب الغير الممكن ارتفاعها لكونها معروضين لنفس الماهية المعرأة عن كل شيء ، فكما لا يعقل تحقق الوجود النعني قبل وجود موضوعه ، فكذلك لا يعقل تحقق العدم النعني المقابل له أيضا .

اذا عرفت هذه المقدمات تعرف ان الخارج عن تحت عموم الماء القليل ينحس بملافاة النجس عنوان ذی المادة ، وحيث انه يقيد الباقي بنقيض هذا العنوان بمقتضى المقدمة الاولى ، ولا بد وأن يكون هذا التقييد على نحو مفاد كان الناقصة بمقتضى المقدمة الثانية ، ويستحيل تحقق هذا العنوان المأخوذ في الموضوع قبل وجود موضوعه بمقتضى المقدمة الثالثة فلا يمكن إحراز قيد الموضوع بأصالة العدم ، فان المستصحب اما أن يكون هو العدم النعني المأخوذ في الموضوع فهو مشكوك من أول الأمر ولا حالة سابقة له ، واما أن يكون هو العدم المحمولي الملازم للعدم النعني بقاءه ، فلا يمكن الحكم بتأمية الموضوع باستصحابه إلا على القول بالاصول المثبتة .

ومما ذكرنا يظهر لك مواقم النظر فيها أفاده بمض السادة المعاصرين في هذه المسألة بقوله : « فأصالة العدم فيها من قبيل استصحاب العدم الأزلي الثابت قبل وجود الموضوع ، وهو محل كلام بين الأعلام ، وإن كان الأظهر جريانه لعموم الأدلة بعد اجتماع أركانه من اليقين والشك ، ودعوى ان العدم الأزلي مغاير للعدم اللاحق للوجود لسكون الأول عدماً لعدم الموضوع والثاني عدماً لعدم المقتضي أو لوجود المانع وليس عدم الموضوع دخيلاً فيه لقرض وجوده مندوفة بأن هذا الاختلاف لا يستوجب اختلافها ذاتاً وإنما يستوجب اختلافها منشأً وعلّة ، وذلك لا يمنع من إجراء الاستصحاب ولا يوجب التعدد عرفاً كما يظهر من ملاحظة النظائر ، فانه يجوز استصحاب ترك الأكل والشرب للصائم

بعد الغروب مم ان الترك الى الغروب كان بداعي الأمر الشرعي وهو منتف
بعد الغروب والترك بعده لا بد أن يكون بداع آخر .

فان قلت : عدم العارض لما كان نقيضاً لوجود العارض ولا بد من وحدة
الرتبة بين النقيضين ، ومن المعلوم أن وجود العارض متأخر رتبة عن وجود
المعروض فعدم العارض المأخوذ قيداً في الحكم لا بد وأن يكون متأخراً رتبة
عن وجود الموضوع والعدم الأزلي ليس كذلك لأنه سابق على وجود الموضوع
قلت : سبق الزمان على وجود الموضوع لا ينافي التأخر الزمني عنه ،
فان وجود المعروض وعدمه نقيضان وهما في رتبة واحدة ، ووجود العارض
وعدمه نقيضان وهما في رتبة واحدة فعدم العارض لما كان بمنزلة المعلوم لعدم
المعروض كان متأخراً عنه رتبة وهو عين تأخره عن وجود المعروض المتأخر
زماناً ، لكون وجود المعروض في رتبة عدمه فالمتأخر عن أحدهما متأخر عن
الآخر وتأخر وجود المعروض زماناً لا ينافي ذلك .

وبالجمله ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ومقتضى الفرعية الانتفاء
عند الانتفاء المعبر عنه بالسالبة بانتفاء الموضوع ، فاذا وجد زيد بعد العدم
صح أن يقال : لم يكن زيد موجوداً ، يعني قبل أن يوجد ، كما يصح أن يقال
لم يكن زيد هاشمياً ، وبعد ما تبدل الأول بنقيضه وصح أن يقال : وجد زيد ،
فاذا شك في تبدل الثاني بنقيضه يبنى على بقاءه ، فيقال بعد ما وجد زيد لم
يكن هاشمياً بالاستصحاب . وقد عرفت ان السلب بانتفاء الموضوع عين السلب
بانتفاء المحمول لا غيره فلا مانع من استصحابه عند الشك فيه . ودعوى ان
التقابل بين عدم المحمول ووجوده المأخوذ في موضوع الحكم الشرعي
مثل القرشية واللاقرشية تقابل العدم والمملكة لا تقابل النقيضين ، وعدم العارض
عند عدم المعروض يقابل وجود العارض عند وجود المعروض تقابل النقيضين
فلا يكون أحدهما عين الآخر كي تكون القضية المتيقنة عين القضية المشكوكه

كي يصح الاستصحاب لا مأخذ لها ظاهراً ، فان المذكور في كلامهم ان نقيض الجزاء يثبت مع نقيض الشرط ، ففي قوله **يُتَبَيَّنُ** : « فان له مادة » يكون المفهوم اذا لم يكن له مادة الذي هو نقيض كان له مادة ، وكذلك مثل قوله : « إن كانت المرأة قرشية تحيض الى الستين » . يكون المفهوم اذا لم تكن المرأة قرشية لا تحيض الى الستين ، فشرط المفهوم نقيض شرط المنطوق . وبالمجمل الوحدة بين المدمين عرفاً لا مجال لانكارها وهي كافية في صحة الاستصحاب ، ومن ذلك يظهر ان استصحاب العدم الأزلي لاثبات القيد السليبي في محله « انتهى » .

وفيه ان الأمر قد التبس عليه ولم يفرق بين السالبة المحصلة والموجبة المدولة المحمول ، ومن البديهي ان الثاني يحتاج في اتصافه بالمحمول العدمي الى وجود الموضوع كما في المحمول الثبوتي لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لا للتأنيث ، فالعلمي الذي هو عبارة عن عدم البصر لا يحتمل على زيد قبل وجوده ، فلا يقال زيد أعمى إلا بعد وجوده ، وان صح سلب البصر عنه قبل وجوده فيصح أن يقال ليس زيد ببصير ، بمعنى ان البصر ليس ثابتاً لزيد لعدم ثبوت زيد ، وحيث ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ، فإذا كان المثبت له معدوماً لا يصح أن يقال انه بصير ، فإذا امتنع صدق الایجاب فلا محالة يصدق نقيضه وهو السلب فيقال ليس زيد ببصير ، بمعنى ان البصر غير ثابت له لعدم وجوده ، وكذلك الأمر في اتصاف المرأة بعدم القرشية ، فالتمس وجود المرأة في الخارج لا يمكن توصيفها بعدم القرشية وإن صح سلبها عنها قبل وجودها بنحو السالبة بانتفاء الموضوع . فلا يستلزم صحة السلب صحة الاتصاف بالأمر العدمي فان الثاني يتوقف على وجود الموضوع دون الأول . وفي جوابه عن إشكال تقدم العدم الأزلي على وجود الموضوع بقوله : « قلت السبق الزماني على وجود الموضوع لا ينافي التأخر الزمني عنه مالا يخفى » وذلك لأن العدم الأزلي

إذا كان بمنزلة المعلول لوجود الموضوع ، كيف يعقل أن يتقدم عليه زماناً والحال ان المعلول يجب أن يقارن لعلته في الزمان ويستحيل انفكاك أحدهما عن الآخر بالتقدم أو التأخر الزماني ، فتجوز التقدم للعدم الأزلي الذي بمنزلة المعلول لوجود موضوعه الذي هو بمنزلة العلة يساوق القول بانفكاك المعلول عن علته زماناً وهذا من رابع المستحيلات ، قوله : « وبالجملة ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ومقتضى الفرعية الانتفاء عند الانتفاء الخ » .

وفيه أن صحة الانتفاء عند الانتفاء بمعنى صحة سلب الوصف عن الموصوف المعلوم بنحو السالبة بانتفاء الموضوع لا يصحح الحمل على الموضوع المعلوم يصح مثلاً أن نقول : لم تكن الهاشمية ثابتة زيدا قبل وجوده ولا يصح أن نقول ان زيدا قبل وجوده كان متصفاً بعدم الهاشمية لأن حمل شيء على شيء واتصافه به فرع ثبوت الموضوع فا دام الموضوع معدوماً لا يتصف بشيء ولو كان ذلك الشيء أمراً عديمياً كعدم الهاشمية وعدم القرشية ونحوهما ، فاثبات عدم النعني باستصحاب عدم المحمولي الأزلي لا يتم إلا على القول بالأصل المثبت ولو سلمنا له هنا صحة استصحاب عدم الأزلي وإثبات عدم النعني به ففقتضاه القول به في جميع الموارد فلا وجه للحكم به هنا والتمنع عنه في الماء المشكوك الكرية كما يأتي في المسألة السابعة من مسائل فصل الماء الراكد ، وقد اعتذر عنه هناك بأن الكرية ليست من عوارض وجود الماء عرفاً بنحو تصديق في الأزل السالبة بانتفاء الموضوع بل هي نحو سمة في مرتبة الطبيعة فلا يصح أن تشير الى كرية من الماء ونقول هذا قبل وجوده ليس بكر ، كما لا يصح أن نقول هؤلاء المشرة من الرجال قبل وجودهم ليسوا بمشرة وهذا المثلقال من الدقيق قبل وجوده ليس بمثلقال وليس الكرية منتزعة من صفات عارضة على وجود الماء مثل الحمرة والصفرة ونحوهما ، فليس المقام من موارد جريان الأصل في عدم الأزلي الذي

(مسألة) انراكد اذا بلغ كراً لا ينجس بالملافة ، ولا ينجس إلا بالتغير
 واذا تغير بعضه فان كان الباقي بمقدار كرى يبقى غير المتغير على طهارته ويظهر
 المتغير اذا زال تغيره لأجل اتصاله بالباقي الذي كان كراً ولا يحتاج الى الامتزاج
 على الأقوى ، واذا كان الباقي دون الكر ينجس الجميع المقدار المتغير بالتغير
 والباقي بالملافة (١) .

عرفت فيما سبق صحة جريانه « انتهى كلامه .

(أقول) إن إنكار كون السكرية من عوارض وجود الماء يساق
 إنكار الضروري ، وذلك لأن المدار في كون شيء من عوارض شيء آخر على
 كونها من قبيل العرض وعمله وما نحن فيه من هذا القبيل ، وذلك لأن السكرية
 عبارة عن كمية مميّنة يوجب لحوقها بالماء انصاف الماء بالسكرية والكمية مقولة
 من احدى المقولات التسعة العرضية ، فكما ان لحقوق الحجرة والصفرة الذين هما
 من الكيفيات المبصرة بالجسم يوجب انتزاع الأهمية والأصفرية من الجسم
 وانصاف الجسم بها ، كذلك الأمر في الكم فجميع المقولات التسعة العرضية
 وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعاتها من دون فرق بين عرض وعرض
 فلا محيص حينئذ للماصر عن أن يلزم باستصحاب العدم الأزلي في مسألة
 مشكوك السكرية أو يمنع عن جريانه فيما نحن فيه .

(١) اما عدم تنجس السكر بالملافة مما لا خلاف فيه نصاً وفتوى وظاهر
 النص كون الكربة مانعة عن نجاسة الماء فلا أن المستفاد من الصحيح المشهور اذا
 كان الماء قدر كرى لم ينجسه شيء ، ان السكرية علة لعدم التنجيس ، ولا نعمي بالمنازع
 إلا ما يلزم من وجوده العدم ، واما تنجسه اذا تغير أحد أوصافه بوصف النجس
 فلقوله **يبيح** : « خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه
 أو ريحه » مضاف الى انه لا خلاف فيه ، قوله : « إن كان الباقي بمقدار كرى يبقى

(مسألة) الكر له تقديران: أحدهما بحسب الوزن والآخر بحسب المساحة

أما بحسب الوزن فهو ألف ومائتا رطل بالعراقي ، وهو بحسب حقة كربلاء والنجف المشرفين التي هي عبارة عن تسعمائة وثلاثة وثلاثين مثقالاً وثلاث مثقال خمس وثمانون حقة وربع ونصف رطل ، وبحسب حقة اسلامبول وهي مائتان وثمانون مثقالاً مائتا حقة واثنان وتسعون حقة ونصف حقة . وبحسب المن الشامي وهو ألف ومائتا وثمانون مثقالاً يصير أربعة وستين مناً إلا عشرين مثقالاً . وبحسب المن التبريزي يصير مائة وثمانية وعشرين مناً إلا عشرين مثقالاً . وبحسب المن الجبتي وهو أربعون سيراً وكل سير سبعون مثقالاً يصير تسعة وعشرين مناً وربع من . وأما بحسب المساحة فهو ما بلغ مكسره ، أعني حاصل ضرب أبعاده الثلاثة بعضها في بعض ستة وثلاثين شيراً على الأحوط ، وإن كان الأقوى كفاية بلوغه سبعة وعشرين (١) .

غير المتغير على طهارته وملاقاته للتعديل غير مؤثرة بمسد كون الباقي معتصماً بالسكرية ، ويظهر المتغير إذا زال تغييره لاتصاله بالباقي الذي كان كراً ولا يحتاج الى الامتزاج كما تقدم ذلك في المسألة الحادية عشر فراجع . وإذا كان الباقي دون السكر ينجم الجميع المقدار المتغير بالتغير والباقي بالملاقاة .

(١) التقدير الوزني بما ذكر هو المشهور ، بل بخلاف كما عن صريح بعض ، بل عليه الاجماع كما عن الفقيه لمرسلة ابن أبي عمير المنجبر إرسالها بالاجماع المدعى على قبول عموم مراسيله ، وعن المعتبر في خصوص هذه المرسلة « وعلى هذا عمل الأصحاب » لا أعرف راداً لها وقضية الجمع بينها وبين صحيحة ابن مسلم ان السكر مائة رطل أن يكون ذلك بالعراقي لمل الرطل فيها على العراقي وفي الصحيحة على المسكي - وهو ضعف العراقي - وفي اللغات البيرة للأخوند الخراساني : « الظاهر الاتفاق على ان المراد منه فيها ليس العراقي ولا المدني

فيتعين كونه مكياً فيكون وحده دليلاً على ذلك .

وبالجملة كل واحد من المرسلة القائلة بأن الكر من الماء الذي لا ينجمه شيء ألف ومائتا رطل ، وصحيحة محمد بن مسلم القائلة بأن الكر ستمائة رطل مجمل قابل لإرادة كل من الأبطال الثلاثة : المكي - الذي هو ضعف العراقي - وكل رطل مكي مائتان وستون درهماً شرعياً والعراقي - وهو نصف ذلك - والمدني وهو عبارة عن رطل ونصف بالعراقي ، وضم كل من الصحيحة والمرسلة الى الآخر قرينة معينة للمراد بشهادة العرف كما لو كان لفظ المن مشتركاً بين مقدار ونصفه وبين مقادير أخرى ، وقال القائل : إن جاءك زيد فأعطه مناً من الخنطة ، ثم قال : إن جاءك زيد فأعطه منين ، يرفع كل منهما الاجال عن الآخر ، ويتعين المراد من بين سائر المعاني وإن كانت كثيرة فيجب بمقتضى الجمع بين الروايتين حمل الصحيح على الرطل المكي والمرسل على العراقي ، مضافاً الى ما في طهارة شيخ مشايخنا - قدس سره - من دعوى الاتفاق على ان المراد به في صحيحة محمد بن مسلم ليس العراقي ولا المدني فيتعين الحمل على المكي وهو عند الامحباب كما في الحدائق ضعف العراقي فيكون مبيناً للمرسلة مع كفايتها للاستناد ، واما احتمال حملها على المدني كما ذكره شيخنا البهائي فيكون تسماً بالعراقي . فبرده رواية علي بن جعفر الواردة في انفعال ألف رطل من الماء وقع فيه أوقية من دم ، واستظهار إرادة العراقي من المرسلة لكون المرسل عراقياً ولإرادة العراقي بدون نصب القرينة في بعض الأخبار - كما في رواية الكلبي النسابة - لمأسأله عن الشن الذي يذبذ فيه الخمر للشرب والوضوء ، وكم كان يسع من الماء ؟ قال : « ما بين الأربعين الى الثمانين الى فوق ذلك ، قلت : بأي الأبطال ؟ قال : بأبطال مكيا بالعراقي » . مدفوع بأن المرسل غير المخاطب ، مع ان ملاحظة عرف السائل لها وجه اذا ذكر اللفظ في السؤال ، فأعاده الامام (عليه السلام) في الجواب

لاماذا لم يذكر إلا في كلام الامام عليه السلام ، واما إرادة العراقي في بعض الاطلاقات
 فع ان الراوى فيه عراقي معارضة بالمثل بل أقوى ، ففي صحيحة زرارة ان
 الوضوء بمد والمد رطل ونصف والصاع ستة أرتال ، مع ان زرارة لم يكن
 مدنياً . وبالجملة الوجه في الجمع بين المرسلة والصحيحة هو ما ذكرنا ، هذا تقديره
 بحسب الوزن ، اما تقديره بحسب المساحة فالأقوال فيه كثيرة إلا ان المعنى
 به منها ثلاثة :

(الأول) ما كان كل من طوله وعمقه وعرضه ثلاثة أشبار ونصف بأن
 يكون مجموع مساحته اثنين وأربعين شبراً وسبعة أثمان شبر على الأظهر وهو
 المشهور ، بل عن الغنية دعوى الاجماع عليه ، ويدل عليه ما في الاستبصار عن
 الحسن بن صالح الثوري عن أبي عبد الله عليه السلام : « اذا كان الماء في الركي كراً
 لم ينحسه شيء ، قلت : وكم الكر ؟ قال : ثلاثة أشبار ونصف طولها في ثلاثة
 أشبار ونصف عمقها في ثلاثة أشبار ونصف عرضها » .

والمناقشة فيها بتكون الرواية مروية في الكافي بحذف ثلاثة أشبار
 ونصف طولها . مدفوعة بعدم منافاة رواية الكافي مع رواية الاستبصار فان
 رواية الكافي أيضاً دالة على البعد الثالث بقربة المذكور ، قال في الوسائل بعد
 نقل الرواية - كما في الكافي - ذكر العرض يعني عن ذكر الطول لأنه لا بد أن
 يساويه أو يزيد عليه ، فيكون البعد الثالث - أعني مقدار الطول - في رواية
 الكافي مقدراً بقربة المذكور ، بل يمكن أن يقال لاجابة الى التقدير المخالف
 للأصل ، فان الظاهر المتبادر الى الذهن من العرض في مثل المقام مجموع سمته
 وسطحه الظاهر المشتمل على الطول والعرض . مثل قوله تعالى : « عرضها كعرض
 السماء والأرض » لا خصوص أقصر البعدين الموجود في السطح حتى يكون
 قسماً للطول . وهذا نظير قولك : شبر من الماء وزنه كذا ، فالمتبادر منه

ما كان جميع أبعاده شبراً .

والمنافشة في الرواية بضعف السند بعد كونها مقبولة ومعمولاً بها عند المشهور لا وقع لها ، مع ان بعض الثقات صرح بأنها موثقة فالروايتان نصان في زيادة النصف على الثلاثة فيرجحان على رواية اسماعيل بن جابر ان السكر ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار لاحتمال سقوط النصف فيها وعدم احتمال زيادته في الروايتين مع اعتضادهما بالشهرة والاجماع المنقول .

وما قيل في ترجيح رواية اسماعيل بن جابر من أقرية هذه المساحة الى ماورد من التحديد بالقلتين والحب وأكثر من رواية . مدفوع بأنه لا امتناع عادة في أن يسمع الحباب الكبار المتعارفة في أزمنتهم ألفاً ومأتي رطل بالمراقي . والقلتان هما الجرطان العظيمتان . وقد قيل انها من قلال حجر ، وكانت تسع كل واحدة منها ثلاث قرب أو أربع الى خمس أو ست قرب من الماء ، ففي الوسائل يحتمل أن يكون مقدار القلتين هو مقدار السكر ، لأن القلة هي الجرة الكبيرة في اللغة ، ونقل المحقق في المعتبر عن ابن الجنيد انه قال : السكر قلتان ومبلغ وزنه ألف ومائتا رطل ، وعن ابن دريد انه قال : القلة في الحديث من قلال حجر وهي عظيمة زعموا ان الواحدة تسع خمس قرب ، انتهى . هذا مع انه لو فرض التكافؤ فالمرجع الى عموم أدلة النجاسة بملاقة النجس لا الطهارة كما توهمه بعض من عاصرناهم ، وذلك لأن نفس التعليق على أمر في قوله : الماء اذا بلغ قدر كراي نجسه شيء ، يدل على إناطة الرخصة والجواز باحراز ذلك الأمر ، وعدم جواز الاقتحام عند الشك فيه ويكون من المداليل الالتزامية العرفية ، وهذا هو الوجه في تساهلهم على أصالة الحرمة في جميع ما كان من هذا القبيل وعليه يبتني انقلاب الأصل في النفوس والأموال والفروج في كل من الشبهات الموضوعية والحكمية ، وكذا أصالة انفعال الماء بملاقة النجاسة عند

الشك في العاصم ، وغير ذلك مما علق فيه حكم رخصي وضعي أو تكليفي على أمر وجودي ، وليس شيء من ذلك مبنياً على التمسك بالعموم في الشبهة المصدقية ولا على قاعدة المقتضي والمانع ولا على أمور آخر مما سيأتي بيانه في المسألة الآتية وهي المسألة الخامسة عشر

ونوقش في دلالتها على مذهب المشهور بأن موردها الركي وهي مستديرة غالباً ، والمراد من عرضها البعد المفروض في وسطها الذي هو بمنزلة القطر من الدائرة وطولها ما يقابل العرض وهو البعد الآخر المار على قطب الدائرة القائم على البعد الأول ومجموع مساحة الماء على هذا يقرب من ثلاثة وثلاثين شبراً وخمسة أعان الشبر ونصف منه ، فان المدور على ما ذكرنا في معرفة مقداره ينقص عن المربع بسبع ونصف سبع ، فالتفاوت بين ما ذكر وما هو المشهور سبع ونصفه فلا تدل الرواية على مذهب المشهور .

والمناقشة المذكورة مدفوعة بأن المراد من العرض ليس ما هو قسم للطول - أي أقصر البعدين الذين يحد بهما السطح - ويقابله الطول الذي هو أطولهما ، فان المستدير والمربع الغير المستطيل ليس له طول بنظر العرف ، وإنما زاد من عرضهما حين الاطلاق نفس مساحتهما من حيث هي من دون تقييدها بطرف مخصوص كما في المستطيل ، ألا ترى ان المولى لو أمر عبده بحفر حفرة في عمق ثلاثة أشبار وعرض كذلك . يفهم منه عرفاً ان المأمور به مربع غير مستطيل لأن الظاهر من إطلاق ثلاثة أشبار أن يكون سمته على الاطلاق من أي ناحية تفرض ثلاثة أشبار والمدور ليس كذلك إذ ليس ماعدا البعد المفروض في وسطه كذلك فالمدور تنصف سمته بكونها ثلاثة أشبار في الجملة لا مطلقاً فاذن يتعين بمقتضى الاطلاق كون ثلاثة أشبار ونصف في المساحة الموجودة في المربع دون المدور لأن المتبادر من قول القائل ماء عرضه ثلاثة أشبار وعمقه كذلك

ليس إلا ما كان سطحه من كل ناحية كذلك .

إن قلت : إذا لم يكن للمدور والمربع غير الاستطيل طول فعلي م يحمل ذكر الطول في رواية الاستيعار وما فائدة ذكره .

قلت : قد يذكر الطول تنقيصاً على تساوي الأبعاد ، كما إذا قال : صنع من الذهب جسماً يكون عرضه شبراً وطوله شبراً وعمقه شبراً ، من دون أن يراد من العرض والطول بعد معين ويفهم منه إرادة المربع دون المستدير ، والحاصل أن ظهور الروايات فيما عليه المشهور غير قابل للإنكار .

وأما المناقشة في الرواية بإشتغالها على ما لا يقول به أحد من اعتبار الكرية في عدم انفعال البئر . فدفعه بأن الأدلة الدالة على كون المادة عاصمة توجب رفع اليد عن ظهور الشرطية في العلية المنحصرة مع أن عدم إمكان الأخذ بظاهر هذه الفقرة لا يقتضي طرحها بالمرة .

(القول الثاني) أن الكرم ما كان كل من أبعاده الثلاثة ثلاثة أشبار فيكون مجموع مكسره سبعة وعشر شبراً ، وهذا القول قواه المصنف بعد أن احتاط بيلوغ مكسره ستة وثلاثين شبراً ، ودليلهم عليه هو رواية اسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله (عليه السلام) « قلت : وما الكرم ؟ قال : ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار » . وقد عرفت ترجيح الروایتين المشتملتين على زيادة النصف عليها لاحتمال سقوطه فيها وعدم احتمال زيادته في الروایتين مع ما ذكرنا من اعتضادها بالشهرة والاجماع المنقول ، هذا مع أنه لو فرض التكافؤ فالمرجع إلى عموم أدلة النجاسة بملافة النجس لا الطهارة كما تقدم ، وسيأتي مزيد توضيح لذلك في آخر البحث إن شاء الله تعالى ، وأيضاً تخالفه رواية علي بن جعفر عن أخيه قال « سألته عن جرة ماء فيها ألف رطل وقع فيه أوقية بول هل يصلح شربه أو الوضوء منه ؟ قال : لا يصلح » فإن ألف رطل يقرب من ثلاثين شبراً على ما اعتبره

بعضهم فلا معنى للحكم بأعماله لو كان كراً ، وحملها على التغير بالأوقية من البول التي هي نصف القدس من الرطل على ما قيل كما ترى مع مخالفتها أيضاً لما هو مقتضى التحديد بالوزن المذكور سابقاً ، فإن ألفاً ومائتا رطل بالراقي على ما اعتبروه ربما يبلغ الى ما يقرب من أربعين شبراً فلا يجتمع مع هذا التحديد فلا بد من طرحها أو تأويلها ، فظهر مما ذكرنا ضعف هذا القول .

(القول الثالث) هو ان السكر بحسب المساحة ما بلغ مجموع مكسره ستة وثلاثين شبراً الحاصلة من ضرب الذراعين اللتين هما أربعة أقدام كما يظهر في باب المواقيت في ذراع وشبر عرضاً وفي ذراع وشبر طولاً ، ودليلهم عليه صحيح اسماعيل بن جابر قال صاحب المدارك فيما حكى عنه : « وأوضح ما وقفت عليه في هذه المسألة من الأخبار متناً وسنداً ما رواه الشيخ في الصحيح عن اسماعيل ابن جابر قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : الماء الذي لا ينجسه شيء ؟ قال عليه السلام ذراعان عمقه في ذراع وشبر سمته » إذ معنى اعتبار الذراع والشبر اعتبارهما في كل من البعدين ، ويظهر من المصنف في المعبر الليل الى العمل بهذه الرواية وهو متجه » انتهى . لسكنه ينافية ما عن المنتهى من انه لم يقل به أحد واستجود حمل الشيخ لها على ما اذا بلغ الحد بالأرطال ، ويؤيده ما عن المحدث الاسترابادي من انا اعتبرنا السكر بالوزن فوجدناه قريباً من هذا المقدار . ويمكن أن يقال بعدم التافي بين هذه الصحيحة وبين ما عليه المشهور لأنها راجعة في الحقيقة اليه بعد ملاحظة ان الذراع كالقدمين أطول من شبرين يسيراً ، فيبلغ مجموع مساحتها ما يقرب مما عليه المشهور ولا يبقى بينها فرق إلا بالمقدار الذي يحصل التفاوت به في الأشبار المتعارفة ، إذ المتعارفة منها أيضاً في غاية الاختلاف ، إذ قلما يوجد شبران لا يكون بينهما اختلاف في مجموع مكسرها ، فالتزمه في دفع الاشكال هناك فلتزمه هنا فعلى هذا نصير هذه الصحيحة من أدلة المختار ،

ثم ان في المقام إشكالا وهو ان الوزن أقل دائماً من المساحة المذكورة مع ان التحديد للكر الذي هو موضوع واقعي لأحكام كثيرة بالأقل والأكثر غير معقول ، أشار اليه شيخنا في الجواهر ودفعه بوجه أشكل ، وهو منع علم الامام عليه السلام بنقص الوزن دائماً عن المساحة ، ولا غضاضة فيه لأن علمهم ليس كعلم الخالق ، فقد يكون قدروه بأذهانهم الشريفة وأجرى الله الحكم عليه .

ورد عليه شيخنا الأنصاري في طهارته بقوله : « وفيه ما لا يخفى فان هذه يرجع الى نسبة الغفلة في الأحكام الشرعية بل الجهل المركب اليهم وتقرير الله سبحانه إياهم على هذا الخطأ - تعالى الله وتعالوا عن ذلك علواً كبيراً - لكنه لم يأت في حل الاشكال بشيء غير قوله : لم أجدهم من دفع الاشكال .

نقول : حل الاشكال بمدرسم هذه المقدمة ، وهي انه لا إشكال في جعل كل من الوزن والمساحة حداً لمعرفة شيء واحد لو كان بينهما تساوي في الصدق ، وكذا لا إشكال في جعل مجموعهما حداً لو كان بينهما عموم من وجه فيكون المدار على اجتماع الأمرين ، كما انه لا إشكال في جعل كل منهما في هذه الصورة منفرداً ، فيكون التحديد بكل منهما مشروطاً بعدم الآخر فيرجع الأمر الى كفاية كل من الوزن والمساحة في إحراز ذلك الشيء ، هذا اذا أمكن التخلف واما اذا كان أحدهما أخص مطلقاً من الآخر فلا يعقل التحديد بها بوجه من الوجوه ، بل لا بد أن يكون الحد الحقيقي هو الأعم ، ويكون الأخص طريقاً للعلم بوجود الأعم كما ذكرنا في حد الترخص الوارد فيه اذا خفي الأذان فقصر واذا خفي الجدران فقصر بعد امتناع التحديد بهما لمكان أحصية خفاء الجدران ، ان المدار في القصر وجوداً وعدمياً على خفاء الأذان وعدمه ، وخفاء الجدران حد تقريبي لبيان تحقق الموضوع - وهو خفاء الأذان - الذي هو الحد الحقيقي لوجوب القصر ، وما نحن فيه مثله ، فانه بعد أن دل

الدليل على كون كل من الوزن والمساحة حداً للكر ، فلا بد اما من طرح أحدهما أو جعل الأخص طريقاً للمعلم بوجود المحدود ، لما عرفت من عدم إمكان العمل بظاهرها .

إذا عرفت هذا فنقول : نقص الأشبار في حد ذاتها مع قطع النظر عن كونها أخص مطلقاً لا يصلح أن تكون حداً حقيقياً للمعرفة الكرالذي هو موضوع واقعي لا يختلف باختلاف الأشخاص ، ويخرج عنه بنقصان قطرة ، فكيف يمكن أن ينطبق عليه أشبار كل من هو مستوى الخلقة من دون زيادة قطرة ونقصانها ، فكل ماورد من التحديد لمثل هذه الامور يمثل الأشبار والقلتين والحب فانما هي كواشف عن تحقق الموضوع الواقعي عند حصول هذه الأشياء لانها حدود حقيقية للموضوع النفس الأمري بحيث لا يزيد عليه أصلاً في شيء من مصاديقه ، وهذا وإن كان خلاف ظاهر الحد ، إلا أن جعل نفس هذه الامور المختلفة بالضرورة والبداهة حداً قرينة قطعية على ذلك إذ من البديهي الذي لا مرية فيه انه لو كان مصداق من الماء يبلغ المساحة المعتبرة بشبر من هو من مستوى الخلقة وينقص عنها بمقدار رطلين أو أقل أو أكثر بشبر آخر من هو أيضاً من مستوى الخلقة مع فرض اتحاد حكمها في هذا الموضوع لا يعقل أن يجعل الشارع شبر كل منها حداً لهذا الموضوع هذا في الأشبار .

واما الوزن بالأرطال فالظاهر كونها تحديداً حقيقياً لعدم الداعي على صرف أدلتها عن ظواهرها لكونها عياراً مضبوطاً في حد ذاتها لا يقبل الزيادة والنقصان ، وحيث ان هذا الحد الواقعي للكر من الماء لا يمكن معرفتها لغالب الناس ، بل لجميعهم في أغلب موارد حوائجهم في البراري والصحاري يجب على الشارع الحكيم أن يرشدهم الى ما يعرفهم مقدار الكر بحيث يسهل عليهم معرفته فتارة أرشدهم الى حبه ، وأخرى الى غيره من الأشبار ، ونحوها من التقرينات

(مسألة) الماء المشكوك السكرية ان علم حالته السابقة يبنى على تلك

الحالة ، وإلا فالأقوى عدم تنجسه بالملافة وإن لم يمر عليه باقي أحكام الكر (١)

التي يسهل تناولها في مقام الحاجة ، ولا بد من أن يراعي الشارع الحكيم حال إرشادهم الى طريق من هذه الطرق بعلمه المحيط بجميع شتات المصاديق ويدلهم على معرفت يكون حاوياً للكر في تمام المصاديق المتعارفة ، سواء كان الماء خفيفاً أو ثقيلاً ، والشبر قصيراً أو طويلاً ، وجدوه بالاعتبار من كون الأبطال أقل من أربعين شبراً فليس منافياً للتحديد بثلاثة أشبار ونصف لما عرفت من وجوب مراعاة أخف الأفراد من المياه وأقصر الأشبار من الأشخاص المتعارفة في نصبه طريقاً الى معرفة السكر وإلا لتخلف في كثير من الموارد .

فتحصل ان تخلف الأبطال عن الأشبار بأن تكون الأبطال أعم وجوداً غير ضائر بعدما عرفت من ان الأشبار طريق تقريبي ، بل الانصاف ان الأبطال مؤكداً للوثوق برواية ثلاثة ونصف ، بحيث لو كان لها معارض مكافؤ من جميع الجهات مطابق لما وجدوه من الأبطال لسكان العمل بهذه الرواية أرجح لما عرفت من استحالة تحديد الكر حقيقة بالأشبار بحيث يدور مدارها وجوداً وعدمياً ، فلا بد من كونها كاشفة عن وجود السكر فيجب حينئذ مراعاة أخف مصاديق الماء وأقصر الأشبار المتعارفة ، واجتماع كلا الوصفين في مورد اختيارهم لو لم يكن مقطوع المدم فهو مظنونه فافهم جيداً .

(١) لا إشكال في ان مع مسبوقيه بالحالة السابقة من السكرية أو القلة

يبنى بمقتضى الاستصحاب عليها ، وإنما الاشكال والخلاف فيما اذا لم يكن له حالة سابقة ، فالماثل تبعاً للسيد محمد كاظم في العروة قوى عدم تنجسه بالملافة ، واليه ذهب جماعة ممن عاصرناهم ، وخالفهم في ذلك أستاذنا الاعظم الشيخ الميرزا محمد حسين النائيني تبعاً لشيخ مشايخنا الأنصاري في طهارته ، وذهب الى تنجسه

بالملافة ، وهو المختار عندنا لا لأجل قاعدة المقتضي والمانع بأن يقال ان الملافة مقتضية للانفعال والكرية مانعة عنه ، فمع الشك في المانع يرجع الى أصالة عدمه حتى يورد عليها عدم تمامية القاعدة ، ولا لأجل الرجوع الى عموم انفعال الماء بالملافة إلا العكس ، فمع الشك في كرية الموجود يشك في مصداق الخاص والعموم مرجم في الشبهات المصادقية لكي يودر عليه بان التحقيق عدم مرجمية العام في الشبهات المصادقية ، بل الوجه فيه هو ان نفس التطبيق على الكرية في قوله : « الماء اذا بلغ قدر كره لا ينجسه شيء » يدل على إناطة الرخصة والجواز بأحرار الكرية وعدم جواز الافتحام عند الشك فيها ، ويكون من المداليل الالتزامية العرفية ، وهذا هو الوجه في تسالمهم على أصالة الحرمة في جميع ما كان من هذا القبيل ، وعليه يبتنى انقلاب الأصل في النفوس والأموال والفروج في كل من الشبهات الموضوعية والحكمية ، وكذا أصالة انفعال الماء بملافة النجاسة عند الشك في العاصم ، وغير ذلك مما علق فيه حكم ترخيصي وضعي أو تكليفي على أمر وجودي وليس شيء من ذلك مبنياً على التمسك بالعموم في الشبهة المصادقية ، ولا على قاعدة المقتضي والمانع ، وبعد أن عرفت ان هذه الدلالة « من المداليل الالتزامية السياقية تعرف عدم ورود ما ذكره بعض المعاصرين عليه من انه إن كان المراد منه ان إناطة الرخصة بالأمر الوجودي مرجعها الى إناطة الرخصة الواقعية بذلك الأمر وإناطة الرخصة الظاهرية بالعالم بوجوده فيكون المحمول حكيم واقعيًا منوطًا بوجود ذلك الأمر الواقعي وظاهريًا منوطًا بالشك فيه فذلك مما لا يقتضيه ظاهر الدليل أصلاً وليست إناطة الرخصة بأمر إلا كإناطة المنع بأمر ليس المقصود منها إلا جعل حكم واقعي لموضوعه الواقعي وإن كان المراد ان هناك قاعدة عقلائية ظاهرية نظير جواز الرجوع الى العام عند الشك في وجود الخاص فهو أيضاً غير ثابت » انتهى . وذلك لأن الدليل وإن كان في

مقام بيان حكم واقعي لموضوعه الواقعي إلا ان استفادة حكم الشك وان الرخصة والجواز منوطة باحراز ذلك الأمر من سياق التعليق كاستفادة أقل الحل من الآيتين بالدلالة الالتزامية .

ثم ان هذا المعاصر مع تجويزه التمسك بأصالة المدم الأزلّي لاثبات العدم النعني في المسألة المتقدمة وهي ماذا كان الماء قليلا وشك في كونه ذا مادة منع في المقام من التمسك به قائلا « بأن الكرية ليست من عوارض وجود الماء عرقا . بنحو تصديق في الأزل السالبة بانتفاء الموضوع ، بل هي نحو سعة في مرتبة الطبيعة فلا يصح أن تشير الى كرم الماء ، ونقول هذا قبل وجوده ليس بكر كما لا يصح أن تقول هؤلاء العشرة من الرجال قبيل وجودهم ليسوا بعشرة ، وهذا المتقال من الدقيق قبل وجوده ليس بمثقال وليست الكرية منقزعة من صفات عارضة على وجود الماء مثل الحمرة والصفرة ونحوهما ، فليس المقام من موارد جريان الاصل في المدم الأزلّي الذي عرفت فيما سبق صحة جريانه » انتهى وفيه ان إنكار كون الكرية من عوارض وجود الماء يساوق إنكار البديهي ، وذلك لأن المدار في كون شيء من عوارض شيء آخر على كونها من قبيل العرض ومحلّه ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، وذلك لأن الكرية عبارة عن كمية معينة يوجب لحوقها بالماء اتصاف الماء بالكرية ، والكم مقولة من إحدى المقولات التسعة المرضية ، فكما ان لحوق الحمرة والصفرة الذين هما من الكيفيات المبصرة بالجسم يوجب انتزاع الأحمرة والأصفرة من ذلك الجسم واتصافه بها ، كذلك الأمر في الكم ، فجميع المقولات التسعة المرضية وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعاتها من دون فرق بين عرض وعرض فحينئذ لا يحصى للمعاصر عن أن يلتزم باستصحاب المدم الأزلّي في المقام وإثبات عدم الكرية كما بنى على جريانه في المسألة المتقدمة ، أو يمنع عن جريانه فيهما ، فالتفصيل بين

(مسألة) اذا كان الماء قليلاً فصار كراً وقد علم ملاقاته للنجاسة ولم يعلم سبق الملاقاة على الكرية أو العكس يحكم بطهارته ، إلا اذا علم تاريخ الملاقاة دون الكرية ، واما اذا كان الماء كراً فصار قليلاً وقد علم ملاقاته للنجاسة ولم يعلم سبق الملاقاة على القلة أو العكس ، فالظاهر الحكم بطهارته مطلقاً ، حتى فيما اذا علم تاريخ القلة (١) .

المسألتين لا وجه له والله المسدد .

فتحصل من جميع ما ذكرنا انه لا وجه للحكم بعدم تنجسه بالملاقاة، نظراً الى قاعدة الطهارة .

ثم انه على تقدير الحكم بالطهارة لا يثبت كريته حتى يجري عليه باقي أحكام الكر فانها مترتبة على الكر ، فمع الشك في موضوع الحكم لا يصح إثبات الحكم ، فان نسبة الحكم اليه نسبة المعلول الى علته ، فمع الشك في وجود العلة لا يمكن الحكم بوجود معلولها .

(١) قوله : « يحكم بطهارته » لأصالة الطهارة بعد تعارض أصالة عدم الملاقاة الى زمان الكرية المقتضية للطهارة مع أصالة عدم الكرية الى زمان الملاقاة المقتضية للنجاسة ، ولكن مما ذكرنا في المسألة السابقة تعرف ان إلحاق مجهولي التاريخ مطلقاً ، أي في الكر المسبوق بالقلة ، أو في القليل المسبوق بالكرية بصورة العلم بتاريخ الملاقاة والحكم بنجاسته هو الأقوى .

قوله : « إلا اذا علم تاريخ الملاقاة دون الكرية » هذا استثناء من الحكم بالطهارة ، يعني في هذه الصورة يحكم بالنجاسة لاستصحاب القلة الى زمان الملاقاة فيكون مما أحرز أحد جزئيه بالأصل والآخر بالوجدان .

قوله : « فالظاهر الحكم بطهارته مطلقاً ، حتى فيما اذا علم تاريخ القلة » اما في صورة الجهل بتاريخها فلا أصالة الطهارة ، واما في صورة العلم بتاريخ القلة

(مسألة) ماء المطر حال نزوله من السماء كالجاري ، فلا ينجس ما لم يتغير والأحوط اعتبار كونه بمقدار يجري على الأرض الصلبة . وإن كان كفاية صدق المطر عليه لا يخلو من قوة (١)

فأصالة عدم الملافة الى زمان القلة لا يثبت كون الملافة حال القلة إلا على القول بالأصل المثبت ، وحيث لا نقول به فلا سبيل الى جريانها ، فاذن يكون الماء المذكور مشكوك الطهارة والنجاسة . والأصل فيه الطهارة ، ولكنك عرفت بما ذكرنا في المسألة المتقدمة ان الحكم بالنجاسة مطلقاً حتى فيما اذا علم تاريخ القلة هو الأقوى .

(١) قوله : « والأحوط اعتبار كونه بمقدار يجري على الأرض الصلبة » مقتضى بعض روايات الباب هو اعتبار الجريان في اعتصام ماء المطر كصحیح علي بن جعفر عن أخيه موسى - عليهم السلام - : « سألت عن البيت يبالي على ظهره ويفتسل من الجنابة ثم يصيبه المطر أيؤخذ من مائه فيتوضأ به للصلاة ؟ فقال : اذا جرى فلا بأس به » . وخبره الآخر المروي عن قرب الاسناد : « سألت عن السكين يكون فوق البيت فيصيبه المطر فيكف فيصيب الثياب أيبلى فيها قبل أن تفسل ؟ قال : اذا جرى من ماء المطر فلا بأس » . ونحوه خبره المروي عن كتابه : « سأل أخاه عن المطر يجري في مكان فيه المذرة فيصيب الثوب أيبلى فيه قبل أن يفسل ؟ قال : اذا جرى به المطر فلا بأس » لكن يعارضها التعليل في صحيح هشام بن سالم ومرسلة الكاهلي .

ففي الأول سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن السطح يبالي عليه فتصيبه السماء فيكف فيصيب الثوب فقال : لا بأس به ما أصابه من الماء أكثر منه . فان المراد من أكثرية المطر عن البسول هو غلبته عليه فيكون التعبير بالجريان في النصوص كناية عن الغلبة المذكورة كما يساعد مواردها .

(مسألة) المراد بماء المطر الذي لا يتنجس إلا بالتغير القطرات النازلة والمجتمع منها تحت المطر حال تقاطره عليه ، وكذا المجتمع المتصل بما يتقاطر عليه المطر فالماء الجاري من الميزاب تحت سقف حال عدم انقطاع المطر كالماء المجتمع فوق السطح المتقاطر عليه المطر (١)

وفي الثاني عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قلت « يسيل علي من ماء المطر أرى فيه التغير وأرى فيه آثار القدر فنقطر القطرات علي وينتضح علي منه والبيت يتوضأ على سطحه فيكف على ثيابنا ، قال : ما بدأ بأش كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر » ، والمراد من التغير بحسب الظاهر هو التغير الناشئ من جريان الماء على الأرض المشتعلة على القدر لا تغيره بخسوس لون القدر أو طعمه أو ريحه المانع من قبوله للتطهير نصاً وإجماعاً إذ ليس القدر مسبوقاً بالذكر في السؤال ، فقله وأرى فيه آثار القدر من قبيل عطف الخاص على العام يريد بها العلام الكاشفة عن ملاقة النجس ، فالمقصود على الظاهر هو السؤال عن الماء الذي استكشف بالامارات كونه بعينه هو الماء الملاقي للنجس ، ولو فرض ظهورها في إرادة ما يعم التغير بأوصاف عين النجس لوجب صرفها عن ذلك بقرينة ما عرفت وكيف كان فقله في ذيل الرواية : كل شيء يراه المطر فقد طهر ، شاهد على المدعى بعمومه ، فإنه بمنزلة الكبرى الكافية لقوله : ما بدأ بأش ، وهذا هو الوجه فيما قواه الماتن من كفاية صدق المطر عليه ، ومما ذكرنا يظهر وجهه الأحوطية في اعتبار كونه بمقدار يجري على الأرض الصلبة والله العالم .

(١) هذا توضيح لما ذكره في المسألة المتقدمة من أن ماء المطر حال نزوله من السماء كالجاري فإنه ينقسم إلى ثلاثة أقسام : (أحدها) القطرات النازلة ، و (ثانيها) القطرات المجتمعة تحت المطر حال تقاطره عليها ، و (ثالثها) القطرات المجتمعة تحت سقف ونحوه المتصلة بما يتقاطر عليه المطر كما في الماء

(مسألة) يطهر المطر كلما أصابه من المتنجسات القابلة للتطهير من الماء والأرض والفرش والأواني ، ولا يحتاج في الأول الى الامتزاج على الأقوى ، كما أنه لا يحتاج في الفرش الى العصر والتعدد بل لا يحتاج في الأواني أيضاً الى التعدد ، نعم اذا كان متنجساً بولوج السكب بشكل طهّارته بدون التعفير ، فالأحوط أن يغفر أولاً ثم يوضع تحت المطر ، فإذا نزل عليه يطهر من دون حاجة الى التعدد (١) .

الجاري من الميزاب تحت سقف حال عدم انقطاع المطر فهذه كلها في الحكم كالجاري فلا ينجس ما لم يتغير والله العالم .

(١) لقد عرفت مما تقدم ان المطر كالجاري يجري عليه حكه فيطهر المتنجسات القابلة للتطهير من الماء والأرض والفرش والأواني ، ففي الماء النجس يكفي في تطهيره حينئذ وقوع قطرات المطر عليه لاتصاله حينئذ بالجاري من غير حاجة الى انتظار الامتزاج بناء على عدم اعتباره في الجاري ، بل وعليه أيضاً لا مكان دعوى الاستثناء هنا خاصة لقوله : «كل شيء رآه ماء المطر طهر» . والقول بعدم صدق رؤية ماء المطر إلا باستيعابه تماماً المتعذر ذلك بالنسبة الى التناظر ، بل إن كان يتحقق فهو بغيره مما لا ينبغي أن يصفى اليه ويؤيد ذلك ما ذكره في الجواهر من أن القطرة الواحدة المحكوم عليها بأنها كالجاري بعد اتصالها بالماء النجس فاما أن يطهر النجس أو ينجس الطاهر أو يبقى كل على حكه لا سبيل للثالث إذ ليس لنا ماء واحد بمعه طاهر وبمعه نجس كما لا سبيل لسابقه بعد فرض كونه كالجاري فلم يبق إلا الأول فيطهر حينئذ أول جزء ثم يظهر الباقي في زمان واحد ، قوله : «كما لا يحتاج في الفرش الى العصر والتعدد» لاطلاق مرسله السكاهلي ، ودعوى معارضة بما دل على اعتبار العصر أو التعدد بالعموم من وجه المقتضية الرجوع الى استصحاب النجاسة مدفوعة بأقوائية

(مسألة) الفراش النجس اذا وصل الى جميعه المطر ونفذ في جميعه يظهر جميعه ظاهراً وباطناً ، واذا أصاب بعضه يظهر ذلك البعض ، واذا أصاب ظاهره ولم ينفذ فيه يظهر ظاهره فقط (١) .

(مسألة) اذا كان السطح نجساً فنفذ فيه الماء وتقاطر حال نزول المطر يكون ظاهراً وإن كان عين النجس موجوداً على السطح وكان الماء المتقاطر ماراً عليها وكذلك المتقاطر بعد انقطاع المطر اذا احتمل كونه من الماء المحتبس في أعماق السقف أو كونه غير مار على عين النجس بعد انقطاع المطر ، نعم اذا علم انه من الماء المار على عين النجس بعد انقطاع المطر يكون نجساً (٢) .

المرسلة فيقدم عليه ، فان المرسلة في مقام اعطاء خصوصية وميزة لماء المطر في المطهرية ، فيجب تقييد إطلاق الدليل الدال على العصر أو التعدد بالمرسلة . قوله : « نعم اذا كان متنجساً بولوغ الكلب يشكل طهارته بدون التعفير » وذلك لأن قوله : كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر ، وإن كان في مقام اعطاء خصوصية بماء المطر في المطهرية من بين سائر أفراد الماء . لكن ليس يجعله مطهراً لما لا يطهره إلا التراب ، فالأخذ باطلاق دليل التعفير محتم ، ولذا احتاط الماتن فيه وجوباً ، نعم بعد التعفير يوضع تحت المطر من دون حاجة الى التعدد لما عرفت . (١) الوجه فيه ظاهر الحكم بكون ماء المطر كالجارى .

(٢) قوله يكون ظاهراً لقوله **يُظَاهَرُ** : « لا بأس به » بعد سؤال السائل في مرسلة السكاهلي المتقدمة عن السطح يبال عليه فتصبيه السماء فيكيف فيصيب الثوب . قوله : « وكذلك المتقاطر بعد انقطاع المطر اذا احتمل كونه من الماء المحتبس في أعماق السقف أو كونه غير مار على عين النجس بعد انقطاع المطر » لأصالة الطهارة ، نعم اذا علم انه من الماء المار على عين النجس بعد انقطاع المطر يكون نجساً لكونه ملائقاً للنجس بعد انقطاع المطر فينجس .

(مسألة) الماء الراكد النجس يطهر بنزول المطر عليه وبالاتصال بالماء المعتصم كالسكر والجاري ، وإن لم يحصل الامتزاج على الأقوى ، ولا يعتبر كفاية خاصة في الاتصال ، بل المدار على مطلقه ولو بساقية أو نقب بينهما كما لا يعتبر علو المعتصم أو تساويه مع الماء النجس ، نعم لو كان النجس جاريا من الفوق على المعتصم فالظاهر عدم كفاية هذا الاتصال في طهارة الفوقاني في حال جريانه عليه (١) .

(١) قد تقدم ان المطر والسكر يطهر جميع المتنجسات القابلة للتطهر من الماء والأرض والفرش والأواني ، وهذا عما لا إشكال فيه ولا يعتريه ريب ، وإنما الاشكال في لزوم الامتزاج في الماء الراكد المتنجس المتصل بالماء المعتصم كالسكر والجاري والمطر وعدمه ، والمائن على الثاني ، وهو الأقوى للتعليل في صحيحة ابن بزيع « ماء البرز واسع لا يفسده شيء إلا ماغير طعمه أو ريحه فينزع حتى يذهب الريح ويطيب الطعم لأن له مادة » لأن التعليل اما خاص بالفقرة الأخيرة - أعني قوله : فينزع أو بجميع ما قبله فيشمل الأخيرة - وعلى كل تقدير يدل على كفاية زوال التغير في طهارة ما ينجس بالتغير وله مادة من غير اعتبار امتزاجه بشيء من المادة أو ماء معتصم آخر ، وحيث ان خصوصية المورد لا عبء بها بل هي ملغاة ، لأن العبء بعموم التعليل فيتمدد منه الى المقام ، فاذا اكتفي بالاتصال في المتغير ذي المادة اكتفي في غيره من المياه المتجسة بتغير التغير باتصاله بماء معتصم ، وتعضده أخبار ماء الحمام ، كصحيحة داود بن سرحان قال : « قلت لأبي جعفر : ما تقول في ماء الحمام ؟ قال : هو بمنزلة الماء الجاري » ورواية ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « قلت : أخبرني عن ماء الحمام يقتل منه الجنب والعبي واليهودي والنصراني والمجوسي ، فقال : ان ماء الحمام كما التهر يطهر بعضه بعضاً » إذ في تشبيهه بالجاري والنهر دلالة على ان

(مسألة) الماء المستعمل في الوضوء لا إشكال في كونه طاهراً ومطهراً للحدث والخبث ، كما لا إشكال في كون المستعمل في رفع الحدث الأكبر طاهراً ومطهراً للخبث ، وفي كونه مطهراً للحدث إشكال ، فلا يترك الاحتياط في التجنب عنه مع وجود غيره ، والجمع بين التطهير به وبين التيمم مع الانحصار فيه (١) .

اعتصامه إنما هو لأجل اتصاله بماء طاهر قاهر فالمشبه إنما هو ماء الحياض حال استمداده من موادها لا حين انقطاعه عنها ، ويؤيد إرادة ذلك من الروايتين رواية بكر بن حبيب عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : « ماء الحمام لا بأس به إذا كان له مادة » وقد تقدم جملة من الأدلة زيادة على ما ذكرنا هنا عند ذكر المائتين عدم اعتبار الامتزاج فراجع . قوله : « نعم لو كان النجس جارياً من الفوق على المتصم فالظاهر عدم كفاية هذا الاتصال في طهارة الفوقاني » للفرق عند العرف بين أن يكون الكر عالياً والمتنجس المتصل به سافلاً وبين المكس حيث يحكون بتقوي السافل بالعالي في الأول ولا يحكون بتقوي العالي بالسافل في الثاني ، ولذا تراهم في القاذورات العرفية لا يتنفر طباعهم عن الماء العالي المتصل بالقذر السافل ويتنفر من الماء السافل المتصل بالقذر العالي ، ويؤيد نظر العرف في الجملة الأخبار المتقدمة في ماء الحمام حيث حكم فيها بطهارة الحياض الصغار بمجرد اتصالها بالمادة ، أي بالحياض الكبير التي تستولي عليها .

(١) قوله : « طاهراً ومطهراً للحدث والخبث » أما الأول فلأصل ، وفي عبارات بعض الأساطين بضرورة المذهب ، وأما الثاني فبالاجماع محصلاً ومنقولاً كما في الجواهر ، ويدل عليه مضافاً إلى الأصل والاجماع ما في الوسائل عن زرارة عن أحدهما (عليه السلام) قال : « كان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إذا توضأ أخذ ما يسقط من وضوئه فيتوضؤون به » وعن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) في

(مسألة) الماء المستعمل في رفع الخبث المسمى بالفسالة طاهر فيما لا يحتاج الى التمدد ، وفي الفسلة الأخيرة فيما يحتاج اليه وفي غيره الاحوط الاجتناب (١)

حديث قال : « واما الذي يتوضأ الرجل به فيغسل به وجهه ويده في شيء نظيف فلا بأس أن يأخذه غيره ويتوضأ به » . قوله : « كالا إشكال في كون المستعمل في رفع الحدث الأكبر طاهراً ومطهراً للخبث » اما طهارته فبالاجماع واما مطهريته للخبث فللاصل والعمومات ، بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه ، وكذا لا إشكال بل لا خلاف في انه يرفع الحدث ثانياً لو كان كثيراً بالغاً حد السكر أو جارياً وما بحكمه ، ويدل عليه السيرة المستمرة عند المتشرة المعلوم تحققها من صدر الشريعة كما يفصح عن ذلك السير في سؤالات السائلين عن حكم المياه المجتمعة التي يغتسل فيها الجنب الظاهرة في كونه متعارفاً لديهم ، ويدل عليه أيضاً صحيحة صفوان قال : « سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الحياض التي ما بين مكة والمدينة تردها السباع وتلف فيها الكلاب وتشرب منها الخمر ويغتسل فيها الجنب ويتوضأ منها ، قال : « ولم قدر الماء ؟ قال : الى نصف الساق والى الركبة ، فقال : توضأ منه » . قوله : « وفي كونه مطهراً للحدث إشكال » في رافعيته للحدث ، ثانياً لو كان قليلاً قولان معروفان ، والوجه في استشكل الماتن هو تصادم الأدلة واختلاف الأخبار ، وعدم تحقق الرجحان لأحد الطرفين عنده ، فعليه لا يترك الاحتياط حينئذ في التجنب عنه مع وجود غيره والجمع بين التطهير به وبين التيمم مع الانحصار فيه .

(١) الأقوال في هذه المسألة كثيرة وقد أنهاها في الجواهر الى العشرة

ولا يهمنا التعرض لها ، وإنما المهم تحقيق المطلب ، وذكر الدليل على ما ذهب اليه المشهور من النجاسة مطلقاً ، بل عن بعضهم دعوى الاجماع عليها فحجة المشهور على النجاسة أمور ، عمدتها قولهم عليهم الصلاة والسلام الماء اذا بلغ

قدر كر لا ينجسه شيء . وتقريب الاستدلال ان الكرية علة منحصرة لعدم
انفعال الماء ، وتأثره عن كل فرد فرد من أفراد النجاسات والمنتجسات على ما يقتضيه
وقوع التكررة في سياق النفي فيكون مفهومه انفعال الماء بانتفاء الكرية التي هي
العلة المنحصرة للاعتصام ، وعدم الانفعال بملافة كل فرد فرد من أفراد النجاسات
والمنتجسات ، وباطلاقه الاحوالى يدل على نجاسة الماء القليل بالملافة من دون
فرق بين ورود الماء على النجس أو وروده عليه ، وقد تقدم في انفعال القليل ،
فراجع ، والى ما ذكرنا يرجع ما أفاده شيخنا الأنصارى في طهارته من تقريب
العموم بأن السلب الكلبي لما كان منحصرا الى السلب عن كل واحد من الأفراد
فاذا كان مفاد الشرطية كون الشرط علة منحصرة ، دمج ذلك الى علية الشرط
بالإضافة الى كل واحد من الأفراد ، ولازمه انتفاء الحكم عن كل واحد منها
عند انتفاء الشرط . نعم لو استفيد من المنطوق كون الشرط علة للحكم العام
بوصف العموم - أي علة لعموم الحكم - كان المنفي في المفهوم هو ذلك الحكم
بوصف العموم ، فيكفي ثبوته لبعض الأفراد ، لكن العموم في السالبة الكلية
ليس من قيود السلب حتى يكفي في انتفائه انتفاء قيده ولا يصلح أن يكون
من قيود المسلوب ، وإلا لم يكن السلب كليا انتهى .

ولا يرد عليه ما في الجواهر من انهم أثبتوا النجاسة بالمفهوم من قوله
﴿يَتِيم﴾ : « اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء » .

وفيه انه لا دلالة فيه على نجاسة الماء القليل بكل شيء ، وعلى كل حال
فان المفهوم هو انه إن لم يكن الماء قدر كر فليس له هذا الحكم ، وعدم هذا
الحكم تارة يكون بالايحباب الكلبي وأخرى بالجزئي انتهى .

وفيه انه إنما يتم لو استفيد من المنطوق كون الشرط علة لعموم الحكم
وقد عرفت فساد هذا التوهم من كلام شيخنا الأنصارى بقوله : ليس العموم

في السالبة الكلية من قيود السلب ولا من قيود المسلوب .
ويندفع أيضاً استشكل بعض السادة المعاصرين بأن ذلك خلاف مذكروه
في محله من أن نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية وان مفهوم القضية الشرطية
قضية شرطية شرطها نقيض الشرط وجزائها نقيض الجزاء ، إذ على هذا يكون
مفهوم قولنا : اذا بلغ الماء كراً لم ينجسه شيء اذا لم يبلغ كراً ينجسه بعض الشيء .
وجه الاندفاع : انك عرفت ان المراد من الشيء في المنطوق هو افراد
النجاسات والمتنجسات فيكون في المفهوم أيضاً كذلك ، لأن من شرط المفهوم
أن يتحد مع المنطوق في الموضوع والمحمول . ولا يكون فيها اختلاف إلا في
الايجاب والسلب فقط ، ولا ربط لما ذكره المنطوقيون من أن نقيض السالبة
الكلية موجبة جزئية بالمقام أصلاً . لأن السلب في المنطوق حسب ما عرفت منحل الى
السلب عن كل واحد واحد من الافراد فلا بد أن يكون الايجاب أيضاً منحل الى
الايجاب بالنسبة الى كل واحد واحد من الافراد وإلا لا يكون المفهوم موافقاً للمنطوق
في محمول القضية ، وقد عرفت لزوماً اتحادها في الموضوع والمحمول ، ثم ان شيئاً
الأنصاري قدس سره قال : « وثانياً لـ سلطنا عدم دلالة المفهوم بمقتضى نفس
التركيب على العموم لكن القرينة هنا عليه موجودة لأن المراد بالشيء في المنطوق
ليس كل شيء من أشياء العالم ، بل المراد ما من شأنه تنجيس ملاقيه من النجاسات
المقتضية للتنجيس ، فإذا فرض كون كل فرد منها مقتضياً للتنجيس وكانت الكرية
مانعة لزم عند انتفاء الكرية المانعة ثبوت الحكم المنفي لكل فرد من الشيء .
باقتضائه السليم من منع المانع » .

واستشكل عليه المعاصر أيضاً بأنه اذا سلطنا كون الجزاء سالبة كلية فماد
القضية الشرطية ليس إلا انحصار على السلب الكلي في الكرية ، فإذا انتفت
انتفى ، وقد عرفت انه لا ملازمة بين انتفاء السلب الكلي والايجاب الكلي ،

بل اللازم له هو الايجاب الجزئي لا غير .

وفيه ان الكرية علة منحصرة للحكم العام لكل فرد فرد لا لعموم الحكم حتى يلزم انتفائه بالايجاب الجزئي عند انتفاء الكرية ، وقد عرفت انه لا بد من اتحاد القضيتين المفهوم والمنطوق في الموضوع والمحمول كما ، ولا يختلفان إلا في الكيف - أي الايجاب والسلب - فاذا كان المحمول هو سلب منجسية كل واحد واحد من النجاسات عند وجود الكرية يلزم انتفاء هذا السلب عن كل واحد واحد من النجاسات وهو يساق الايجاب الكلي ، فتدبر جيداً .

ثم ان شيخنا الأنصاري ذكر في تقريب الاستدلال بالرواية المتقدمة وجهاً ثالثاً ، « وهو ان عدم العموم في المفهوم من جهة لفظ الشيء لا يقدر في الاستدلال أصلاً لأن محل الحاجة في المقام هو عموم الحكم لجميع أنحاء الملائات من ورود الماء مطلقاً أو بقصد الازالة ، فاذا كانت الثوب نجساً بالنجاسة التي يعترف الحاصم بافعال الماء بها مع عدم غسلها ، فيدل المفهوم على تنجس ذلك الماء وهذا كاف ، ومن المعلوم ان الثوب النجس نجاسة ينجسه التلاقي ماء قليل لا يتعدد أفراده بكونه مفسولاً بذلك الماء أو غير مفسول حتى يدعى عدم عموم الشيء بجميع أفرادها ، فالعمدة في المقام الكلام في عموم المفهوم بالنسبة الى أنحاء الملائاة لا بالنسبة الى لفظ شيء . فنقول : ان من الواضح عند المتشرعة انهم لا يفهمون من تنجيس الشيء النجس لغيره إلا تأثيره به عند التلاقي من غير فرق بين أنحاءه ، ألا ترى انه لو شك في تأثير الشيء بملائاة النجس بالرطوبة من فوقه أو من تحته أو عن أحد جانبيه رد عليه في ذلك كافة المتشرعة . وكذا لو شك في تفاوت الدواعي والأغراض في الملائاة بأن يكون غرضه من الملائاة إزالته أو عدم إزالته ، ومما ذكرنا يظهر انه لا حاجة في إثبات عموم الحكم بصورتي الوردتين الى التثبت بعموم لفظ الماء بعد تسليم عدم عموم الشيء في

المفهوم لأن التحقيق ان عموم الكلام لصورتى الورودين من عموم الأحوال لا عموم الأفراد حتى يحتاج الى إثبات عموم الشيء في المفهوم أو الماء انتهى .
ولقد أجاد فيما أفاد وأتى بما هو فوق المراد .

ويستدل أيضاً للنجاسة ببعض الأخبار كرواية العيص بن القاسم قال :
« سألت عن رجل أصابته قطرة من طست فيه وضوء ، فقال : إن كان من بول أو قدر فيغسل ما أصابه » . ونوقش فيها بالارسال والاضمار . وأجيب عنها بأن الشيخ رواها في الخلاف عن العيص وظاهر النسبة بعد عدم احتمال المشافهة انه وجدها في كتابه ، وطريق الشيخ الى كتاب العيص حسن جداً ، فالقدح بالارسال ضعيف ، واما الاضمار فغير قادح بمسند الاطمئنان بأن المسؤل هو الامام وان منشأوه تقطيع الأخبار ، وإلا فليس من شأن العيص أن يودع في كتابه الموضوع للرواية عن المعصوم رواية عن غيره ولا من شأن الشيخ (ره) ذلك أيضاً .

والمناقشة في دلالتها باحتمال كون ما في الطست من عين البول والقذر .
يدفعها اطلاق الرواية . نعم لو كان ما في الطست ملزوماً لذلك عادة لمت المناقشة لكنه ليس كذلك ، إذ كثيراً ما يكون غسل البول وغيره بعد جفافه وعدم بقاء عينه بحيث لا تكون نجاسته إلا حكمية .

واما الاستدلال بموقفة عمار الواردة في الاناء والكوز القذر كيف يغسل وكم مرة يغسل ؟ قال (عليه السلام) : « يغسل ثلاث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء آخر ثم يحرك ثم يفرغ ذلك الماء ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه وقد طهر » . بتقريب ان وجوب تفرغ المياه الثلاثة يدل على النجاسة وإلا لما وجب التفرغ . فدفوع بأن من الجائز أن يكون وجوب الافراغ لاعتبار انفصال ماء الفسالة في التطهير في جميع

الغسلات لا لأجل النجاسة .

فظهر مما ذكرنا ان العمدة في القول بالنجاسة مفهوم الماء اذا بلغ قدر كذا لا ينجسه شيء . لمكان إطلاقه الاحوال ورواية العيص . ومما ذكرنا ظهر انه لا فرق في نجاسة الغسالة بين غسالة الغسالة المزيل للعين وغيرها ، لعموم الشيء المذكور في الرواية بالنسبة الى النجس والمتنجس .

(القول الثاني في المسألة) الطهارة مطلقاً ، قال شيخنا الانصاري في طهارته « لم يحك هذا القول صريحاً عن أحد منا لأن الشيخ في المبسوط نسب طهارة ما يزال به النجاسة الى بعض الناس ولم يعلم انه من الامامية » انتهى لعل مراد شيخنا الأعظم عدم حكاية هذا القول صريحاً عن أحد من المتقدمين وإلا فقد صرح في الجواهر بذلك ، وكيف كان فاستدل أو يمكن أن يستدل به لهم وجوه :

(أحدها) الأصل بعد منع كاية انفعال الماء القليل ، وفيه انه لا يمارض (أحدها) .

و (ثانيها) ما عن بعضهم انه لو انقل لم يطهر المحل به ، وحاصله دعوى الملازمة بين تطهير الثوب وطهارة الماء . إذ انه لو انقل لم يطهر المحل به لأن التجسس غير مطهر . وفيه منع الملازمة اما عقلا فواضح إذ لا امتناع عقلا في كون اجتماع التجسس سبباً لتطهيرهما أو لتطهير أحدهما كما في حجر الاستنجاء والماء القليل التجسس المتم كراً بنجس آخر كما ذهب اليه بعض الأصحاب فان حجر الاستنجاء باتصاله لموضع الفائط ينجس وبانفصاله عن المحل يطهر المحل ويبقى هو نجساً .

وبالجملة لا استحالة عقلا في اختلافهما في الحكم بأن يكون أحدهما محكوما بالنجاسة والآخر بالطهارة . واما نقلا فلا يدل عليه إلا ما يدعى من الاجماع ،

بل الضرورة على اشتراط طهارة الماء المستعمل في التطهير ، وكذا القاعدة المستفادة من الشرع من أن كل نجس منجس فلا يكون مطهراً لاستحالة كون شيء علة لشيء ولضده أو نقيضه .

وكيف كان فما يمكن أن يدعيه مدعي الطهارة قواعد ثلاث :

(الأولى) أن يدعي انه يستفاد من الأدلة ان المطهر لا بد من بقائه على طهارته الى زمان حصول التطهير وانقضائه لكونها حكماً تعبدياً في موضوع كلي فيكون الحكم في المطهر في جميع الموارد الطهارة . وفيه أتى المدعي طريق الى إثباته إذ لا ينهض شيء من الأدلة على ذلك .

و (الثانية) ما ذكرنا من قيام الاجماع بل الضرورة على اشتراط طهارة الماء المستعمل في التطهير . وفيه انها مسلمة لكن المتيقن منها اعتبار طهارة الماء من غير جهة الاستعمال والملافة المربطة بأن يكون نجساً قبل الملافة أو حينها بغير نجاسة المحل ، واما من جهة التطهير فلا مانع من أن يكون التطهير سبباً لتنجيس المطهر بل هو المركوز في أذهان العرف ، فان القذارات الشرعية عندهم كالقذارات العرفية ، فكما انهم يرون في إزالة الثانية انتقالها من المحل الى المزبل كذلك في إزالة الاولى ، بل لولا أدلة الانفعال أيضاً لفهموا من أدلة غسل النجاسة بالماء انتقالها عن المحل اليه .

والحاصل ان المسلم من الاشتراط إنما هو خلو المطهر عن نجاسة خارجية واما عدم اتعماله بالملافة الحاصلة في ضمن التطهير فلا .

و (الثالثة) قاعدة ان كل نجس منجس ، فهي أيضاً قاعدة مسلمة لكنها لا تشمل المقام لأن ما تأثر عن الشيء يمتنع أن يؤثر فيه بمثل الأثر الموجود وإلا يكون تحصيلاً للحاصل ، نعم يمكن أن يؤثر فيه خلافه بنقل ما فيه الى نفسه كما تقدم انه هو المركوز في الازدهان بالنسبة الى القذارات العرفية ، ولذا لا يلتفت

الذهن في بادي النظر الى المناقاة بين هذه القاعدة المسلمة وبين نجاسة الغسالة مع حصول التطهير بها بل يجعلها من آثارها ، وهذا بخلاف الحكم بطهارة ماء الاستنجاء فإنه يستغربه ويدرك المناقاة بينها في بدو النظر ، والسر في ذلك هو ما أشرنا اليه من انه لما كان منفعلاً بالمحل لا يتعللون انفعال المحل به ثانياً حتى يكون منافياً للقاعدة المغروسة في أذهانهم .

و(ثالثها) طائفة من الاخبار ، منها ماورد في تعليل طهارة ماء الاستنجاء في مارواه في الوسائل بسنده عن الأُحول قال لأبي عبد الله عليه السلام في حديث : « الرجل يستنجي فيقع ثوبه في الماء الذي استنجى به ، فقال : لا بأس ، فسكت فقال : أو تدري لم صار ؟ لا بأس به ، قلت : لا والله ، فقال : ان الماء أكثر من القدر » فان المراد من الاكثرية ليس خصوص الحكم ، بل المراد استهلاك القدر في الماء الذي يورده عليه ، فدل على ان كل ماء ورد على قدر فاستهلكه بحيث لم يظهر فيه أوصافه كان طاهراً . أورد عليه شيخنا الأنصاري في طهارته بأن قوله : « أو تدري لم صار لا بأس به » ظاهر في ان هذا الحكم خارج عن مقتضى القاعدة الأولية كما يدل عليه ابتداء الامام بعد حكمة بنّي البأس لتعريض السائل للسؤال عن علة الحكم ويشعر به التعبير عن جعل الحكم بلفظ صار الدال على الانتقال ، فهذا الحكم الخارج عن مقتضى القاعدة الأولية ، إما طهارة ماء الاستنجاء بالخصوص الخارج عن قاعدة نجاسة الغسالة أو طهارته من حيث كونها غسالة خارجة عن قاعدة انفعال الماء القليل ، ولا دليل على الثاني لاحتمال الاول والتعليل بالأكثرية مخالف لها ، بل هو دال على طهارته من حيث انه ماء قليل لم يتغير بالنجاسة ، فيدل على مذهب المائي لكنه مع عدم التزام المستدل به ينافي ظهور صدره في كون الحكم على خلاف القاعدة الأولية ، - الى أن قال - : وكيف كان فعموم التعليل لا يقول به المستدل وتوجيهه مشترك

بين مطلق الغسالة وخصوص ماء الاستنجاء ، وليس المقام من العام المخصص ليقصر فيه على ما عدا الغسالة ، مع ان مثل هذا التخصيص مستهجن في العام فضلا عن التعميل المطلوب فيه ، بل المقصود منه الاطراد والتعمدي .

(ومنها) رسالة الراسطي عن بعض أصحابنا عن أبي الحسن عليه السلام انه « سئل عن جمع الماء في الحمام من غسالة الناس ، قال : لا بأس به » . وفيه مضاف إلى إرسالها ومعارضتها بغيرها إن تم الاستدلال بها لوجب الالتزام بعدم الاقحام مطلقاً فإنه غالباً لا ينفك عن ملاقة النجس كما يشهد بذلك مضافا الى العرف والمادة الأخبار الدالة على ان دخول اليهود والنصارى والناسبي والجوسي في حماتهم كان متعارفاً في تلك الأزمنة ، وهذا لا يقول به الخصم ، فعليه لا بد من حملها على الغسالة التي لم يعلم نجاستها أو على المياه المجتمعة في الحمام المتصلة بالمادة بجريان الماء اليها من الحياض الصغار عند اتصالها بالمادة فيبقى على طهارته الى أن تغيره النجاسة .

(ومنها) ما ورد من أمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بتطهير المسجد من بول الاعرابي بصب ذنوب من الماء عليه ، تقريب الاستدلال - كما عن الخلاف - ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يأمر بطهارة المسجد بما يزيد تنجيساً ، فيلزم أن يكون الماء باقياً على طهارته ، وفيه مضافا الى ان راويه أبو هريرة على ما في محكي المعتبر ، ولا يعول عليه واقعة ذات وجوه ، إذ من المحتمل أن يكون الامر بتطهيره بذنوب من الماء واخراج غسالته ويحتمل أن يكون الأمر به بعد يسه ، ويراد بالقاء الذنوب ليتبلل كي تجففه الشمس فلا ترفع اليد بهذه الرواية المجملة عن مادل على نجاسة الغسالة .

(ومنها) صحيحة محمد بن مسلم في غسل الثوب «اغسله في المكن مرتين وان غسلته في ماء جار فمرة واحدة » . وفيه انه لا دلالة فيها أصلاً بأنها ليست

إلا بصدد بيان ان غسل الثوب بالماء القليل يحتاج الى التعدد ، وفى الجارى يكفى المرة من غير تعرض لحال الفسالة من حيث الطهارة والنجاسة .

(القول الثالث) هو التفصيل بين الفسلة المطهرة وغسیرها بالبناء على الطهارة فى الاولى والنجاسة فى الثانية ، وهو الذى اختاره المصنف ، ولعل حجة على النجاسة فيما عداها ماتقدم وعلى الطهارة فيها ان ملاقاته للمحل سبب فى طهارته ، والظاهر من الأدلة الدالة على انفعال القليل انفعاله بما كان نجساً حين الملاقات لا ما يكون الملاقات سبباً لزوال نجاسته .

وبالجملة انصراف الأدلة الدالة على الانفعال عن مثله ، وفيه انه ممنوع فالتفصيل بين أنحاء الملاقاة بالالتزام بالطهارة فى بعض الموارد دون بعض فى غاية الاشكال ، فلا بد اما من الالتزام بعدم انفعال القليل ما لم يتغير ، كما عن المعاني ، أو القول بالانفعال مطلقاً ، وقد عرفت ان الثانى أقوى بالنظر الى ظواهر الأدلة والله الموفق والمسد .

وقد يستدل أيضاً لطهارة الفسلة المطهرة ان الباقي بعد الانفصال جزء من المفصول وهو ظاهر إجماعاً فكذا المفصول لأن الماء الواحد لا يختلف اجزأه بالحكم ، وفيه ان الباقي خرج عن الجزئية بالانفصال وتبع المفصول فى الحكم كما يدل عليه الاجماع ويساعد عليه العرف والاعتبار .

(بقى شيء) وهو انه على القول بطهارة الفسالة هل يجوز استعمالها فى رفع الحدث وإزالة الخبث أم لا يجوز مطلقاً أم يجوز فى الثانى دون الأول وجوه أقواها الأخير لا لدعوى الاجماع لى يرد عليه منع الاستناد عليه هنا على تقدير كونه محصلاً لقوة احتمال استناد القائلين بالنجاسة فى منعهم إلى نجاستها فلا يوجب إجماعهم فى المقام القطع بموافقة المعصوم (عليه السلام) أو وجود دليل معتبر غير ما بأيدينا من الأدلة بل للنهي عن التوضي به فى رواية ابن

سنان ، ففي الوسائل بسنده عن ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال « : لا بأس بأن يتوضأ بالماء المستعمل ، فقال : الماء الذي يغسل به الثوب ويغتسل به الرجل من الجنابة لا يجوز أن يتوضأ منه وأشباهه ، وأما الذي يتوضأ الرجل به فيغسل به وجهه ويده في شيء نظيف فلا بأس أن يأخذه غيره ويتوضأ به » . وأما إزالة الخبث فلا تطلق أدلة الغسل بالماء ، ودعوى انصرافها الى غير هذا الفرد ممنوعة وعلى تقدير الشك فالرجع الى استصحاب مطهريه الماء الحاكم على استصحاب نجاسة المفسول به لما حققنا في محله من تقدم الأصل الجاري في السبب على الأصل الجاري في المسبب . وما ربما يتوهم من استظهار النع من مثل رواية عمار المتقدمة الواردة في الاناء والكوز القدر الآمرة بإفراغ الماء بعد صبه فيه وتحريكه مردود بأن في دلالتها منم ظاهر قد تقدمت الإشارة الى وجهه ، هذا كله اذا لم يكن دليل القول بالطهارة لزوم العسر والجرح وإلا فلا يجوز استعمالها مطلقاً لا في الحدث ولا في إزالة الخبث بل لا يخلو القول بنجاستها والعفو عنها كما هو أحد القولين في ماء الاستنجاء عن قوة . ثم لا يذهب عليك ان خلو كلام القدماء عن التمرض لبيان حكم الغسالة وفروعها الخفية كحكم الأجزاء العالقة على المحل لا يؤيد مذهب القائلين بالطهارة وذلك لأن عدم تعرضهم لها لأجل إيكالهم معرفة حكمها الى ما ذكروه في مبحث الماء القليل من تنجسه بملاقة النجس والغسالة جزئي من جزيات تلك المسألة وتخصيصهم ماء الاستنجاء بالذكر أقوى شاهد باختصاصه بالخروج عن إعادة التكلية التي ذكروها في ذلك المبحث ، وأما الأجزاء العالقة بالمحل وما يحكمها قد عرفت انها في نظر أهل العرف تابعة للمحل .

(مسألة) ماء الاستنجاء سواء كان من البول أو الغائط طاهر اذا لم يتغير أحد أوصافه الثلاثة ولم يكن فيه أجزاء متميزة من الغائط ولم يشهد فاحشاً على وجه لا يصدق معه الاستنجاء ولم يصل اليه نجاسة من خارج ، ومنه ما اذا خرج مع البول أو الغائط نجاسة أخرى مثل الدم ، نعم الدم الذي يمد جزءاً من البول أو الغائط لا بأس به (١) .

(١) تعابير الفقهاء رضوان الله عليهم بالنسبة الى المستعمل في الاستنجاء كتعابير نصوص المقام مختلفة ، فبعضهم قال لا بأس به كما عن مصباح السيد ، وبعضهم قال معفو عنه كما عن المنتهى ، وقال بعضهم لا ينجس الثوب والبدن كما عن المقنعة ، وقال بعضهم انه طاهر كما في المتن . ومن المعلوم ان منشأ اختلاف التعبير في نصوص الباب . في رواية الأحول قال : قلت لصادق عليه السلام : أخرج من الخلاء فأستنجي بالماء فيقع ثوبي في ذلك الماء الذي استنجيت به ، فقال : لا بأس به . ورواها في الملل بزيادة قوله عليه السلام : أتدري لم صار لا بأس به ؟ قلت : لا والله . قال لأن الماء أكثر من القدر ، وفي رواية عبد الكريم بن عتبة الهاشمي قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي استنجى به أينجس ذلك ثوبه ؟ قال : لا . وفي رواية عن أبي عبد الله عليه السلام قلت له : أستنجي ثم يقع ثوبي به وأنا جنب ؟ فقال لا بأس به . وبهذه الروايات لا بد من رفع اليد عن إطلاق مضرة الميعص المتقدمة حيث قال بعد أن سأله عن رجل أصابته قطرة من طشت فيه وضوء ان كان من بول أو قدر فيفضل ما أصابه . ثم انه وقع الخلاف في أن الاستفاد من هذه الروايات هل هو طهارة ماء الاستنجاء أو المعفو عنه بمعنى عدم تنجيسه لملاقية مع بقاء نجاسته ، والاقوى هو الأول وذلك لأن التعليل في رواية الأحول بأكثرية الماء من القدر يعلم منه ان القدر المستهلك في الماء لا يؤثر في تنجيس الماء حتى يتنجس به الثوب ، فيستفاد منه

ان ماء الاستنجاء طاهر . وكذلك نفي البأس منه ، فان البأس الذي يتوهمه السائل في مثل هذه الموارد ليس إلا نجاسة الثوب الملاقى للماء حيث نفي البأس عنه يفهم منه عرفاً طهارته ، ولذا استمرت سيرة العلماء في إثبات الطهارة بنفي البأس في مثل هذه الموارد أو إثبات النجاسة بثبوت بأس في الجملة كل منع عن الوضوء أو الصلاة أو الأكل والشرب ، وسره ما أشرنا اليه من ان منشأ توهم البأس في تلك الموارد ليس إلا احتمال نجاسته خيماً نفاه يعلم عدمها ، وإطلاق نفي البأس عنه يقتضي عدم الفرق بين جفاف الثوب وعدمه فيستفاد منه بالدلالة النبعية طهارة الجزء الموجود بالفعل في الثوب ، ومن المعلوم عدم الفرق بينه وبين سائر الأجزاء فيجب أن يكون المجموع طاهراً ، ولا يقاس ذلك بالبلية الباقية من الغسالة في الحبل المنسول به حيث حكم بطهارتها مع نجاسة الغسالة ، والحال انها جزء من الغسالة للفرق الواضح بين المقامين .

ومما يؤيد القول بالطهارة الاجماعيات المنقولة المتضدة بالشرية المحققة . ثم انه لا فرق في ماء الاستنجاء بين المخرجين كما هو صريح بمضهم وإطلاق آخرين ، بل لم ينقل من أحد التصريح بالفرق بين المخرجين ، ولعل وجه حمل الأخبار المطلقة على الغالب ، فان المادة قاضية بندرة انفراد الغائط عن البول واجتماع غسالتها غالباً في مكان واحد ، فلا يمكن تنزيل الأخبار المطلقة الواردة في مقام الحاجة على إرادة صورة انفراد غسالة الغائط عن البول وهو حسن . واما الاستدلال للعموم من إطلاق الاستنجاء ، ففيه ان الاستنجاء حقيقة في خصوص غسالة الغائط .

ثم ان المصرح به في كلام جماعة عدم الفرق بين المخرج الطبيعي وغيره اذا كان معتاداً بل مطلقاً ولا كنه مشكل لانصراف الأخبار الى الطبيعي ، فان المنسب الى الذهن من أسئلة السائلين ليس إلا ما يتعارف وجوده بحسب أصل

الخلقة ، فإطلاق الجواب منزل عليه ، ولا فرق بين سبق اليد الى المحل وعدمه ما لم يتحقق الاعراض بحيث تخرج اليد عن الآلية وتعد نجاستها خارجية .
بقي شيء : وهو ان طهارة ماء الاستنجاء مشروط بأمر أربعة ، كما ذكره الماتن :

(الاول) أن لا يتغير أحد أوصاف الماء المنفصل بالنجاسة بلا خلاف ظاهر كما في مصباح الهمداني ، وعن غير واحد دعوى الاجماع عليه ، ويدل عليه عموم ما دل على نجاسة المتغير ، وهو وإن كان أعم من أخبار الاستنجاء من وجه لكن عموم النجاسة أقوى بالنسبة الى مورد الاجتماع لضعف ظهور أخبار الاستنجاء بالنظر الى هذا الفرد ، بل يمكن دعوى انصرافها عنه خصوصاً بعد الالتفات الى انه ليس لنا ماء لا يفسده التغير حتى السكر والجاري وماء المطر ، مضافاً الى إشعار التعليل بأكثرية الماء في رواية الأحوال المتقدمة بأن المناطق قاهرة الماء واستهلاك القدر فيه .

(الثاني) أن لا يكون فيه أجزاء متميزة من الفائط ، وإلا كان حكمها حكم النجاسة الخارجة فينجس بها الماء مع مفارقة المحل ، وسيأتي في الأمر الرابع .
(الثالث) أن لا يتفاحش في التعدي عن موضع الاستنجاء على وجه لا يصدق معه الاستنجاء وهو واضح ، إذ مع خروجه عن اسم الاستنجاء لا يدخل تحت الإطلاق .

(الرابع) أن لا يصل اليه نجاسة من خارج ، ومنه ما اذا خرج مع البول أو الفائط نجاسة أخرى مثل الدم ، والدليل عليه هو ان مقتضى الأدلة المتقدمة إنما هو طهارة ماء الاستنجاء من حيث هو فلا ينافيها نجاسته لو كان المحل متنجساً بنجاسة أخرى ، فطهارة ماء الاستنجاء إنما هي ما لم يتنجس المحل بنجاسة أخرى خارجة عن حقيقة ما يستنجى منه داخلية كانت أم خارجية ولم تلاق ماء

الاستنجاء أيضاً نجاسة من خارج .

ثم انه لا فرق في ملاقة المحل للنجس بين كونها قبل انفعاله بالنجاسة التي يستنجى منها أو معه أو بعده ، لأن انفعال المحل بسبب سابق لا يقتضي لغوية الملاقة اللاحقة لو كان لها أثر خاص كما فيما نحن فيه وهو تنجيس الماء ، فيجب أن يؤثر السبب اللاحق فيه أيضاً بقدر قابلية المحل .

نعم قد يتوهم عدم قاذوية شيء من الدم الخارج مع الفائط في الطهارة لتعارفه خصوصاً بالنسبة الى أرباب البواسير وعدم خروج الماء بذلك عن كونه مصداقاً لماء الاستنجاء .

لكنه مدفوع بأن الدم الخارج كالفائط بنظر العرف له مدخلية في إيجاب غسل ملاقيه ، فكما يصدق في الفرض عليه ماء الاستنجاء ، كذلك يصدق عليه غسالة الدم ، ولا أقل من تأثيره في التشكيك في إرادة هذا الفرد من المطلقات فلا يمكن استفادة حكمه منها لأن مثل هذا التشكيك مضر في التمسك بالاطلاق جزماً ، ولو خرج مع ما يستنجى منه أو بعده بعض الأجسام الطاهرة كالوذي أو المذي ونحوهما كاللود أو البلغم فالأظهر عدم تأثيرها في نجاسة الماء . وتوهم نجاسته نظراً الى انفعاله بعد الخروج ، فليس إذن ملاقة المحل لها إلا كلاتاته للمتنجس الخارج .

مدفوع بعدم ملحوظية هذه الأشياء بنظر العرف بحيث يرون لها آثاراً مستقلة ، وليس هذه الأشياء بنظر العرف من الخصوصيات المصنفة لماء الاستنجاء حتى يمكن ادعاء انه لا يفهم عرفاً من الأدلة إلا طهارة بعض دون بعض خصوصاً مع غلبة حدوث هذه الأشياء وترك التفصيل في النصوص والفتاوى ، بل الظاهر طهارة الماء لو أصاب المحل جسم طاهر فتأثر منه حيث ان العرف حين يرويه متأثراً من المحل لا يتملقون تأثيره فيه حتى يوجب ذلك صرف الأدلة عن شموله

والمتبع في مثل هذه الموارد إنما هو فهم العرف .

(فرع)

فهل على القول بطهارة ماء الاستنجاء يجوز رفع الحدث والخبث به أم لا ؟ مقتضى القاعدة جواز ذلك ، وصرح غير واحد بعدم الجواز في رفع الحدث مستدلاً به بما عن التحرير والمنتهى من دعوى الاجماع على عدم رفع الحدث بما يزال به الخبث .

وفيه ان التمسك بالاجماع المحصل فضلا عن منقوله في مثل المقام لا يخلو عن إشكال وذلك لأن عدم الجواز عند من يقول بنجاسة ماء الاستنجاء والفوعة على القاعدة . والاتفاق الملتق من القول بعدم الجواز لتنجاسته والقول بطهارته لا يورث القطع بموافقة الامام (عليه السلام) الذي هو مناط اعتبار الاجماع لدى المتأخرين فا في الحقائق وفاقا للمحكي عن الأردبيلي من القول بالجواز لا يخلو من وجه .

واما استعماله في إزالة الخبث فلا ينبغي الاشكال في جوازه لحصول الفصل المأمور به معه وتقبيده بما عداه يحتاج الى دليل ، ودعوى الانصراف عن مثل هذا الماء المفروض طهارته غير مسموعة والله المسدد .

وبما ذكرنا يظهر لك اندفاع ما أورده بعض المادة المعاصرين على صاحب الحقائق بقوله : وبما ذكرنا يظهر ضعف ما في الحقائق من جواز رفع الحدث به لعدم حجية الاجماع المنقول على المنع ، فان الاجماع الذي يحكيه الفاضلان ويتلقاه الأعظم بهما بالقبول ليس من الاجماع المنقول - انتهى . وذلك لما عرفت من أن التمسك بالاجماع المحصل فضلا عن منقوله في مثل المقام غير مجد ، وقد عرفت وجهه ، هذا مع ان نقل مثل الفاضلين الاجماع لا يخرج عن كونه منقولا ، فتأمل جيداً .

(مسألة) لا يشترط في طهارة ماء الاستنجاء سبق الماء على اليد وإن كان أحوط (١) .

(مسألة) اذا اشتبه نجس بين أطراف محصورة كأناء في عشرة يجب الاجتناب عن الجميع ، لكن اذا لاقى أحد الأطراف شيء لا يحكم بنجاسته إلا اذا كانت الحالة السابقة فيها النجاسة فالأحوط لو لم يكن أقوى الحكم بنجاسة الملاقى (١) .

(١) قد عرفت وجهه في المسألة السابقة .

(٢) وجوب الاجتناب في كل شبهة محصورة بحكم العقل مقدمة للعلم بالاجتناب عن التجسس أو الحرام الواقعي ، فان إطلاق الأوامر الواردة في الشريعة بالاجتناب عن النجاسات أو المحرمات مقتض لوجوب الاجتناب عن الأفراد الواقعية ، ولا يقيح عقاب من ارتكب المحرم الواقعي المردد بين الاثنتين بعد علمه به . وأما ما ربحا يقال من انه لا يحذور في ارتكاب تمام الأطراف تدريجاً لعدم علم المكلف بالمخالفة والعصيان حين ارتكابه لكل واحد من الأطراف والعلم بمحصول المخالفة بعد ارتكاب تمام الأطراف لم يقد دليل على محذور فيه ، إذ العقل إنما يحكم بقبح المصيبة وهو عبارة عن المخالفة المعلومه ، فالعلم له دخل في موضوع حكم العقل بالقبح ، وهذا مفقود في ارتكاب تمام أطراف المعلوم بالعلم الاجمالي وليس هنا موجب آخر للقبح .

ففيه ان لا ندعي عدم جواز ارتكاب تمام الأطراف من جهة حصول العلم بالمخالفة الطاري بعد ارتكاب تمام الأطراف ، بل ندعي ان العلم الاجمالي بوجود التكليف موجب لوصول التكليف الى العبد ومخرج للعقاب على مخافته عن كونه عقاباً بلا بيان ، ضرورة ان أصل التكليف بما هو واصل الى المكلف تفصيلاً ، والمشكوك إنما هو كل واحد من خصوصية الأطراف والعقاب إنما

هو على مخالفة ذلك التكليف الواجب الواصل لا على خصوصية كل واحد من أطراف العلم ، وإذا كانت أصل التكليف واصلًا إلى المكلف فلا محالة يجب الخروج عن عهدة ذلك التكليف المعلوم باتيان كل واحد من الأطراف فيما إذا كان واجباً أو تركه فيما إذا كان حراماً من باب المقدمة ، ولا يبق مجال للقول بأن الجهل بكل واحد من خصوصية الأطراف موجب لكون العقاب على المخالفة عقاباً بلا بيان إذ المصحح للعقاب هو مخالفة أصل التكليف الجامع بين الأطراف المعلوم للمكلف تفصيلاً لا لخصوصية المجهولة ، والذي يدل على كفاية معلومية هذا المقدار من التكليف في استحقاق العقوبة ، وفي إمكان الانبعاث عنه هو أن لا اشكال في توجيه الخطاب على المكلف بنحو لا يقتضي أزيد من هذا المقدار من الوصول إلى المكلف ، وفي صحة العقاب على مخالفته ، وفي إمكان الانبعاث عنه كما إذا حكم الشارع بوجوب إحدى الصلاتين من الظهر أو الجمعة أو حرمة أحد الفعلين أو حكمهما بوجوب هذا أو حرمة ذلك ، وهذا هو الميزان في تنجيز العلم الاجمالي ولزوم الانبعاث عنه ، وتقييد الأحكام الواقعية بموارد العلم التفصيلي بها وإن كان ممكناً في حد نفسه من باب نتيجة التقييد على ما هو محقق في محله إلا أن الشأن في قيام الدليل على ذلك ، ولم يقدّم الدليل على التقييد إلا في موارد الجبر والاختفاء والفقر والانعام ، أما جعل الحكم الظاهري في مورد العلم الاجمالي مع عدم التصرف في الواقع أصلاً فالخلق عدم جوازه في الأصول التنزيلية مطلقاً وفي غيرها إذا لزم من جريان الأصول المخالفة العملية فالخذور من جريان الأصل الجاري في أطراف العلم الاجمالي أحد أمرين على سبيل منع الخلو (أحدهما) لزوم التناقض من جريانه ، وهذا لا يتحقق إلا في موارد الأصول التنزيلية . (ثانيهما) لزوم المخالفة القطعية ، وهذا لا يتحقق إلا في موارد العلم بثبوت التكليف لا نفيه .

وتوضيح ذلك . ان الأصل الجاري في الأطراف اما أن يكون من الاصول المحرزة أم لا ، وعلى التقديرين اما أن يكون العلم الموجود المخالف لمؤدى الأصل مثبتاً للتكليف أو نافياً له ، فالصور أربع : اما الصورة الواحدة منها وهي ما إذا كان العلم نافياً للتكليف مع كون الأصل غير متكفل للتزويل فلا مانع من جريان الأصل فيها ، وهذا كما إذا علم إجمالا بملكية أحد المالكين له أو بزوجة إحدى الأمرأتين له أو بمهذورية دم أحد الشخصين فان الاصول الجارية في تلك الموارد وهي أصالة حرمة التصرف في الأموال وأصالة حرمة ترتيب آثار الزوجية وأصالة حرمة القتل غير متكلفة للتزويل حتى يلزم من جريانها المناقضة للمعلوم بالاجمال ، ولا العلم الاجمالي . ثبت للتكليف فيها حتى يلزم من جريانها مخالفة عملية ، فكل المحذورين مرتفعان في هذه الصورة ، واما بقية الصور ففي بعضها المحذور هو لزوم المخالفة العملية فقط ، وفي بعضها خصوص لزوم التناقض وفي بعضها كلاهما ، ففي مثل ما إذا علم بوقوع قطرة الدم في أحد الانائين مع عدم الحالة المابقة لهما يلزم من إجراء أصالة الطهارة تجوز المخالفة العملية فقط حيث انها ليست من الاصول التنزيلية ، وفي ما إذا علم بطهارة أحد الانائين المصبوقين بالنجاسة يلزم من إجراء الأصل في الأطراف المناقضة فقط وفيما إذا علم بنجاسة أحد الانائين المعلوم طهارتها سابقاً يلزم من جريان الاصول المناقضة وتجوز المخالفة العملية .

ثم انك بعد أن عرفت ان وجوب الاجتناب عن أطراف العلم الاجمالي على القاعدة تعرف ان موثقة سماعة عن الصادق (ع) في رجل معه إناءان وقع في أحدهما قدر ولا يدري أيهما هو وليس يقدر على ماء غيرهما ؟ قال : يهرقهما ويقيم . ومثلها موثقة عمار الساباطي مؤكدتان للحكم العقلي ، وليس للانائين خصوصية والحكم يعم جميع موارد الشبهة المحصورة من غير حاجة الى دليل

خاص ، قوله : « إذا لاقى أحد الأطراف شيء لا يحكم بنجاسته » .
 أقول : وذلك لمقتضى الأصل إذا لم يكن للآخر أيضاً ملاق في عرض
 هذا الملاقي وإلا يجب الاجتناب عنهما كالملاقي - بالفتح - والطرف الآخر للعلم
 الاجمالي بنجاسة أحدهما بالملافة للنجس الواقعي ، فالأصل في كل منهما معارض
 لجريانه في الآخر ، وكذا يشترط في عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي عدم قيامه
 مقام الملاقي - بالفتح - في كونه طرفاً للعلم الاجمالي المنجز للتكليف ، كما لو فقد الملاقي
 بالفتح قبل حصول العلم الاجمالي وتنجز الخطاب بالاجتناب ، فانه بعد أن علم
 ان الطرف المفقود الذي لاغاه ثوبه الطاهر مثلاً كان طرفاً للشبهة يعلم إجمالاً بأن
 الطرف الآخر إما نجس أو ثوبه متنجس فيجب الاجتناب عن كليهما لعين ما سر
 في أصل المشتبهين .

إب قلت : ما الفرق بين وجود الملاقي بالفتح وفقده ، وما الوجه في
 الالتزام بوجوب الاجتناب عن ملاقيه في الصورة الثانية دون الاولى .
 قلت : اذا علمنا إجمالاً ان أحد الاناثين ماء والآخر خمر واشتبها ولاقي
 أحدهما جسم طاهر وكان المجموع في محل الابتلاء فلا شبهة في تنجز الخطاب
 باجتناب عن الخمر ، المقتضي لوجوب الاجتناب عن كل من الاناثين بحكم العقل
 دفماً للضرر المحتمل في كل منهما وليس مقتضى حكم العقل ، وكذا الأدلة السمعية
 الواردة في هذا الباب إلا وجوب ترتيب الأحكام الشرعية التكليفية الثابتة لذات
 الخمر على كل واحد من الاناثين من باب الاحتياط ، واما الالتزام بالآثار الوضعية
 الثابتة للموضوعات الواقعية فلا ، فليس على من شرب أحد الاناثين حد الخمر
 ولا غسل فيه لأجل النجاسة لأن استحقاق الحد ، وكذا وجوب غسل الملاقي
 إنما هو من آثار الخمر الواقعية لا من آثار ما يجب تركه لاحتمال كونه خمرأ
 فتتنجز الخطاب باجتناب عن ملاقي الخمر أو النجس الآخر فرع إحراز الملافة

في انه هل يجب التيمم مع انحصار الماء في المشتبهين أم لا ١٦٣

لأحدهما وهي مشكوكة ، وأما علمه الاجمالي بنجاسة الثوب الملاقى - بالكسر - أو الاناء الآخر فلا أثر له مع وجود الملاقى - بالفتح - لسلامة الأصل في الملاقى - بالكسر - عن المعارض لأن الأصل في الاناء الآخر لأجل معارضته بالأصل الجاري في الملاقى - بالفتح - سقط عن حد المعارضة .

وبعبارة أخرى لا أثر لهذا العلم الاجمالي لخروج بعض أطرافه عن صلاحية خطاب منجز بالاجتناب وهو الاناء الآخر ووجه خروجه عن الصلاحية ثبوت الحكم بالاجتناب عنه بسبب سابق طبعاً ورتبة وهو العلم الاجمالي الأول الذي هو سبب لهذا العلم الاجمالي المفروض وليس الثوب الملاقى في عرض الاناء الذي لاقاه حتى يجعل الاصول الجارية في جميعها من المتعارضات بل الشك في نجاسة الثوب مسبب عن الشك في نجاسة الملاقى - بالفتح - وقد تقرر في الاصول ان الشك السببي والمسببي ايما في مرتبة واحدة فان الأصل السببي حاكم على الأصل المسببي فان جرى السببي لم يجر المسببي وإن لم يجر السببي لبعض العوارض كابتلائه بالمعارض كما فيما نحن فيه يرجع إلى الأصل المسببي وهو استصحاب طهارة الثوب ، وبهذا ظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين ما لو اشتبه إناء ثالث بأحد الانائين أو قسم أحدهما قسمين لأن الاصول الجارية في جميعها على هذين التقديرين متعارضة بخلاف ما نحن فيه ، كما انه ظهر الوجه في التفصيل بين فقد الملاقى - بالفتح - قبل تنجز الخطاب أو بعده لخروج الشك السببي بفقده عن جرى الأصل فيقوم المسبب مقامه في المعارضة بخلاف الصورة الثانية .

(فرعان)

(الأول) لا إشكال في وجوب التيمم مع انحصار الماء في المشتبهين لأجل النص والاجماع إلا أن الكلام في انه على القاعدة ليتعدى إلى ما لا يشمل النص أولاً .. الذي ينبغي أن يقال انه إن لم يمكن الجمع بينهما مع القطع بوقوع

صلاته مع طهارة البدن عن النجاسة الواقعية الحاصلة من استعمال النجس اما بتطهير البدن بعد الوضوء بأحدهما من الماء الآخر أو بإيقاع الصلاة عقب كل وضوء من الوضوئين تعين التيمم لفحوى ما دل من النص والاجماع على تقديم رفع النجاسة الموجودة على الطهارة المائية إذ الجمع بينهما في الوضوء يوجب إلغاء حكم النجاسة المتيقنة مراعاة للطهارة الحديثة المتيقنة والجمع بين الوضوء بأحدهما والتيمم يوجب إلغاء احتمال النجاسة الغير المدفوع بالأصل مراعاة لاحتمال الطهارة وكلاهما مدفوع بالفحوى المذكور ، لكن هذا مبني على أن يصلي مع بقاء رطوبة الوضوء على بدنه ، والمنع عن النجاسة المحمولة ، اما إذا جففها أو قلنا بعدم قدح حمل النجاسة فأحتمل نجاسة البدن مدفوع بالأصل واحتمال نجاسة الرطوبة لا يقدح ، فإعادة احتمال حصول الطهارة الحديثة سليمة عن المعارض وإن أمكن الجمع بينهما مع القطع بوقوع صلاته مع طهارة البدن فان قلنا بتحريم الطهارة بالنجس حرمة ذاتية لا تشريعية تعين التيمم أيضاً اما لتغليب جانب الحرمة عند تعارضها مع الوجوب كما ذكره غير واحد ، واما لأن الواجب له بدل وهو التيمم بخلاف الحرام ، ففي التيمم نوع جمع بين الواجب وترك الحرام وكأنه لذلك يجب التيمم في كل مورد يلزم من الطهارة المائية فوات واجب لا بدل له ولا يختص بما لا يلزم منه فعل محرم ، والسرف فيه انه فهم من أدلة التيمم عند العذر من استعمال الماء الشمول لمورد مراحمة واجب أو استلزام محرم ، وعلل في بعض الأخبار تقديم مراعاة سائر الواجبات والمحرمات على الطهارة المائية بأن الله جعل للماء بدلا ، ثم لو ظهر بهما مع الغفلة مع فرض تطهير بدنه عن النجاسة الحاصلة له من استعمالها ، فأظهر صحة الوضوء لعدم النهي واما على القول بالحرمة التشريعية فالأقوى وجوب الجمع كما اذا اشقبه المطلق بالمضاف وحيث لا دليل على الحرمة الذاتية فلا بد من تنزيل النص لأجل تطبيقه

على القاعدة على ما إذا لم يتمكن من إزالة النجاسة المتيقنة عن بدنه وتكرار الصلاة مع كل وضوء وإن كان ممكناً إلا أنه قد لا يتمكن من إزالتها للصوات الآتية ولسائر استتمالاته المتوقعة على طهارة يده ووجهه .

وبالجملة فنرى الاستفصال لا يفيد العموم في هذا المورد بالنسبة إلى صورة غير صورة لزوم وقوعه في المحذور من استئصال النجس في الصلاة والأكل والشرب ونجاسة ما يتضرر من نجاسته من المأكول والمشروب ونحوهما .

(الثاني) هل يجب الإراقة تبعداً كما عن المقنعة أو الأمر بها كناية عن عدم الانتفاع بها أو بيان لاشتراطها في التيمم وجوه : من ظاهر الأمر ومن عدم وجوب إراقة النجس من الاناء فضلاً عن المتنجس ومن أن السؤال عن حكم الشخص من حيث أنه لا يجد ماء غيرها ويريد الصلاة لا عن مطلق حكمها حتى يجاب بوجوب الإهراق فلا إراقة إذن تكون مقدمة للتيمم وخير الوجوه أوسطها والله المسدد .

وقوله : « إلا إذا كانت الحالة السابقة فيها النجاسة فلا حوط لو لم يكن أقوى الحكم بنجاسة الملاقى » .

أقول : هذا مبني على أن سقوط الأصلين في أطراف العلم الاجمالي إنما هو لاستلزام جريانه جواز المخالفة القطعية ، وأما إذا لم يلزم من جريانه في الأطراف مخالفة قطعية كما فيما نحن فيه ، فلا مانع منه فعليه يكون كل واحد من الأطراف محكوماً بمقتضى الاستصحاب بالنجاسة فيكون ملاقيه حيثئذ ملاقياً بالنجاسة فيجب الاجتناب عنه .

وفيه أنك عرفت أن المانع من جريان الأصل في الأطراف أحد أمرين ، أما لزوم المخالفة القطعية أو المناقضة ، والأول في المقام وإن كان منتفياً باعتبار أن العلم الاجمالي ناف للتكليف لكن المناقضة باعتبار كون الأصلين متكفلين

(مسألة) لو أريق أحد الاناثين المشتبهين يجب الاجتناب عن الآخر (١)

للتنزيل لازمة على تقدير جريانها في الأطراف ، فإذا سقط الأصلان بالمعارضة يحكم بطهارة ملاقيه بمقتضى الأصل السالم عن المعارض .

(١) وجه ذلك واضح لأن خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء باراقة ونحوها لا توجب سقوط التكليف المنجز بعد اشتغال الذمة به يقيناً المستلزم للفراغ اليقيني ولا يحصل إلا بالاجتناب عن الطرف الباقي ، ولكن يجب تقييد عبارة المتن بما اذا كانت الاراقة بمد العلم بنجاسة أحد الأطراف ، واما إذا كانت الاراقة قبل العلم ثم حصل العلم بنجاسة الباقي أو الذي خرج عن محل الابتلاء فلا يجب الاجتناب عن الباقي لعدم ترتب أثر على هذا العلم على كل تقدير ، فانه على تقدير أن يكون النجس هو ذلك الخارج عن محل الابتلاء فلا تكليف بالنسبة اليه ، وعلى تقدير أن يكون هو الباقي فشكوك كسائر موارد الشبهات البدوية فلا مانع من جريان الأصل فيه والله العالم .

فصل في أعظام التخلي

(مسألة) يجب في حال التخلي كسائر الأحوال ستر العورة عن الناظر المحترم رجلاً كان أو امرأة حتى المجنون أو الطفل المميز كما يحرم النظر إلى عورة الغير ولو كان المنظور مجنوناً أو طفلاً مميزاً ، نعم لا يجب سترها عن غير المميز كما يجوز النظر إلى عورته ، وكذا الحال في الزوجين والمالك ومملوكته ناظراً ومنظوراً ، وأما المالكة ومملوكها فلا يجوز لسكل منهما النظر إلى عورة الآخر بل إلى سائر بدنه أيضاً على الأظهر ، والعورة في المرأة هنا القبل والدبر ، وفي الرجل هما معاليضتين وليس منها الفخذان ولا الاليتان بل ولا العانة ولا المجان ، نعم في الشعر النبات أطراف العورة الأحوط الاجتناب ناظراً ومنظوراً كما أنه يستحب ستر ما بين السرة إلى الركبة بل إلى نصف الساق (١) .

(١) يدل على وجوب الستر عن الناظر المحترم ع - هذا الزوج والزوجة والمملوكة الخالية عن مانع الاستمتاع قوله تعالى : « قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم » فإن أحد أنحاء الحفظ حفظه من أن يطلع عليه خصوصاً بمعونة تفسيره بذلك فمن الصادق (ع) « أنه سئل عن قوله تعالى : « قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم » قال : كل ما كان في كتاب الله من حفظ أنفرج فهو من الزنا إلا في هذا الموضع فإنه للحفظ من أن ينظر إليه » ، وعن أمير المؤمنين عليه السلام : « لا ينظر أحدكم إلى فرج أخيه المؤمن أو يمكنه من النظر إلى فرجه » ثم قال : « قل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن » أي ممن يلحقهن النظر ، وفي صحيحه حريز لا ينظر الرجل إلى عورة أخيه ، وفي مناهي النبي صلى الله عليه وآله قال : « إذا

اغتسل أحدكم في فضاء من الأرض فليحاذر على عورته « وقال لعلي (ع) : « يا علي ليالك ودخول الحمام بغير مئزر ملمون ملمون الناظر والمنظور اليه » وقال : « لا يدخلن أحدكم الحمام إلا بمئزر » ونحوها من الأخبار الكثيرة الصريحة الدالة ، وما وقع في بعض الأخبار من التعبير بلفظ الكراهة كوثقة ابن أبي يعفور قال : « سألت أبا عبد الله أيتجرد الرجل عند صب الماء نرى عورته أو يصب عليه الماء أو يرى هو عورة الناس ، فقال (ع) : كان أبي يكره ذلك من كل أحد » فلا ينافي الروايات المتقدمة إذ كثيراً ما تستعمل السكراهة في الأخبار بمعناها النفسي لا الاصطلاحي فلا يصنى إلى ما عن بعض متأخر المتأخرين من أنه لو لم يكن مخافة خلاف الاجماع لا يمكن القول بكراهة النظر دون التحريم جملاً .

وما يتوهم من منافاة ما ورد في تفسير حرمة عورة المؤمن على المؤمن باذاعة سره وإظهار عيوبه كصحيفة ابن سنان عن أبي عبد الله (ع) قال : « سألت عن عورة المؤمن على المؤمن حرام ، قال : نعم ، قلت : أعني سفليه ، قال : ليس حيث تذهب إنما هو إذاعة سره . ورواية حذيفة بن منصور قال : قلت : لأبي عبد الله (ع) شيء يقوله الناس عورة المؤمن على المؤمن حرام ، فقال : ليس حيث يذهبون ، إنما عنى عورة المؤمن أن يزل زلة أو يتكلم بشيء يعاب عليه فيحفظ عليه ليميره به يوماً ما » .

مدفوع بأنه لا ينافي الأدلة المتقدمة إذ لا تدل هذه الروايات على جواز النظر إلى عورة الغير حتى تعارض الأدلة المتقدمة لأن مفادها ليس إلا ان المراد من هذه الرواية هو هذا المعنى لا انه يجوز النظر الى عورة الغير ، قال في الوسائل : « لا منافاة بين هذا وما تقدم من تحريم النظر الى عورة المسلم لأن للعورة معنيين تضمنت هذه الأحاديث حكماً أحدها وما تقدم حكم الآخر على

ان هذه تضمنت تفسير حديث خاص فلا يدل على الحكم السابق ، لكن الأدلة غيره موجودة كثيرة ، ولعل المعنيين مرادان لما يأتي في حديث حنان « انتهى وحديث حنان بن سدير هو انه قال : « دخلت أنا وأبي وعمي وجدتي حماماً بالمدينة فاذا رجل دخل بيت المسلخ فقال : بمن القوم ؟ قلنا : من أهل العراق ، قال : وأي العراق ؟ قلنا : كوفيون ، قال : مرحباً بكم يا أهل الكوفة أنتم الشعار دون الدثار ، ثم قال : ما يمنعكم من الأزار فان رسول الله قال : عورة المؤمن على المؤمن حرام ، إلى أن قال : فسألنا عن الرجل فاذا هو علي بن الحسين . فقضى الجمع بين هذه الموثقة والروايات المتقدمة حمل تلك الروايات المفسرة للعورة على بيان ما هو المقصد الأهم من الرواية المعروفة بين الناس وانه ليس المقصود منها خصوص ما يفهمه الناس .

قوله : « رجلاً كان أو امرأة حتى المحضون أو الطفل المميز فلمقتضى إطلاق النص كظاهر الكتاب » . نعم لا يجب التستر عن غير المميز كما يجوز النظر إلى عورته ، إذ لا يفهم من الأمر بالتستر أو حرمة النظر إلا بالنسبة إلى من له إدراك وهمور ، ولذا لا يفهم من ذلك وجوب التستر أو حرمة النظر بالنسبة إلى البهائم .

قوله « كما يحرم النظر إلى عورة الغير ولو كان المنظور مجنوناً أو طفلاً مميزاً » . حرمة النظر إلى عورة الغير هو المشهور ، ويدل عليها عموم النبوي من نظر إلى عورة أخيه المسلم أو عورة غير أهله متعمداً أدخله الله مع المنافقين وقوله (ص) لعلي : « يا علي إياك ودخول الحمام بنير مئزر ملعون ملعون الناظر والمنظور إليه » . وظاهر الأخير عدم الفرق بين المـلـم والكافر ، لكن ذهب المحدث الجليل الحر العاملي كالمحكي عن ظاهر الصدوق إلى اختصاص حرمة النظر بعورة المسلمين دون الكفار لما رواه في الوسائل عن أبي عبد الله (ع) : ان

النظر إلى عورة من ليس بمسلم مثل نظرك إلى عورة الحمار .

وربما يؤيد باختصاص ما دل على المنع بمورة المسلم وعدم ما يدل على العموم عدا النبوي المتقدم . وقال شيخنا الأنصاري « وفي إفاضة النبوي للعموم كلام فضلا عن بقاءه عليه مع الخبرين المذكورين . نعم العمدة في تأييد النبوي الشهيرة وعدم نقل الخلاف فيه وإلا لكان العمل بالخبرين قويا » انتهى . ويشير بقوله هذا إلى ان إعراض الأصحاب عنها أسقطها عن الحجية ، وتعميم حرمة النظر للمجنون والطفل المميز لا إطلاق النص .

قوله : « وكذا الحال في الزوجين والمالك ومملوكته ناظراً ومنظوراً للأخبار الكثيرة » منها ما في الوسائل عن أبي عبد الله (ع) في الرجل ينظر إلى امرأته وهي عريانة ، قال : لا بأس بذلك وهل الذمة إلا ذلك . وعن أبي حمزة قال : « سألت أبا عبد الله : أينظر الرجل إلى فرج امرأته وهو يجامعها ، قال لا بأس » وغيرها من الروايات المذكورة في باب التكاح والحام ، وأما المالكه ومملوكها فلا يجوز لكل منها النظر إلى عورة الآخر بل إلى سائر بدنه لا إطلاق الأدلة . ثم ان العورة في المرأة هنا القبل والدبر وفي الرجل هما مع البيضتين ، وليس منها الفخذان ولا الاليتان بل ولا المانة ولا المجان ، لما في رواية الواسطي العورة عورتان القبل والدبر والدبر مستور بالاليتين فإذا سترت القضيب والبيضتين فقد سترت العورة . وفي بعض الاخبار دلالة على عدم كون ما بين السرة والركبة منها والأخبار الدالة على خلاف ذلك محمول على استحباب الستر أو كراهة الكشف والواجب من الستر ما يحصل به مساء ويتحقق ذلك بحفظها عن خصوص النظر إلى بشرتها لأنه للنصرف من سترها فلا يحرم النظر إلى حجمها من وراء ثوب رقيق يحكي الحجم وان كان الأحوط تركه . قوله « في الشعر النابت أطراف العورة الأحوط الاجتناب » لا وجه لهذا الاحتياط اللهم إلا أن يقال انه من توابع العورة

(مسألة) يكفي الستر بكل ما يستر ولو يده أو يد زوجته (١) .

(مسألة) لا يجوز النظر إلى عورة الغير من وراء الزجاج بل ولا في المرأة

والماء الصافي (٢) .

ويستحب ستر ما بين السرة الى الركبة بل الى نصف الساق لرواية بشير النبال قال سألت أبا جعفر (ع) عن الحمام فقال تريد الحمام قلت نعم فأمر بأسخان الماء ثم دخل فأنزر بأزار فغطى ركبتيه وسرته الى أن قال هكذا فأفعل . ولكن اعتبار السر الى نصف الساق لا أرى له وجهاً ولعل نظر المساتن الى نصوص المأثر فإن المتعارف منه ما يستر الى نصف الساق ولا بأس به .

(١) لعدم ورود كيفية خاصة له ويتحقق بكل ما يحصل به سماءه ولو بالنورة كما ورد ان أبا جعفر (ع) دخل ذات يوم الحمام فتنور فلما أطبقت النورة على بدنه القى المأثر فقال له مولى بأبي أنت وأمي إنك لتوصينا بالمأثر ولزومه وقد القيته عن نفسك فقال أما علمت ان النورة قد أطبقت العورة .

(٢) لما دل على تحريم النظر الى الغير من قوله تعالى : (قل للمؤمنين يغضوا ألباح وغيره بدعوى ان العرف يفهم منه الأعم مما نحن فيه وعلى فرض عدم الفهم من اللفظ يمكن دعوى تنقيح الناط القطعي كما لا يخفى . هذا إذا قلنا ان الابصار إنما هو بالانطباع وإلا فعلى القول بخروج الشماع فهو نظر حقيقة إلا أن يقال بعدم الفرق بين القولين في المقام لعدم انطاعة الأحكام الشرعية بهذه الدقائق العقلية هذا كله بالنسبة الى الأخيرين وأما الأول وهو النظر من وراء الزجاج والنظارة ونحوهما فلا اشكال في حرمة لكونه نظراً الى العورة حقيقة والنظارة أو الزجاج ليسا إلا آلة محضة فتدبر جيداً .

(مسألة) لو اضطر إلى نظر الغير كما في مقام العلاج فلا حوط أن ينظر إليها في المرأة المقابلة لها إن اندفع الاضطرار بذلك، وإلا فلا بأس (١)

(تتميم)

انه لا ينبغي الاشكال في جواز النظر الى الصور الرسومة باليد أو المأخوذة بالآلات الفوتوغرافية ولو كانت صورة انسان يخالف للناظر في الذكورة والانوثة ولا فرق في ذلك بين عورتها وغيرها وبين كون النظر بشهوة أو لا وبين كون الصورة لشخص معين وغيره . وقد يقال في الصورة الأخيرة بالحرمة إذا كان أجنبياً أو كان النظر الى عورتها ، ولعله لأنه اطلاق على عورة الغير بعد كون الصورة مطابقة لغيرها من جيم الجهات .

وفيه انه لا دليل على حرمة ذلك وإلا لم عدم جواز تخيل صورة أجنبية رآها سابقاً إذا كانت الصورة الخيالية مطابقة لها .

ودعوى انه مستلزم للهتك فيما إذا كانت صورة زوجة الغير أو بنته أو اخته أو نحوها . مدفوعة مضافاً الى كونه أخص من المدعى فان القائل يقول بالحرمة ولو لم يكن ذو الصورة معلوماً عند الناظرين ان الهتك مطلقاً ممنوع ولو استلزمه نلتزم بالحرمة كما ان ذكر الأوصاف أيضاً قد يكون كذلك ونلتزم بحرمته حيثئذ .

(١) وجه ذلك واضح فان النظر الى الأجنبية في المرأة محل خلاف بين الأصحاب فمن جماعة التصريح بالجواز بخلاف النظر اليها بلا وساطة امرأة ونحوها فانه لا خلاف في حرمة . ولا اشكال في ان اختيار الأول أحوط في مقام دفع الضرورة هذا إذا كانت الضرورة تندفع به وإلا فلا بأس لأن الضرورات تبيح المحظورات .

(مسألة) يحرم في حال التخلي استدبار القبلة واستقبالها بمقادير بدنه وهي الصدر والبطن والركبتان وإن أمال المورة عنها ، والاحوط ترك الاستقبال بمورته فقط وإن لم يكن مقادير بدنه إليها ، والأقوى عدم حرمتها في حال الاستبراء أو الاستجاء وإن كان الترك أحوط خصوصاً في الأول ولو اضطر إلى أحدهما تخير ، والأحوط اختيار الاستدبار ، ولو دار أمره بين أحدهما وترك السر عن الناظر اختار السر وار اشقتبته القبلة بين الجهات يتخير بينها ولا يبعد العمل بالظن لو كان (١)

(١) حرمة استقبال القبلة واستدبارها عند التخلي هو المشهور بل عن الخلاف والغنية دعوى الاجماع عليه واستدل له بعد نقل الاجماع المعترض بالشبهة بروايات كثيرة منها ما في الوسائل عن الصادق (ع) عن آباءه ان النبي صلى الله عليه وآله قال في حديث المناهي: «إذا دخلتم الغائط فتجنبوا القبلة» قال ونهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن استقبال القبلة ببول أو غائط . وخبر عيسى بن عبد الله الهاشمي عن أبيه عن جده عن علي (ع) قال قال النبي (ص) : « إذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها » ومنها ما رواه الشيخ الحر العاملي بسنده عن علي بن ابراهيم رفعه قال : خرج أبو حنيفة من عند أبي عبد الله وأبو الحسن موسى (ع) قائم وهو غلام فقال له أبو حنيفة يا غلام أين يضع الغريب ببلدكم ؟ فقال (ع) : « اجتنب أفنية المساجد وشطوط الأنهار ومساقط الثمار ومنازل الزوال ولا تستقبل القبلة بإعاط ولا بول وارفع ثوبك وضع حيث شئت . والمناقشة فيها بضعف السند بعد استفاضتها وحمل الاصحاب بها قديماً وحديثاً حتى لم ينقل عن أحد طرحها رأساً مما لا ينبغي الالتفات إليها ووقوعه في سياق بعض المكروهات كاستقبال الريح واستدبارها لا يكفي للصارفية عن ظهور النهي في الحرمة مع اعتضاده بالشبهة ونقل الاجماع والاخبار المستفيضة

فما عن المدارك من تقوية القول بالكراهة ضعيف . ومن اطلاق الأدلة يظهر عدم الفرق بين الصحاري والأبينة مضافاً الى النبوي المتقدم اذا دخلت المخرج أو الغائط فإن ظاهرهما إرادة الدخول في المكان الذي بني للتخلي . فالتفصيل بينهما بحرمة الاولى وكراهة الثانية كما عن بعضهم أو اباحة الثانية كما عن بعض آخر ضعيف غايته . واستدل لهم بصحيفة ابن بزيع قال : دخلت على أبي الحسن عليه السلام وفي منزله كنيث مستقبل القبلة وسميته يقول : « من بال حذاء القبلة ثم ذكر فانحرف عنها اجلالاً للقبلة وتعظيماً لها لم يقم من مقدمه ذلك حتى يفقره » . وفيه انه لو سلم ان بناء الكنيث كان بأمر الامام وان المراد بالكنيث المقعدة دون بيت الخلاء لم يدل ذلك على جواز القعود للتخلي على وضع البناء . نعم قال شيخ مشايخنا الانصاري في ذلك : الرواية بكون الترك مستحباً لأن المناسب في مقام بيان لطف الواجب ذكر العقاب المتوعد على تركه مقتصراً عليه أو مع ذكر الثواب الموعود على فعله كما في الصلاة دون الاقتصار على ذكر الثواب المقرر عند بيان المستحبات لكن هذا الاشعار لا يرفع به اليد عن ظواهر الأخبار فعليه يحرم الاستقبال أو الاستدبار في حال التخلي .

ثم ان المراد من الاستقبال أو الاستدبار هو الاستقبال بمقادير البدن وهي الصدر والبطن والركبتان وإن أمال المورة عنها فما عن بعضهم ان المدارك على استقبال نفس المورة حتى لو جلس مستقبل القبلة وحرفها زال المنع نظراً الى ما في بعض الأخبار من النهي عن استقبال القبلة ببول أو غائط وظاهرها كون المحظور مقابلة القبلة بنفس البول لا غير فلو توجه الى المشرق مثلاً وبال الى طرف القبلة حرم دون ما إذا استقبل بمقادير بدنه وحرف بوله الى سائر الجهات . وفيه انها لاجل جريها مجرى الغالب من ملازمة الاستقبال بالبول الاستقبال بالبدن وندرة الانحراف بخصوص الفرج لا تصلح صارفة للأخبار الناهية عن

الاستقبال الظاهرة في إرادة الاستقبال بمقادير البدن عن ظاهرها ، ويكشف عن ذلك حرمة الاستدبار بالبول الذي هو ضد الاستقبال به إذ هو لا يتحقق إلا بإعطاء قفاه في حال البول الى القبلة ، ويعلم منه ان حرمة الاستقبال الذي هو ضد الاستدبار ليس إلا توجيه مقادير البدن اليها مع انه لو أغمض النظر عن جريها مجرى الغالب لا تنافي بينها وبين الأخبار المتقدمة الدالة بحرمية الاستقبال والاستدبار في حال البول والغائط فان النسبة بين هذه الأخبار وتلك الروايات هي العموم والخصوص من وجه فان تلك الروايات المتقدمة تدل على حرمة الاستقبال بمقادير البدن حال البول سواء استقبل بنفس البول اليها أم لا وهذه الأخبار تدل على حرمة الاستقبال بالبول سواء استقبلها بمقادير بدنه أم لا ، فكلاهما مثبتين فلا مقتضي للتقييد ، والتصرف في أحد الظاهرين بارجاعه الى الآخر كما هو ظاهر لا يخفى .

ثم ان الظاهر اختصاص الحكم بحالة البول والتغوط فلا يشمل لحالة الاستبراء والاستنجاء ولكن في رواية عمار قال : «سألته عن رجل يريد أن يستنجي كيف يقعد ؟ قال ^{يختار} : كما يقعد للغائط» ورد بعض الفحول دلالتها بعد الاغماض عن سندها بأن المراد من ذلك الرد على العامة حيث يقعدون للاستنجاء نحواً آخر من زيادة التفرج ونحوه فمقتضى الأصل اذن الاقتصار في التحريم على حال التخلي وان كان الاحوط التترك خصوصاً في حال الاستبراء ولو اضطر الى أحدهما بمعنى انه يدور أمره بين الاستقبال والاستدبار تخير بينها لعدم ثبوت أهمية في أحدهما . نعم احتمال أعظمية القبح في الاستقبال دون الاستدبار يوجب اختيار الاستدبار على الاستقبال عند الاضطرار الى أحدهما ولهذا قال الماتن : الاحوط اختيار الاستدبار . ولو دار أمره بين أحدهما وترك السر عن الناظر اختار السر لأهميته حسب الارتكاز عند المتشعبة الكاشف

عن كونه كذلك عند الشارع ولا أقل من احتمال الأهمية .

ثم انه لو اشتبهت القبلة وترددت بين جهات معينة وجب الميل عنها الى الجهات الخارجة عن أطراف الشبهة لتنجز التكليف بالعلم الاجالي فيجب الخروج عن عهده ، ولو ترددت بين الجهات مطلقاً بحيث كل جهة تفرض احتمال كونها قبلة وأمكنه معرفها وجب مقدمة للامتثال ولو تعذر يتخير بينها . وفي مصباح الفقيه الظاهر كونها من الشبهة الغير المحصورة قام النص والاجماع على عدم وجوب الاحتياط فيها فلا يجب الفحص عن القبلة عند إرادة التخلي كغيرها من الشبهات الموضوعية التي يرجع فيها الى صومعات كل شيء . لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه . وفيه ان ادخاله تحت الشبهة الغير المحصورة كما ترى فان ضابط كون الشبهة غير محصورة هو ان تبلغ الأطراف من الكثرة الى حد لا يمكن للمكلف ارتكاب جميعها عادة ولو كان كل من الأطراف في محل الابتلاء وكان قابلاً للارتكاب وعدمه ضرورة عدم الملازمة بين إمكان ارتكاب كل واحد من الأطراف في حد نفسه وامكان ارتكاب الجميع وهذا الضابط غير جار في المقلم كما لا يخفى ، فلم يحصل إلا الظن في وجوب العمل به وعدمه وجهان من عدم استقلال العقل بالتخير في مثله ومن اختصاص الأدلة بصورة التمكن المنفوق مع عدم العلم والأول هو الأحوط ولذا قلل الماتن : ولا يبعد العمل بالظن لو كان .

فصل في الاستنجاء

(مسألة) يجب غسل مخرج البول بالماء مرتين على الأحوط ولأفضل ثلاثاً ولا يجزئ غير الماء ويتخير في مخرج الغائط بين الغسل بالماء والمسح بشيء قائم للنجاسة كالحجر والمدر والمخرق وغيرها والمسح لأفضل والجمع بينهما أكل ولا يعتبر في الغسل التمدد بل الحد الفاء ، وفي المسح لابد من ثلاث وإن حصل التقاء بالأقل على الأحوط وإذا لم يحصل التقاء بالثلاث قالى الفاء ويجزئ ذوا الجهات الثلاث وإن كان الأحوط ثلاثة منفصلات ويعتبر فيما مسح به الطهارة فلا يجزئ النجس ولا المتنجس قبل تطهيره ويعتبر أن لا يكون فيه رطوبة مسربة فلا يجزئ الطين والمخرقة المبلولة ، نعم لا تضر الدائرة التي لا تمرى (١) .

(١) الاستنجاء عند الفقهاء عبارة عن تطهير مخرج البول والغائط ويجب غسله وجوباً شرطياً الواجبات المشرطة بطهارة البدن كالأصالة ونحوهما ، ويجب أن يكون ذلك في مخرج البول بالماء فلا يجزئ غيره للأصل والاجماع محصلاً ومنقولاً كما في الجواهر والسنة التي كانت تكون متواترة . منها الآمرة بالغسل الظاهر بالماء ، ومنها المصرحة بأنه لا يجزئ غيره كقول أبي جعفر عليه السلام في مصححة زرارة : « ويجزئك عن الاستنجاء ثلاثة أحجار بذلك جرت السنة من رسول الله وأما البول فإنه لابد من غسله » - ورواية يزيد بن معلوية عن أبي جعفر عليه السلام

انه قال : يجزى من الفائط المسح بالأحجار ولا يجزى من البول إلا الماء .
ومنها الآمرة بصب الماء عليه كما في رواية داود الصرمي قال : « رأيت أبا الحسن
الثالث (عليه السلام) غير مرة يبول ويقناول كوزاً صغيراً ويصب الماء عليه من ساعته »
هذا كله في أصل وجوب الغسل ، وأما وجوب التعدد فمن جملة التصريح به
والأقوى خلافه للأخبار المطلقة الآمرة بالغسل المتحقق بالمرّة مع كون الحكم
مما تشتد إليه الحاجة فايكال الأمر الى الاطلاق في مقام البيان كالصرح في عدم
وجوب التعدد . ومنها رواية يونس بن يعقوب قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) :
« الوضوء الذي افترضه الله على العباد لمن جاء من الفائط أو بال ، قال : يغسل
ذكره ويذهب الفائط ثم يتوضأ مرتين مرتين » وظاهرها بقرينة السؤال كونها مسوقة
لبين تمام ما هو الواجب عليه فترك التعرض لدليل على عدم اعتبار التعدد في
الغسل خصوصاً مع نصريحه بالتكرار والتعدد في الوضوء مع كونه مستحباً
وبدل عليه أيضاً رواية ابن المغيرة عن أبي الحسن (عليه السلام) قال : « قلت له هل
للاستنجاء حد ؟ قال : لا . حتى ينقي ما نعة ، قلت : ينقي ما نعة ويبقى الريح
قال : الريح لا ينظر إليها » بناء على شمولها للاستنجاء بالبول ، لكن الانصاف
انصرافها عنه خصوصاً بقرينة ذيله ، ويؤيده اطلاق صحيحة جميل بن دراج عن
أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « إذا انقطعت درة البول فصب الماء » ولا يمارض هذه
الأدلة ما في صحيحة البرنطي قال : سألت عن البول يصيب الجسد ؟ قال :
صب عليه الماء مرتين فإن ظاهرها ما لو أصاب الجسد بول من الخارج لا البول
الخارج النجس للمخرج .

واحتج من قال بوجوب التعدد بالأصل والأخبار الدالة على أن البول إذا
أصاب الجسد فصب الماء عليه مرتين كصحيحة البرنطي المتقدمة . وفيه ان الأصل
مقطوع بما سمعت والأخبار قد عرفت في ما تقدم من المناقشة في الصحيحة ان

المراد منها ما لو أصاب الجسد بول من الخارج لا البول الخ - ارج من الجسد المنجس للمخرج .

وأما الاستدلال برواية نسيط بن صالح عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « سألتكم بحجزي من الماء في الاستنجاء من البول ؟ قال : مثلاً ما على الحشفة من البول » يجعل المراد من المثليين وجوب الغسل مرتين كما في جامع المقاصد حيث قال : والظاهر ان المراد وجوب غسل مخرج البول مرتين والتعبير بالمثليين لبيان أقل ما يحجزي وقد ورد عدة اخبار بوجوب غسل البول مرتين فهي مؤيدة لهذه الرواية انتهى .

ففيه ان إرادة المرتين من المثليين خلاف الظاهر والاخبار التي جعلها مؤيدة لهذه الرواية كصحيفة البرزطي ونحوها قد عرفت ما فيها من أن المراد وجوب غسل ما أصاب الجسد من البول من الخارج مرتين ولا دلالة فيها بوجوب غسل مخرج البول المنتجس بالبول الخارج من الجسد مرتين واسكن القول بالفلسيتين أيضاً لا بخلاف وجه لقوة احتمال إرادة الفيلتين من المثليين ولو بنحو المسامحة فيشكل مع ذلك رفع اليد عن استصحاب النجاسة ، وعليه نظر الماتن حيث احتاط فيه وجوباً إلا أن الأقوى عندنا خلافه ، والأفضل أن يغسل ثلاثاً لخبر زرارة قال : « كان يستنجي من البول ثلاث مرات ومن الغائط بالمدر والخرق » بناء على أن ضمير كان عائد الى أبي جعفر عليه السلام كما عن صاحب المنتقى .

ثم ان الظاهر عدم الفرق في ذلك بين الذكر والاثني والخنثى ، بل كل من بال ولو من غير المخرج المعتاد لعموم قاعدة الاشتراك وعدم استفادة مدخلة خصوصية الحشفة في موضوع الحكم من قوله مثلاً ما على الحشفة بعد اطلاق كلام السائل عما يحجزي من الماء في الاستنجاء من البول بل الظاهر أن تخصيصها بالذكر بملاحظة حال السائل وإلا فالمقصود بيان كفاية مثلي ما على المخرج

فالأقوى كفاية الغسلة في الاستنجاء من البول مطلقاً وسديل الاحتياط غير خفي هذا كله في مخرج البول ، أما مخرج الغائط فيختار بين الغسل بالماء والمسح بشيء قانع بالنجاسة كالخجر والمدر والحرق وغيرها هذا مع بلوئه بالغائط والإفلا يجب غسله كما في سائر النجاسات . وعن المنتهى وجوب الاستنجاء حتى لو خرجت بمرة بإبسة لكنه ضعيف للأصل ولأن كل بابس ذكي . وجميع ما ورد من الأمر بالاستنجاء من الغائط محمول على الدواب من غلة البلوث ويدل عليه الأخبار المتظافرة ، ففي صحيحة زرارة ويجزئك من الاستنجاء ثلاثة أحجار . وفي صحيحة الأخرى جرت السنة في أثر الغائط بثلاثة أحجار إن تمسح العجان ولا تغسله ، ولكن الغسل بالماء أفضل لدلالة روايات كثيرة عليه وقد عقد لها باباً في الوسائل من الروايات التي أوردتها في الوسائل ما عن هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ : « يا معشر الأنصار إن الله قد أحسن إليكم الشاء فإذا صنعتمون » . قالوا : نستنجي بالماء .

ومنها رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال « الاستنجاء بالماء البارد يقطع البواسير » وفي موثقة جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل : « إن الله يحب المتطهرين » . قال : « كان الناس يستنجون بالسكرسف والأحجار ، ثم أحدث الوضوء وهو خلق كريم فأمر به رسول الله وصنعه فأنزل الله في كتابه إن الله يحب المتطهرين » . ومنها ما عن أبي خديجة عن أبي عبد الله عليه السلام قال « كان الناس يستنجون بثلاثة أحجار لأنهم كانوا يأكلون البسر ويمرون بمرأ ، فأكل رجل من الأنصار الدبا فلان بطنه فاستنجى بالماء فبث إليه النبي ﷺ ، قال : فجاه الرجل وهو خائف يظن قد نزل فيه شيء يسوءه في استنجائه بالماء ، فقال له : هل عملت في يومك هذا شيئاً ؟ فقال له : نعم يا رسول الله . إني والله ما حملني على

الاستنجاء بالماء إلا أني أكلت طعاماً غلاباً بطني فلم نضغني الحجارة شيئاً
فاستنجيت بالماء ، فقال له رسول الله ﷺ : هنيئاً لك ، فان الله عز وجل قد
أنزل فيك آية ، فأبشر إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين . والجمع بينهما
بتقديم الأحجار على الماء أكل كل كما يدل عليه رسالة أحمد بن محمد عن الصادق (ع)
قال : « جرت السنة في الاستنجاء بثلاثة أحجار أبكار ويتبع بالماء » .

ثم ان بعضهم كصاحب الشرايع عند اختيار الماء قيد زوال العين بزوال
الأثر ونسب إلى المشهور انه يجب في الاستنجاء بالماء ازالة العين والأثر مع انه ليس
في شيء من أخبار الباب من ذكر الأثرين ولا أثر ، وأشكل الأمر على المتأخرين
ففسره بعضهم بالأجزاء اللطيفة ، وعلل وجوب إزالتها بكونها عذرة وأورد عليه
بأنه لو كان كذلك لبغى إزالتها في الاستنجاء أيضاً مع تصريحهم بعدم وجوب
ذلك فيه . وفرق بينها بعضهم بأنها مفعو عنها في الاستنجاء لأجل التسهيل
ومتافاة وجوب إزالتها للحكمة المقتضية لتثريبه .

وفيه انه إن أريد أنها نجس وعنى عنها في الصلاة ونحوها : فلا ريب في
مخالفته للنصوص وفتاوى الأصحاب . وإن أريد من المفعو عنها طهارتها ، ففيه
انه لا يظن بأحد أن يلتزم بمرود التخصيص على دليل نجاسة المذرة . ففسره
باللون في غير محله لأن اللون من الاعراض ، ولا يصدق عليه المذرة فلا يجب
إزالتها . وما يقال من أن وجود اللون بعد استحالة انتقال العرض كاشف عن
بقاء العين ، ففيه بعد الاغماض عن انه ربما يتأثر المحل بالمجاورة المؤهلة للمحل
بافاضة عرض مماثل للمجاورة من المبدء الفياض أن مدار الأحكام الشرعية على الصدق
العرفي لا على التدقيقات الفلسفية . ولا اعتبار بالرائحة ان أريد من الأثر ذلك
لما في حسنة ابن المغيرة قال : قلت له هل للاستنجاء حد ؟ قال : لا ، حتى
ينقي مائة . قال : قلت : فانه ينقي مائة ويبقى الريح . قال : الريح لا ينظر

اليها والذي يقرب في النظر في تفسير الأثر ، وبيان الفارق بين الاستنجاء بالماء والأحجار مع أن الحد في كل منها النقاء هو أنه لا ريب في أنه إذا أزيل عين العذرة عن المحل بالمسح يبق بعد زوال العين ، وحصول الجفاف بالمسح أثر في المحل لا يزول إلا بالمبالغة التامة ، ومن صفته أن الإنسان إذا باشر يده الرطبة لأحس فيه لزوجة ولصوقة وهذا الأثر الباقي لا يسمى عذرة عرفاً ولا يجب إزالته في الاستجبار جزماً ، ويجب إزالته في الاستنجاء بالماء ، والفرق بينهما مع كون النقاء حداً للتطهر في كليهما ، إنما نشأ من الاختلاف في الصديق العرفي ، فإن المتبادر من النقاء بالماء إزالة العين والأثر ، وبغير الماء خصوص العين ، وأما الأثر الباقي فهو وإن كان بالدقة العقلية من أجزاء العين ، إلا أنه بعد زوال العين يرتفع عنه الاسم فيطهر بعد الاستجبار تبعاً للمحل ، وأما في الاستنجاء بالماء فيجب إزالته تبعاً للعين الحالة في المحل بحكم العرف حيث يروونه عند غسل الماء من بقية العذرة ، وعند استئصال الحجر لا يروونه شيئاً ، وكما لا يخفى على من اختبره من نفسه عند إرادة إزالة ما في يده من القذارات الصورية بالماء أو بالمسح على الحائط : والى هذا التحقيق أشار شيخنا الأعظم في طهارته جزاء الله عن الاسلام والمسلمين خيراً .

قوله : « ولا يعتبر في الغسل التعمد بل الحد النقاء » لما في حسنة ابن المغيرة فإنه قال : قلت : هل للاستنجاء حد ؟ قال : لا . حتى يذوق مائعة . وموثقة يونس في الوضوء الذي افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط أو بال ، قال : يغسل ذكره ويذهب الغائط .

قوله : « وفي المسح لابد من ثلاث وإن حصل النقاء بالأقل على الأحوط وإذا لم يحصل النقاء بالثلاث فإلى النقاء » .

أقول : عدم أجزاء أقل من ثلاثة أحجار هو الذي نسب إلى المشهور

ويدل عليه صحيحة زرارة ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار بذلك جرت السنة من رسول الله صلى الله عليه وآله . وفي خبر عامي روي عن سلمان قال : نهانا رسول الله ﷺ أن نستنجي بأقل من ثلاثة أحجار . وفي صحيحة أخرى جرت السنة في أثر الغائط بثلاثة أحجار ، وأن يمسح العجان ولا يفسله ومثلها أخبار أخر في الدلالة عليه ، وفي بعضها دلالة على مثل الأحجار في الاجزاء ثلاثة من كل جسم قاطع ، وفي خبر عامي روي عن سلمان (رض) قال : نهانا رسول الله (ص) أن نستنجي بأقل من ثلاثة أحجار ، ونبويان أحدهما إذا جلس أحدكم لحاجة فليمسح ثلاث مسحات والآخر واستطب ثلاثة أحجار أو ثلاثة أعواد أو ثلاثة خشنات من تراب . وهذه الأخبار كما ترى ظاهرة في المدعى وأورد عليها بمعارضتها لما في حسنة ابن المغيرة فإنه قال : قلت هل للاستنجاء حد ؟ قال : لا ، حتى ينقي مائة . وموتقة يونس في الوضوء الذي افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط أو بال . قال : يغسل ذكره وينهب الغائط ، ورد (أولاً) بأنهما ظاهران في الاستنجاء بالماء لقرائن كثيرة .

أما الأول فلان في ذيله قلت ينقي مائة ويبقي الريح . قال : الريح لا ينظر اليه فإن الظاهر ان الريح المسؤول عنه هو الباقي في المحل بشهادة وجوده في اليد وإلا فلا يمكن استئتمام المحل وذلك لا يكون إلا في الفصل إذ مع المسح لا يوجد شيء في اليد .

وأما الثاني فورد السؤال فيه الوضوء وهو ظاهر في التطهير بالماء كما يدل عليه ما في موتقة جميل ابن دراج المتقدمة كان الناس يستنجون بالكرسف والأحجار ، ثم احدث الوضوء وهو خلق كريم ، وحينئذ فالمراد ذهاب الغائط بالماء ، وإنما عبر فيه بالازهاب وفي الذكر بالغسل للاستنجاء بذكر الدبر دون الذكر مع ان اللازم في تطهير المخرج هو الازهاب عيناً ، وأثره دون مجرد الغسل

المجامع لبقاء الأثر أو للتوسع في العبارة .

وبالجملة فليس في المدول من المسئل الى الاذهاب ظهور في إرادة الاذهاب ولو بالاستحار ولو بحجر واحد (وثانياً) ان عمومها قابل للتخصيص بهنهم الأخبار ، كما ان إطلاق نفي الحد في المسئلة وكفاية إذهاب الغائط في الوثيقة قابل للتقييد . وفي كفاية حجر واحد ذي شعب ثلاث خلاف ، ظاهر جماعة كالمحقق في الشرايع ، وظاهر المبسوط ، وجمل السيد ، والكافي ، والسرائر ، والشهيد الثاني ، على ما حكى عدم الاجتزاء به خلافاً للعلامة ، وجماعة ممن تأخر عنه ، ومنهم الملائن ، بل المحكي من المختلف القطع به وجعله من الواضحات حيث قال : أي عاقل يفرق بين كونه متصلاً ومنغصلاً . حجة الأول مضافاً الى الأصل ظاهر قولهم ثلاثة أحجار ضرورة ان الواحد لا يكون ثلاثاً . حجة الثاني ان المراد من ثلاثة أحجار ثلاثة مسحات نحو قوله ، اضربه عشرة أسواط ، وبدل عليه النبوي إذا جلس أحدكم لحاجته فليمسح ثلاث مسحات ، وإنه إن انفصل أجزاء قطعاً . وكذا مع الاتصال وامور أخر اعتبارية عمدتها هو دعوى القطع بمسح مدخلية صفة الانفصال في التطهير ، وإنما المداط تعدد المسحات والمهدة على مدعيه . قال في مصباح الفقيه : ليت شمري كيف يحصل القطع بذلك مع معروفة الخلاف في المسألة التعبدية التي ربما نتم القائل بالكفاية باعتبار تعدد المسحات تعبداً ، وعدم كفاية البقاء لو حصل بالمسحة الاولى أو الثانية كما صرح به في الدروس . هذا مع أن ارتكاب التأويل في بعض الاخبار كاد أن يكون معتزلاً ، مثل مرفوعة أحمد بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : جرت السنة في الاستنجاء بثلاثة أحجار أبكار ويتبع بالماء فانها كادت أن تكون صريحة في إرادة الأحجار المنفصلة . وعدم كفاية المسحات الثلاث بحجر واحد ، اللهم إلا أن تحمل هذه الرواية بشهادة ذيلها على الاستحباب مضافاً الى ما في سندها

(مسألة) يجب في الغسل بالماء ازالة العين والأثر أعني الأجزاء الصغار

التي لا ترى وفي الممسح يكفي ازالة العين ولا يضر بقاء الأثر (١) .

من الضعف انتهى . وكيف كان القول الثاني لا يخلو عن قوة ، وإن كان الأول الأحوط . ثم انه يعتبر في ما يمسح به الطهارة اجماعاً منقولاً مستفيضاً بل متواتراً كما في مصباح العقبة ، وعن التذكرة والغنية والتحرير الاجماع عليه إذ من القواعد المسلمة عندهم التي صرحوا بالاجماع عليها في كل مقام هو : أن النجس لا يكون مطهراً ، وقد تقدم في مبحث الفسالة إنها هي عمدة ما استدلل القائلون بطهارة الماء زعماً منهم مناقاة نجاسة الفسالة لهذه القاعدة المسلمة . وقد عرفت عدم المناقاة بينهما . هذا مضافاً الى أن ملاقة النجس أو المتنجس سبب لتنجيس المحل فلا تطهره . وما يتوهم من أن نجاسة المحل مانعة عن اكتساب النجاسة ثانياً بملاقة النجس ، فلا امتناع في أن يرتفع بها كما في النجس المتمم كراً على قول . يدفمه أن هذا فيما إذا كان النجس الطاريء بمثل الأثر الموجود وأما لو كان لطارئاً أثر يخصه فيتأثر منه المحل قطعاً كما لو ولغ الكلب في إناء متنجس ، وفيما نحن فيه يشتد المحل بحيث لا يزيلها إلا الماء ، لكن هذا الوجه إنما يتأتى فيما لو باشر النجس برطوبة مسربة ، وأما لو استعمله بعد النقاء إكمالاً للمدد فلا يتم هذا الوجه ، فالعمدة حينئذ هو الاجماع ، وبما يعتبر فيه أن لا يكون ذا رطوبة مسربة ، لأن الرطب ينجس بالعائط ثم يعود الى المحل فينجسه . وهو لا يخلو عن مناقشة لاحتمال انه لا ينجس البلل إلا بعد الانفصال ولكون نجاسته من نجاسة المحل فلا تضر ، فبناءً على اعتبار الجفاف فلا يجزي الطين والحرقلة المبللة . نعم لا تضر النداءة التي لا تسري .

(١) تقدم تحقيق معنى الأثر ووجوب ازالته في الاستنجاء بالماء دون

الاستنجار فراجع .

(مسألة) إنما يكفي بالمسح في الفائط إذا لم يتعد المخرج على وجه لا يصدق عليه الاستنجاء، وأن لا يكون في المحل نجاسة من الخارج حتى إذا خرج مع الفائط نجاسة أخرى كالدّم يتمين الماء (١) .

(مسألة) يحرم الاستنجاء بالمحترقات وكذا بالمعظم والروث على الأحوط لكن لو فعل يطهر المحل على الأقوى (٢) .

(١) يشترط في الاستنجاء عدم تعدّي النجاسة عن المحل المتعارف تلوه بها وإلا لم يجز إلا الماء ، ويدل عليه مصافاً الى دعوى الاجماع كما عن الفقيه والتذكرة وعدم الخلاف فيه ، كما عن الانتصار الخبر العامي المروي في المعتبر والمنتهى عن الجمهور عن علي عليه السلام «انكم كنتم تبغرون بمرأ واليوم تثلطون ثلطا فاتبعوا الماء الاحجار » .

وقوله : يكفي أحدكم ثلاثة أحجار إذا لم يتجاوز محل العادة والروايتان وإن كانتا عاميتين إلا أن استدلال الخاصة بهما يجبرها خصوصاً مع اعتضادها بالاجماع المحكية فيقيد بها اطلاقات أخبار الاستنجاء ، مضافاً الى انه مع التعاضض يخرج عن حد الاستنجاء الملتزم معه بنجاسة الماء . وأما اعتبار أن لا يكون في المحل نجاسة من الخارج فلا نصراف الأدلة عنه فلا بد حينئذ من الاستنجاء بالماء . (٢) ها هنا مقامان : (الأول) حرمة استعمال المحترقات تكليفاً .

(والثاني) ارتفاع النجاسة عن المحل على تقدير استعمالها وضماً . لا اشكال في عدم جواز استعمال المحترقات لمناقته للاحترام الواجب . بل قد يؤدي إذا فعله بقصد التكبر والعناد الى الكفر والالحاد وإن لم يكن مستحلاً فيكون نجساً ذاتياً فلا يفيد الاستنجاء طهارة ، وأما بالنسبة الى حصول الطهارة لو استعمله لا بقصد التكبر والاهانة والعناد . فعن جماعة من القدماء كالشيخ في المبسوط ، والمحقق في المعتبر ، كما عن ابن ادريس بل ربما نقل عن المرتضى

(مسألة) لا يجب ذلك باليد في مخرج البول وإن احتمل خروج المذي معه وإن كان الاحوط ذلك في هذه الصورة (١) .

عدم حصول الطهارة بها خلافاً للعلامة على ما حكى وجمع من المتأخرين فصرحوا بالاجتزاء ، وأقصى ما يمكن الاستدلال به للأول الأصل وعدم شمول ما دل على الاستنجاء لما نهى الشارع عنه ولا أقل من إفادة ما دل على الاستنجاء الاذن الذي لا يشمل المنهي عنه .

وفيه ان الأصل لا يقاوم الدليل والنهي لا يقتضي الفساد في المعاملات إلا فيما إذا تعلق بالمسبب دون السبب . وأقصى ما يستدل للثاني تناول الاطلاقات والعمومات والنهي عرفت حاله وانه في المعاملات لا يقتضي الفساد . ودعوى عدم تناوُلها له لمكان استفادة الاذن منها فلا يشمل المنهي عنه . يدفعها ان الحكم الوضعي المستفاد منها شامل للجميع واستفادة الاذن على تقدير تماميته ليس شرطاً بالنسبة للطهارة . هذا ولعل الأقوى التفصيل بين ما نهى عن الاستنجاء به (كالعظم والروث) وبين ما لم ينه عن الاستنجاء به بل جاءت حرمة الاستنجاء لأمر خارج مثل المحترمت بعدم حصول الطهارة في الأول لأن النهي فيه متعلق بالمسبب دون السبب وفي مثله لا إشكال في دلالة على الفساد ، ويؤيده في رواية لث المرادي قوله : لا يصلح بشيء من ذلك ، الظاهر في عدم ترتب الأمر الشرعي عليه ، هذا بخلاف الثاني فإنه لا نهى عن الاستنجاء بها لكنه يحصل الحرمة من جهة منافاته للاحترام المأمور به فخالها كحال الحجر المنصوب ونحوه غاية ما في الباب حصول الائتم باستعمالها إذا كان عن علم وعمد بل لا إثم أيضاً إذا كان ناسياً أو جاهلاً ، وكيف كان تتحقق الطهارة . وما ذكرنا يظهر لك ضعف ما قواه المانن بقوله لكن لو فعل يطهر المحل على الأقوى والتحقيق هو التفصيل والله العالم .

(١) لا مالة عدم الحاجب عند الشك في وجوده على عمل الغسل . وفيه

أن استصحاب عدم الحاجب عند الشك فيه لاثبات تحقق غسل البشرة من الأصل المثبت ، ودعوى خفاء الواسطة باطلة من أصلها كما قررنا في محله فلا أقوى وجوب الدلك مع احتمال خروج المذي المانع عن انفصال البشرة .

فصل في الاستبراء

وكيفيته أن يمسح بقوة ما بين المقعد وأصل الذكراً ثلاثاً ، ثم يضع سبابته مثلثاً تحت الذكرو إبهامه فوقه ويمسح بقوة إلى رأسه ثلاثاً ، ثم ينثر رأس الذكراً ثلاثاً فإذا فعل ذلك ثم توضأ وخرجت بعده رطوبة مشتبهة لا يدري أنها بول أو غيره يحكم بطهارتها وعدم ناقضيتها للوضوء بخلاف ما إذا لم يستبرأ فإنه يحكم بنجاستها وناقضيتها . وهذا هو فائدة الاستبراء ويلحق به في الفائدة المزبورة على الأقوى طول المدة وكثرة الحركة بحيث يقطم بعدم بقاء شيء في المجرى وإن البلب الخارج المشتبه نزل من الأعلى فيحكم بطهارته وعدم ناقضيته (١) .

(١) الاستبراء بعد البول بالخرطاط من آداب الخلوة وفائده عدم كون الرطوبة المشتبهة بالبول محكوماً بالبولية والناقضية للوضوء ، والكيفية المذكورة للاستبراء في المتن وإن لم يرد التنصيص عليها في شيء من أخبار الباب لكن الأخذ بها لم يترك العمل بشيء من الأخبار . ونحن نورد هاهنا جملة ما ورد في الاستبراء من الأخبار لكي يتضح لك صدق ما ذكرنا .

(الأول) ما في الوسائل في باب حكم البلب المشتبه بسنده عن حفص

البحرئى عن أبى عبد الله عليه السلام في الرجل يقول قال : « ينتره ثلاثاً ثم إن سال حتى يبلغ السوق فلا يزال » . بيان : التمر الجذب بشدة وعنف .

(الثاني) عن أبى عبد الله عليه السلام في الرجل يقول ثم يستنجي ثم يجد بعد ذلك بللاً قال : « إذا بال فخرط ما بين المقعدة والاثنين ثلاث مررات وغمز ما بينها ثم استنجى فان سال حتى يبلغ السوق فلا يزال » .

(الثالث) محمد بن مسلم قال : قلت لأبى جعفر عليه السلام رجل بال ولم يكن معه ماء . قال : « بعصر أصل ذكره الى طرفه ثلاث عصرات وينتر طرفه فان خرج بعد ذلك شيء فليس من البول ولكنه من الحبائل » . بيان : الحبائل عروق ظهر الانسان ، ومنه حديث ما يخرج من البول بعد الاستبراء إنما ذلك من الحبائل (كذا في مجمع البحرين) .

(الرابع) ما عن نوادر الراوندي « من ان النبي صلى الله عليه وآله كان إذا بال تر ذكره ثلاثاً » . وهذه الاخبار كما ترى ليس فيها تصريح بالكيفية المزبورة إلا أن ملاحظة جميعها بعد تحكيم منطوق بعضها على مفهوم الآخر ، ومقيدتها على مطلقها يفيد إثبات التسع ، هذا مع أن مقتضى الأصل أيضاً ذلك لأن إجمال لفظ الاستبراء المعلق عليه عدم الالتفات الى البول الخارج يوجب الأخذ به ، ثم ان الاستبراء مخصوص بالرجل فلا استبراء على المرأة لا بعد الانزال ولا بعد البول لاختصاص أدلته بالرجل خاصة فالرطوبة الخارجة منها محكومة بالطهارة بمقتضى الأصل فإما عن بعضهم من احتمال جريان حكم البول على الخارج منها مطلقاً أو إذا لم تستبرأ ضعيف لا يلتفت اليه .

ثم إن ما ذكره الماتن تبعاً لبعض المشايخ من الحساق طول المدة وكثرة الحركة الموجبين لحصول القطع بعدم بقاء شيء في المجرى بالاستبراء محل نظر وتأمل فانه مبني على كون المدار في الخرطات على حصول العلم والاطمئنان ببراءة

(مسألة) لا يلزم المباشرة في الاستبراء فيكفي إن باشره غيره كزوجته أو مملوكته (١) .

(مسألة) إذا شك في الاستبراء يبني على عدمه ولو مضت مدة وكان من عادته ، نعم لو استبرأ وشك بعد ذلك انه كان على الوجه الصحيح أم لا بني على الصحة (٢) .

(مسألة) إذا شك من لم يستبرأ في خروج الرطوبة وعدمه بني على عدمه كما إذا رأى في ثوبه رطوبة مشتبهة لا يدري انها خرجت منه أو وقعت عليه من الخارج فيحكم بطهارتها وعدم انتقاض الوضوء معها (٣) .

(مسألة) إذا علم أن الخارج منه مذي ولكن شك في انه خرج معه بول أم لا يحكم عليه بالنجاسة ولا الناقضية إلا أن يصدق عليه الرطوبة المشتبهة كأن يشك في أن هذا الموجود هل هو بتمامه مذي أو مركب منه ومن البول (٤) .

المجرى فأي سبب يحصل منه ذلك يجري مجرى الخمرات ، لكن ظاهر الأخبار يقضي بخلافه فان ظاهرها الاكتفاء بالمسحات المذكورة بالنسبة الى عدم اعتبار البلل المشتبه حصل الاطمئنان ببراءة المجرى أولاً على انه متى يحصل العلم مع احتمال أن يكون لهذه الكيفية مدخلة في قطع درية البول مع براءة المجرى .

(١) لعدم اشتراط ذلك بل المدار على المسحات مطلقاً فيكفي في ترتب فائدته عليه .

(٢) أما الاول فللاصل وعدم شمول قاعدة التجاوز للمحل العادي وأما الثاني أي العلم بتحقيق الاستبراء والشك في كونه على الوجه الصحيح فلا صلة بالصحة .

(٣) أما البناء على عدم خروج الرطوبة فلاستصحاب عدمه ، وأما الحكم بطهارتها فللقاعدة الطهارة وعدم انتقاض الوضوء معها للأصل .

(٤) أما عدم الحكم عليه بالنجاسة لكونه مذيًا ظاهرًا وغير ناقض للوضوء .

(مسألة) إذا بال وتوضأ ثم خرجت رطوبة مشتبهة بين البول والمني فإن استبرأ بعد البول يجب عليه الاحتياط بالجمع بين الوضوء والغسل وإن لم يستبرأ فكذا في وجه لا يخلو من قوة وإن خرجت الرطوبة المشتبهة قبل أن يتوضأ يكتفي بالوضوء خاصة ولا يجب عليه الغسل سواء استبرأ بعد البول أم لم يستبرأ (١) .

وأما الشك في خروج البول فلا أصل عدمه . نعم إذا صدق عليه البلل المشتبه كأن يشك في أن هذا الخارج هل هو بتمامه مذي أو مركب منه ومن البول يكون حينئذ محكوماً بالنجاسة والناقضية .

(١) وجه الاحتياط بالجمع بين الوضوء والغسل في صورة تحقق الاستبراء بعد البول هو حصول العلم بانتقاض وضوئه بأمر مردد بين كونه بولاً أو منياً فيعلم اجبالاً بتوجه أحد التكليفين ، أما الوضوء أو الغسل اليسه فيمقتضى العلم الاجمالي المنجز للتكليف يجب الخروج عن عهده ولا يخرج إلا بالجمع بين الوضوء والغسل فيجب ، وأما إذا لم يتحقق منه الاستبراء بعد البول ففيه قولان : (أحدهما) وجوب الوضوء فقط دون الغسل وهو الذي اختاره السيد محمد كاظم في العروة والوجه فيه هو كون البلل المردد بين البول والمني محكوماً بالبولية بمقتضى أن الرطوبة المشتبهة الخارجة بعد البول وقبل الاستبراء بول بحكم الشارع واحتمال المنوية مدفوع بالأصل .

(وثانيهما) وجوب الجمع بين الوضوء والغسل ، وهو الذي اختاره الماتن وهو الأقوى والوجه فيه هو ما تقدم من العلم الاجمالي بأحد التكليفين ولا فراغ منه إلا بالجمع بين الأمرين ، وأما ما ذكر من كونه محكوماً بالبولية . مدفوع بأن المحكوم بالبولية إنما هو إذا كان المشتبه مردداً بين النجس والطاهر ، وأما معلوم النجاسة كما فيما نحن فيه فلا . هذا كله فيما إذا خرجت الرطوبة المشتبهة بعد

الوضوء، وإن خرجت قبل أن يتوضأ يكتفي بالوضوء خاصة ولا يجب عليه الغسل سواء استبرأ بعد البول أم لم يستبرأ، والوجه فيه هو أن الحدث الأصغر معلوم والشك إنما هو في تحقق موجب الغسل والأصل عدمه .

إن قلت : أن بعد فعل الوضوء يستصحب كلي الحدث المعلوم اجمالاً حال خروج الرطوبة المشتبهة المرددة بين الأصغر والأكبر لأنه من قبيل القسم الثاني من أقسام الاستصحاب الكلي لتردد الحدث المعلوم بالاجمال حينئذ بين وجودين يحتمل كل منهما بعينه دون الآخر ومع هذا الاستصحاب لا مجال للحكم بصحة الصلاة بعد الوضوء إلا بعد أن يغتسل فإن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني ولا يحصل إلا بالغسل .

قلت : هذا الشك مسبب عن الشك في تحقق موجب الغسل وعدمه فإذا جرت اصاله عدم تحقق موجب الغسل يرتفع الشك عن بقاء الحدث وارتفاعه بعد الوضوء ويكون حاكماً على قاعدة الاشتغال فتأمل جيداً .

فصل في الوضوء

والكلام في واجباته وشرائطه وموجباته وغاياته وأحكام الخلل

(القول في الواجبات)

(مسألة) الواجب في الوضوء غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والقدمين والمراد لوجه ما بين قصاص الشعر وطرف الذقن طولاً وما دارت عليه الإبهام والوسطى عرضاً فما خرج عن ذلك لا يجب غسله ، نعم يجب غسل شيء مما خرج عن الحد المذكور مقدمة لتحصيل اليقين بغسل تمام ما اشتمل عليه الحد (١) .

(١) الوجه (لغة) ما يواجه به ، وعن المصباح المنير انه مستقبل كل شيء والمراد به هنا العضو المعروف وقد حده الشارع صوتاً عن اختفاء حدوده بما بين قصاص الشعر الى طرف الذقن طولاً وبلا خلاف ولا اشكال ، كما في طهارة شيخنا الأنصاري وانه مذهب أهل البيت عن المعتبر والمنتهى وما دارت عليه الإبهام والوسطى عرضاً وهذا التحديد هو المعروف . وفي طهارة الشيخ الأنصاري بل الظاهر المصرح به في كلام بعضهم عدم الخلاف في ذلك والمستند فيه . صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) حيث قاله : اخبرني عن الوجه الذي ينبغي أن يتوضأ الذي قال الله تعالى : (فاغسلوا وجوهكم) . فقال : « الوجه الذي أمر الله بغسله الذي لا ينبغي لأحد أن يزيد عليه ولا ينقص عنه ان زاد عليه لم يؤجر وإن نقص عنه أثم ما دارت عليه الإبهام والوسطى من قصاص الشعر الى

الذقن وما جرت عليه الاصبعان مستديراً ، فهو من الوجه وما سوى ذلك فليس من الوجه . قال قلت الصدغ من الوجه ؟ قال : لا . « ولا تخالف هذه الرواية رواية الكافي ما دارت عليه السبابة والابهام ، لأن مرجعها الى أمر واحد ، لأن اعتبار الوسطى التي هي أطول من السبابة لا يبق أثراً للسبابة بعد دخول ما اشتملت عليه السبابة والابهام فيما اشتملت عليه الوسطى والابهام فلا يورث اعتبارها في الحد اختلافاً في المحدود . والمستفاد من الرواية أن الوجه الذي أمر الله تعالى بنفسه ما أحاط به الأصابع حال النهل من قصاص شعر الناصية الى الذقن ونظراً الى أن غسل الوجه وإيصال الماء الى جميع أجزائه لا يكون بحسب المائة غالباً إلا بدوران الأصابع وجريها الابهام من طرف والسبابة والوسطى من طرف آخر . عبر الامام عليه السلام بدوران الأصابع ، ويمكن أن يكون بلحاظ أن وضع الابهام والوسطى على القصاص عند صب الماء عليه منضمين وفتحها بحيث يمتلى العرجة بينهما وجريها بحيث تنتهي الدورة الى الذقن يشكل دائرة عرطاً ، كما احتمله شيخنا الأنصاري في طهارته . وأياً كان ليس المراد منه هو الدائرة الهندسية الحقيقية كما ذكره البهائي في الحبل المتين بعد أن توهم القصور في تحديد المشهور قال : « وقد لاح لي من الرواية معنى آخر يسلم به التحديد عن القصور ، ودلالة الرواية عليه في غاية الظهور ، وهو أن كلا من طول الوجه وعرضه هو ما اشتمل عليه الابهام والوسطى بمعنى أن الخط الواصل من القصاص الى طرف الذقن وهو مقدار ما بين الاصبعين غالباً إذا فرض إنبات وسطه وادير على نفسه ليحصل شبه دائرة فذلك التقدير هو الوجه الذي يجب غسله ، وذلك لأن الجار والمجرور في قوله : من قصاص شعر الرأس ، أما متعلق بقوله دارت أو صفة مصدر محذوف والمعنى أن الدوران يبدأ من القصاص منتحباً الى الذقن ، وإما حال من الموصل الواقع خبراً عن الوجه وهو

لنظّم ما إن جوزنا الحال عن الخبر والمعنى ان الوجه هو القدر الذي دارت عليه الاصبعان حال كونه من القصاص الى الذقن فاذا وضع طرف الوسطى مثلاً على قصاص الناصية وطرف الابهام على آخر الذقن ثم اثبت وسط اقترابهما ودار طرف الوسطى مثلاً على الجانب الايسر الى الالف سفلى ودار طرف الابهام على الجانب الايمن الى فوق . تمت الدائرة المستفادة من قوله مستديراً وتحقق ما نطق به قوله **بَيِّنْهُ** «وما جرت عليه الاصبعان مستديراً فهو من الوجه» .

وبهذا يظهر ان كلا من طول الوجه وعرضه قطر من أقطار تلك الدائرة من غير تفاوت ، ويتضح خروج التزعتين والصدغين عن الوجه وعدم دخولهما في التحديد فان أغلب الناس إذا طبق انفرج الاصبعين على ما بين قصاص الناصية الى طرف ذقنه وأدارهما على ما قلناه ليحصل شبه دائرة وقمت التزعتان والصدغان خارجة عنها ، وكذلك يقع العذاران ومواضع التحذيف كما يشهد به الاستقراء والتتبّع ، وأما العارضان فيقع بعضها داخلها والبعض خارجاً عنها فيفصل ما دخل ويترك ما خرج على ما يستفاد من الرواية وحيثئذ يستقيم التحديد المذكور فيها ويسلم عن القصور ولا يدخل فيه ما هو خارج ولا يخرج ما هو داخل انتهى كلامه « ولعل الذي دعاه الى ذلك احتمال الرواية على الاستدانة مع أنس ذهنه بالقواعد الهندسية .

وكيف كان يرد عليه (أولاً) انه من المعاني الفاضلة التي لا يليق بالامام مخاطبة عامة الناس بها في مقام تعليم الأحكام الشرعية .

(وثانياً) إن اعتبار الدائرة في تحديد الوجه يستلزم خروج بعض ما هو داخل في الوجه بالنص والاجماع فان الجبهة والجبين من الوجه بالنص والاجماع والخط الواقع في طرفهما عند انفرج الابهام والوسطى بعد وضعهما على الجبهة ليس قوساً من الدائرة المنطبقة على الوجه ، فالاصبع الوسطى الموضوع على الجبهة

(مسألة) يجب أن يكون الفسل من أعلى الوجه ، ولا الفسل يجوز منكوساً
نعم لو رد الماء منكوساً ولكن نوى الفسل من الأعلى برجوعه جاز (١) .

بحركتها الدورية تعمل الى السفلى فيخرج بعض طرفي الجبهة وأغلب الجبينين من
الدائرة المفروضة .

(وثالثاً) ان ظاهر قوله ما دارت عليه الابهام - ام والوسطى هو كون
دورانها معاً مبتدئين من القصاص الى الذقن وعلى فرض البهائي للدائرة من وضع
الوسطى على الجبهة والابهام على الذقن وإثبات وسط انقراجها وإدارتها بحيث
ترسم الوسطى بحركتها من الجانب الأيسر الى الذقن نصف الدائرة والابهام
بحركتها من الجانب الأيمن الى قصاص الناصية نصفها الآخر يكون الدوران
مبتدئاً من القصاص للوسطى فقط لالهما معاً وهذا خلاف ظاهر الرواية .

ثم انه لا يرد على المشهور بدخول الزعتين وهما البياضان المكتنفان بالناصية
في المحدود مع خروجها اجمالاً لأن المراد بالقصاص في الرواية منبت الشعر من
مقدم الرأس وهو الناصية فلا يعم الزعتين لأن الاصبعين إذا كان مبدأ فتحتها
من الناصية لا تتمدان الجبهة والجبينين ، فإذا تبين من الرواية الشريفة ان المباط
فيما يجب غسله من الوجه هو ما يحيط به الاصبعان وعدم وجوب غسل ما لا يحيطان
به نعم يجب غسل مقدار يسير من الأطراف الخارجة من الحدود بحكم العقل من
باب المقدمة للعلم بحصول الواجب هذا كله في تحديد الوجه . وأما اليدين ومسح
الرأس والقدمين فسيأتي التعرض لهما من المآل في المسائل الآتية عن قريب . ونحن
نتعرض لهما هناك ان شاء الله تعالى .

(١) وجوب الفسل من الأعلى هو المشهور وعن حواشي الألفية دعوى
الاتفاق عليه ويدل عليه ما عن البحار عن قرب الاسناد عن أبي جريرة الرقاشي قال :
قلت لأبي الحسن موسى كيف أتوضأ للصلاة ؟ فقال : « لا تعمق في الوضوء

ولا تظلم وجهك بالماء لطماً ولكن اغسله من أعلى وجهك الى أسفله بالماء مسحاً وكذلك فامسح على ذراعيك ورأسك وقدميك . وضعفه مجبور بالعمل وهو كما ترى يدل على وجوب الابتداء بالأعلى .

ومناقشة شيخنا الانصاري (قدّه) في دلالة الرواية بحمل الأمر فيه

على الاستحباب بقرينة كونه على وجه المسح في مقابل الظلم مدفوع .

(أولاً) : بأن رفع اليد عن ظاهر الطلب بالنسبة الى بعض القيود

الواقعة في حيزه بدليل خارجي لا يوجب رفع اليد عن ظاهره بالنسبة الى ما عداه كما لو أمر المولى عبده بشراء اللحم يوم الجمعة من شخص خاص وعلم من الخارج ان خصوصية الشخص الخاص غير لازمة المراعاة ، فلا يرفع اليد عن ظاهر الأمر بالنسبة الى ما عداه ، ولا يصلح ذلك أن يكون قرينة لكون أصل الطلب مستعملاً في الندب ، ولا يلزم أيضاً من ذلك استعمال اللفظ في معنيين ، وذلك لأن الصيغة ليست إلزامية الطلب وليس فيها دلالة على الوجوب أو الندب فالوجوب حكم عقلي يحكم به العقل عند طلب السيد والمنعم الحقيقي ، فإذا طلب المولى الحقيقي من عبده شيئاً يحكم العقل من باب وجوب طاعته بعدم جواز تقاعد العبد عن امتثال أمره ، فما لم يدل دليل خارجي على أن التقاعد عن الامتثال لا يستعقب عقاباً ، فالعقل يلزمنا بعدم جواز التقاعد عن الامتثال ، فالوجوب عند طلب المولى ، والسيد ليس من المداليل اللفظية المستندة الى صيغة إفعال ، فالصيغة دائماً تستعمل في إنشاء الطلب ، والوجوب أو الندب خارجان عن مدلوله . فأين هذا من استعمال اللفظ في معنيين .

(وثانياً) : أن غسل الوجه واجب بالضرورة ، فلا يمكن حمل الأمر به

في بعض مصاديقه المشتبهة على مزية راجحة على الاستحباب وإلا لزم اجتماع الوجوب والاستحباب في واحد شخصي . فلا بد من حمل الأمر المتعلق به

على الوجوب التخييري والالتزام بكون الفرد المشتغل على تلك المزية أفضل الافراد ، فالخصوصية الموجبة لمزية هذا الفرد على سائر الافراد توجب تأكد طلبه لا صيرورته مستحباً ، ولذا لا يجوز تركه لا الى بدل ويؤتى به في مقام الامتنال بقصد الوجوب كما يؤتى بسائر الافراد هذا القصد ، فالامر المتعلق به ليس إلا للوجوب وحمل الكلام مسوقاً لبيان رجحان هذه الخصوصية خلاف الظاهر ، والنهي عن التعمق في الوضوء الذي هو شأن الموسوسين ، واللام الذي هو عادة المتسامحين لأجل اختيار الوسط بين إفراط الموسوسين وتفريط المسامحين فان الأطراف خارجة عن الشريعة والوسط هو المنهج خير الامور أوسطها .

ويدل على وجوب البدأة من الأعلى الاخبار الحاكية للوضوءات البيانية وهي كثيرة مستفيضة ، منها ما في الصحيح عن زرارة قال : حكى لنا أبو جعفر (عليه السلام) وضوء رسول الله (ﷺ) فدعا بقدر من ماء فأدخل يده اليمنى فأخذ كفاً من ماء فأسده على وجهه من أعلى الوجه ثم مسح وجهه من الجانبين جميعاً الى آخر الحديث . وفي بعض الروايات غمس فيه كفه اليمنى ثم غرف ملاها ماءً فوضعها على جبهته ثم أسر يده على وجهه وظهر جبينيه مرة واحدة . وعن العلامة في المنتهى والشهيد في الذكري إنها لا بعد الصحيح الاول : روي عنه لما توضأ الوضوء البياني قال : هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به . وظاهر هذه الاخبار بعد عدم احتياج أصل غسل الوجه واليدين وترتيب غسل اليدين على غسل الوجه الى البيان لكونها ضرورياً ، وعدم ورودها لمجرد الاخبار لفعل رسول الله (ﷺ) يشرف الناظر فيها للقطع بدخل تلك الخصوصية في الوضوء المأمور به فسام يدل دليل من الخارج على عدم دخلها كلاً أو بعضاً لا يمكن رفع اليد عن ظاهرها من كونها دخيلة وإن هذا الفعل صدر منه صلوات الله عليه لبيان كيفية الوضوء من أوله الى آخره ، والخصوصية المحتمل دخلها فيه ليست إلا هذه

الخصوصية وبمد هذا لا يبق لشخصنا الأعظم في طهارته تبعاً للبهائي في الجبل المتين مجالاً للعناقشة فيها بعدم دلالة غسل من الأعلى على اعتباره وبطلان الوضوء بدونه لاحتمال أن يكون اختياره هذا الفرد لكونه أحد جزئيات المأمور به لأعام المأمور به وكذا لا وقع للإيراد على قوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به ، بأن المشار إليه بقوله : هذا لا يمكن أن يكون هو الوضوء الشخصي ، ولأما عائله في الخصوصيات . أما الأول فواضح ، والثاني فلاستزامة تخصيص الأكثر المستهجن كما لا يخفى فيكون المراد منه هو الوضوء المشتمل على أجزائه وشرايطه ، وذلك لما عرفت من ظهورها في دخل الخصوصيات المأخوذة في الوضوءات البيانية فيه . إذا تبين لك ما ذكرنا يظهر لك ضعف ما ذهب إليه السيد المرتضى ، وابن ادريس من جواز الابتداء بتدوير الأعلى على عكسك باطلاق الآية وأصالة براءة الذمة .

واستدل البهائي على وجوب البدأة من الأعلى بالانصراف قال في الجبل المتين : « وظني انه لو استدلل على هذا المطلوب بأن المطلق ينصرف الى الفرد الشائع المتعارف في غسل الوجه من فوق الى أسفل فيصرف الأمر به في قوله تعالى : (فاغسلوا وجوهكم) إليه لم يكن بعيداً ، انتهى . وفيه أولاً منع تعارف ككون الغسل من أعلى الجبهة بحيث ينصرف إليه الاطلاق وعلى تقدير تسليمه فالانصراف بدوي منشاؤه ، غلبة وجود ومثله لا يضر بالاطلاق ولا يوجب الانصراف على ما حقق في محله .

بقي شيء . وهو أنه هل يجب في غسل الأعلى قبل الأسفل الفراغ من غسل جميع ما في الأعلى من الأجزاء المسامة وغير المسامة ، ولازمة الالتزام بكون الغسل بخط عرضي أم يجب ذلك في الأجزاء المسامة فقط دون غيرها . الأقوى هو الثاني وذلك مضافاً الى تمذر الأول أو تمسره المنافي لأدلة نفي المخرج ومخالفته

(مسألة) لا يجب غسل ما استرسل من اللحية ، أما ما دخل منها في حد الوجه فانه يجب غسله لكن الواجب غسل الظاهر منه من غير فرق بين الكثيف والخفيف مع صدق احاطة الشعر بالبشرة وإن كان التحليل في الثاني أحوط ، وأما اليدين فالواجب غسلهما من المرفقين الى أطراف الأصابع ، ويجب غسل شيء من العضد للمقدمة كالوجه ، ولا يجوز ترك شيء من الوجه أو اليدين بلا غسل ولو مقدار مكان شعرة (١) .

لسيرة المتشرعة صريح الأخبار البيانية الحاكية لوضوء رسول الله ﷺ .
(١) أما عدم وجوب غسل ما استرسل من اللحية وخرج عن حد الوجه مضافاً الى الأصل صحيحة زرارة في تحديد ما يجب غسله من الوجه ما دارت عليه الإبهام والوسطى من قصاص الشعر الى آخر الذقن . وأما وجوب غسل ما دخل منها في حد الوجه فليس لأجل صدق اسم الوجه عليه بل للاخبار الدالة على قيامه مقام الوجه في إجراء الماء عليه كما في صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : قلت أرأيت ما كان تحت الشعر ؟ قال : «كلما أحاط به الشعر فليس للمباد أن يمسوه ولا يبحثوا عنه ولكن يجري عليه الماء» وهل يستحب غسل ما استرسل من اللحية أم لا المشهور ظاهراً عدم استحبابه . وعن الاسكافي استحبابه لكنه ، يتأفيه قوله (عليه السلام) : إن زاد عليه لم يؤجر وإن نقص أثم ، وما في بعض الروايات الحاكية لقول النبي صلى الله عليه وآله انه عرف ملاً كفه اليمنى فوضعها على جبهته ثم قال : بسم الله وسدله على أطراف لحيته ثم أمسك يده على وجهه وظهر جبينه مرة واحدة لا يدل على غسلها وما يدل على جواز الأخذ من مأثما للمسح عند الجفاف لا يدل على استحباب غسلها كلها كما فعله في الجواهر قائلًا : انه مع فرض انه ليس مستحباً في الوضوء يكون لا فرق بينه وبين ماء الوضوء المحفوظ في طست ونحوه .

وفيه مع أن الحكم تعبدى لا يتوجه عليه النقض بقاء الوضوء المحفوظ في الطست يمكن أن يكون الوجه فيه كون ماؤها لأجل بقاء العلقة بينه وبين الوجه محسوباً من بقية بلل الوجه بخلاف الماء المنفصل عنه .

ثم إن ما يجب غسله من الحجية غير الخارجة عن حد الوجه هو الظاهر منها ، فلا يجب تخليلها بإيصال الماء في خلالها لغسل ما استتر به من البشرة والشعر ، وكذا لا يجب تطيلها بإيصال الماء الى باطن الشعر الذي لا يقع عليه حس البصر بل يغسل الظاهر المرئي لما في صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : قلت : أرايت ما كان تحت الشعر ؟ قال : « كلما أحاط به الشعر فليس للمباد أن يفسلوه ولا يبحثوا عنه ، ولكن يجري عليه الماء » . وصحيح ابن مسلم عن أحدهما قال : سألت عن الرجل يتوضأ أيطن لحيته ؟ قال : لا وهذا الحكم إجمالاً لا شبهة فيه لصراحة الأخبار ، بل عن الخلاف دعوى الاجماع عليه لكن الاشكال والخلاف في تشخيص بعض مصاديقه الخفية كالحجية الخفيفة التي لا تغطي البشرة ولا يمنع من وقوع حس البصر عليها فوقع فيه الاضطراب في كلمات الفقهاء ، فلا يهمننا التمرض لنقلها بعد وضوح ان المناط في المسألة هو صدق الاحاطة وعدمه وإن الواجب أولاً وبالذات هو غسل الوجه الذى هو اسم للمعصية المخصوص ، وكفاية غسل ما أحاط به من الشعر إنها هي للأدلة الحسنة على إطلاقات وجوب غسل الوجه ، إذا عرفت هذا فنقول : إن الأمر لا يتخلو عن إحدى الصور الثلاث :

(الاولى) : أن يعلم صدق احاطة الشعر على الوجه كما في الشعر الكثيف المانع من رؤية البشرة في مجلس التخاطب ، وهذا القسم مما لا إشكال ولا خلاف في حكمه .

(الثانية) : ما يعلم عدم صدق الاحاطة عليه عرفاً كالشعر الذى ينبت

على الوجه مع تباعد مثبت بعضه عن بعض ببدأ مفرداً مع عدم التفاف ببعض ، فانه لا شبهة في عدم صدق الاحاطة عليه عرفاً في مثله غسل البشرة بلا اشكال بل الشعر أيضاً إذا كان من التوابع عرفاً .

(والثالثة) : ما يشك في دخوله في أحد القسمين ، ففي مثله يجب الرجوع الى القواعد المقررة للشك ، فان كان الشك من جهة الشبهة المفهومية كما هو الشأن في أغلب المفاهيم العرفية باعتبار وقوع التشكيك فيها واجمال المفهوم في الصدق بالنسبة الى بعض الأفراد كما ربما يشك في صدق الاحاطة على ما يحكي ، بشرة الوجه مع التفاف بعض الشعر ببعض وقرب منابته ، فقد يتوهم في مثله صدق الاحاطة ، وكونه بمنزلة الثوب الرقيق ، وقد يتخيل عدم صدقها عليه عرفاً ، أو انصراف الدليل عنه . فالمرجع في مثله الى اطلاقات أدلة وجوب غسل الوجه ، فيرتفع بها إجمال الدليل الحاكم عليها وإن كان الشك من جهة الشبهة المصدقية بأن يكون منشأ الشك الاشتباه في المصداق كما لو شك في أن لحيته هل هي مانعة من وقوع حس البصر على وجهه في مجلس التخاطب أم لا . ففي مثله يجب الاحتياط بغسل البشرة والشعر لدوران الواجب بين المتباينين من غسل بشرة الوجه أو الشعر المحيط به فيجب الاحتياط ، ولا يجوز التمسك بعموم ما أحاط به الشعر ولا باطلاق وجوب غسل الوجه لكون الشبهة مصداقية وقد تقرر في محله ان المرجع فيها الى ما يقتضيه الأصل وهو الاحتياط فيما نحن فيه اللهم إلا أن يستفاد من تتبع الأخبار والوضوءات البيانية ضابط كلي يعرف به حكم الموارد المشتبهة ، وهو كفاية اسدال الماء على الوجه وامرار اليد عليه مرة أو مرتين بحيث لا يصدق عليه التعمق والبحث والطلب والتبطين المنهي عنه . فالشعر الذي يمنع من اصابة الماء الى البشرة بحد الفصل بهذه الكيفية ينوب ما بها بل يصدق الاحاطة عليه أيضاً فان المانع من اصابة الماء في

الفرض بعد اجراء الماء وامرار اليد ليس إلا احاطة الشعر فيقتصر على غسله ، وما لا يمنع من اصابة الماء الى المحل لا يترتب على معرفة حاله ثمرة عملية لأن العلم بمحصل غسل أحدهما لا ينفك عن غسل الآخر .

وبما ذكرنا يسهل الأمر في موارد الاشتباه خصوصاً بعد ملاحظة ما في بعض روايات الباب « من انه عليه السلام وضع ملاء كفه ماءً وأسدله على أطراف لحيته ، ثم أمر يده على وجهه وظاهر جبينيه مرة واحدة ، مع ان الوجه لا ينفك غالباً عن الشعرات الخفيفة حتى في كثرة اللحية كالشعر النابت على الحدين وما بين الحاجبين والنفقة (*) .

ثم ان كفاية غسل ما أحاط على البشرة عن غسلها عزيمة لا رخصة لما عرفت من حكومة أدلتها على اطلاقات غسل الوجه فيقيدها مطلقاتها ولا دليل حينئذ على كفاية غسل البشرة عما وجب عليه ولا دلالة في الأدلة الحاسكة على كون الحكم رخصة . وقوله عليه السلام في خبر زرارة : « ليس على العباد أن يطلبوه » لا يدل على كون الحكم رخصة وكفاية غسل البثرة في امتثال الواجب خصوصاً بعد ورود بطريق آخر « ليس للعباد أن يطلبوه » .

ثم ان مقتضى الصحيح المتقدم عدم الفرق بين سائر الشعور النابتة في الوجه كالشارب والحاجبين وغيرها مما أحاط على الوجه .

ثم ان من واجبات الوضوء غسل اليدين كتاباً وسنة واجماعاً بين المسلمين والواجب غسلها من المرفقين الى أطراف الأصابع للأخبار البيانية وغيرها منها ما في صحيحة الأخوين زرارة وبكير سألاً أبا جعفر عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله : « فدعا بطست اوتور فيه ماء فغمس يده اليمنى فغرف بها غرفة فصبها على وجهه فغسل بها وجهه ثم غمس كفه اليسرى فغرف بها غرفة

(*) شعيرات تحت الشفة السفلى الى الذقن .

فأفرغ على ذراعه اليمنى فغسل بها ذراعه من الرفق الى الكف لا يردّها الى الرفق ثم غسّ كفّه اليمنى فأفرغ بها على ذراعه اليسرى من الرفق وصنع بها مثل ما صنع باليمنى ثم مسح رأسه وقدميه ببلل كفّه لم يحدث لها ماءً جديداً . ثم قال : ولا يدخل أصابعه تحت الشراك . ثم قال إن الله تعالى يقول : (يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم الى صلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق) فليس له أن يدع شيئاً من وجهه إلا غسله ، وأمر بغسل اليدين الى الرفقين فليس له أن يدع شيئاً من يديه الى الرفقين إلا غسله ، لأن الله يقول : « اغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق . ثم قال : « وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكعبين » ، فإذا مسح بشيء من رأسه أو بشيء من قدميه ما بين الكعبين الى أطراف الأصابع فقد أجزأ . قال : فقلنا أين الكعبان ؟ قال : ها هنا . (يعني المفصل دون عظم الساق) ، فقلنا : هذا ما هو . فقال : هذا من عظم الساق والكعب أسفل من ذلك . فقلنا : أصاحك الله فالغرفة الواحدة تجزي للوجه وغرفة للذراع . قال : نعم إذا بالغت فيها والثنتان تأتيان على ذلك كله الحديث . فتصريح الراوي بعد ذكره : « انه غسل يده اليمنى من الرفق الى الكف » انه لم يردّها الى المرفق وعدم اقتصاره على ظهور عبارته الأولى في إفادتها نص في عدم جواز المكس ومثلها في الدلالة على وجوب كون الغسل من الرفقين ما كتبه الامام عليه السلام الى علي بن يقطين بعد ارتفاع التهمة عنه وصلاحي حاله عند السلطان يأمر فيه بغسل يديه من الرفقين عكس ما أمره به أولاً لاجل التقية . روى في الوسائل بسنده « أن علي بن يقطين كتب الى أبي الحسن موسى عليه السلام يسأله عن الوضوء فكتب اليه أبو الحسن عليه السلام : فهمت ما ذكرت من الاختلاف في الوضوء ، والذي أمرك به في ذلك أن تتمضمض ثلاثاً ، وتستشق ثلاثاً ، وتغسل وجهك ثلاثاً ، وتخلل شمر لحيتك وتغسل يديك الى الرفقين ثلاثاً ، وتمسح

رأسك كله ، وتمسح ظاهر اذنيك وباطنهما وتنسل رجلك الى الكعبين ثلاثاً ، ولا تخالف ذلك الى غيره . فلما وصل الكتاب الى علي بن يقطين تمجّب بما رسم له أبو الحسن فيه مما جميع العصابة على خلافه . ثم قال : مولاي أعلم بما قال . وأنا امثل أمره . فكان يعمل في وضوئه على هذا الحد ويخالف ما عليه جميع الشيعة امتثالاً لأمر أبي الحسن عليه السلام وسعي بعلي بن يقطين الى الرشيد ، وقيل انه رافضي ، فامتحنه الرشيد من حيث لا يشمر ، فاما نظر الى وضوئه ناداه كذب يا علي بن يقطين من زعم انك من الرافضة ، وصلت حاله عنده . وورد عليه كتاب أبي الحسن عليه السلام ابتداءً من الآن يا علي بن يقطين توضأ كما أمرك الله تعالى « اغسل وجهك مرة فريضة واخرى إسباً ، واغسل يديك من المرفقين كذلك وامسح بمقدم رأسك وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك ، فقد زال ما كنا نخاف منه عليك واللام . وبشهادة هاتين الروايتين يرتفع ما في الآية من الاجمال وذلك لأن ظاهر كلمة الى في قوله تعالى : الى المرافق وإن كان لانتهاه الغاية ، لكنها من حيث كونها غاية لا تسئل أو للمغسول بمحمل وبقرينة الروايات ، يعلم ان المرفق غاية للمغسول لا للفصل والواجب في غسل اليدين غسل الذراعين والمرفقين بناءً على كون الى في الآية بمعنى مع كما هو غير عزيز في الاستعمال ، وكذا لو كان لانتهاه الغاية ، ويدل عليه السنة المستفيضة مضافاً الى دعوى الاجماع عليه من غير واحد . ففي رواية الهيثم بن عروة التميمي سألت أبا عبد الله عن قوله تعالى : « فاعسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق » . فقلت هكذا ومسحت من ظهر كفي الى المرفق فقال : ليس هكذا تزيلها ، إنما هي فاعسلوا وجوهكم وأيديكم من المرافق . ثم أمرت يده من مرفقه الى أصابعه . وفي الصحيح الحاكمي لوضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فوضع يده على مرفقه فأمر كفه على ساعده . وفي آخر فغرف بها غرفة فأفرغ على ذراعه اليمنى فغسل بها

نزاعه من المرفق الى الكف لا يربطها الى المرفق . وهذه الروايات كما تدل على وجوب غسل المرفقين ، تدل على الحكم السابق أيضاً ، وهو وجوب كون البداية من المرفق الى رؤوس الأصابع . وظاهرها كظواهر معظم الفتاوى هو وجوب غسل المرفق اصالة ، فمن الخلاف غسل المرفقين واجب مع اليدين ، وبه قال جميع الفقهاء إلا زفر ، وعن المعتمد الواجب غسل اليدين مع المرفقين ، ثم استدلل على دخول المرفق ، بأن عليه الاجماع من عدا زفر ومن لا عبرة بخلافه . وعن المنتهى أكثر أهل العلم على وجوب ادخال المرفقين خلافاً لبعض أصحاب مالك وداود وزفر ، فوجوب غسل المرفقين بما لا اشكال فيه وإنما الاشكال في معرفة معنى المرفق فانه قد اختلفت كلمات العلماء واللغويين في تفسيره . ففهم من فسر بالمفصل أو الموصل على اختلاف التعابير وهو المحكي عن أكثر اللغويين وكثير من العلماء بل في الحقائق انه هو المشهور قال فيها : المرفق كقبر ومجاس (المفصل) وهو عبارة عن رأس عظمي الذراع والمضد كما هو المشهور ، أو مجمع عظمي الذراع والمضد . فعلى هذا شيء منه داخل في الذراع ، وشيء منه داخل في المضد انتهى .

أقول : إن اريد من رأسها نهاية العظمين الممتد (أحدهما) من الذراع الى المضد . (وثانيهما) من المضد الى الذراع . فهذا مما يبعده نزاعهم في دخوله في المحدود ، وكون الى بمعنى مع ، أو خروجه منه ، وذلك لسكونه بهذا المعنى أمراً عديمياً . فان نهاية الشيء عبارة عن فسائه وعدمه ، فنهاية الجسم انتهاءه الى السطح الذي لا يكون جسماً ، كما ان نهاية السطح انتهاءه الى الخط الذي لا يكون سطحاً ، ونهاية الخط انتهاءه الى النقطة التي لا تكون خطاً ، وهذا كما ترى غير قابل للنزاع فيه بالدخول أو الخروج . فلا بد أن يكون مرادهم بالمفصل أو الموصل هو الجزء الذي يتقوم به الفصل والوصل لا خصوص طرفها

الذي هو أسر عدي فيرجم اذنب الى المعنى الثاني وهو كونه عبارة عن مجمع عظمي الذراع والمضد وربما نسب الى بعض القول بأن المرفق طرف الساعد خاصة كما هو المحكي عن ظاهر العلامة في المنتهى ومحتمله في النهاية .

فان قلت : أي ثمرة عملية ترتب على النزاع في معنى المرفق بعد ظهور اتفاقهم على وجوب غسل تمام البشرة المستديرة على موضع التواصل والتداخل بين العظمين بأى معنى أخذ المرفق .

قلت : تظهر الثمرة في مسألة الاقطع فعلى القول بكون المرفق هو مجمع غظمي الذراع والمضد يجب غسل طرف المضد المتصل بالذراع فيمن قطعت يده من المفصل ، وبقي طرف المضد فقط ، وعلى القول بكونه طرف الساعد فقط ، وعدم كون طرف المضد جزءاً منه فلا يجب غسله ، فلا يجرى استصحاب وجوب غسله قبل الاقطاع . فان وجوب غسله حال الانصال ، إنا كان لأجل كونه مقدمة لغسل المرفق ، ومن سقوط الأصل انتفى الوجوب هذا بخلاف الأول . فان وجوب غسله على الأول كان أصالة لكونه جزءاً من المرفق فاذا سقط وجوب غسل جزء منه للقطع وجب غسل جزئه الآخر الباقي استصحاباً للوجوب . وبما ذكرنا يظهر لك فساد ما ذكره بعض السادة المعاصرين من نفي الثمرة

حيث قال : وكيف كان فلا يظهر للنزاع في معنى المرفق ثمرة مهمة إذ الظاهر اتفاقهم على وجوب غسل تمام البشرة المستديرة على موضع التواصل والتداخل بين العظمين بأى معنى أخذ المرفق كما يقتضيه أيضاً ما دل على وجوب غسل المرفق إذ لا يراد منه غسل نفس العظم أو الحد بل يراد منه تقدير منتهى حد المقدار المنسول من اليد بمنتهى موضع المرفق ، ولا يختلف ذلك باختلاف كون المرفق خصوص رأس عظم الذراع الداخل في المضد أو رأس عظم المضد الداخل فيه الذراع أو مجموع العظمين المتداخلين أو الخط الموهوم المفروض على محل

(مسألة) لا يجب غسل شيء من البواطن كالعين والأنف والقمم إلا شيء منها من باب المقدمة وما لا يظهر من الشفتين بعد الانطباق من الباطن فلا يجب غسله كما لا يجب غسل باطن الثقبه التي في الأنف موضع الحلقة والخزامة سواء كانت الحلقة فيها أم لا (١) .

التواصل والتداخل لاتحاد المقدار الواجب الغسل من اليد على جميع التقادير انتهى . وذلك لما عرفت من عدم وجوب غسل طرف العضد المتصل بالذراع فيمن قطعت يده من المفصل وبقي طرف العضد فقط إذ غسله حال الاتصال ، إنما كان لاجل كونه مقدمة لغسل المرفق بناءً على كون المرفق هو طرف الساعد فقط ومع سقوط الأصل اتفقت الوجوب هذا بخلاف ما إذا كان المرفق يجمع عظمي الذراع والعضد فإنه يجب غسل طرف العضد المتصل بالذراع فتأمل جيداً .

ثم انه لا يجوز ترك شيء من الوجه أو اليدين بلا غسل أو مقدار مكان شعرة وذلك لعدم تحقق امتثال غسل تمام الماء ور به من الوجه واليدين بترك جزء منهما .

(١) عدم وجوب غسل البواطن لمعوم التعليل فيما رواه أبو بكر الحضرمي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « ليس عليك مضمضة ولا استنشاق لأنها من الجوف » وفي رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : « ليس المضمضة والاستنشاق فريضة ولا سنة إنما عليك أن تغسل ما ظهر » ، قال في الوسائل : مراده بالسنة ما علم وجوبه بالسنة وهو معنى مستعمل فيه لفظ السنة في الأحاديث . « وفي رواية أبي بصير عن أبي عبد الله قال : سألت عن المضمضة والاستنشاق قال : « ليس هما من الوضوء ، هما من الجوف » . وفي الوسائل « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : افتحوا عيونكم عند الوضوء لعلها لا ترى نار جهنم » .

نعم يجب غسل شيء منها من باب المقدمة لغسل الوجه ، قوله : « لا يجب غسل باطن الثقبه التي في الأنف » . لا بد من تقييده بما إذا لم تكن الثقبه واسعة

(مسألة) الوسخ تحت الأظفار لا يجب إزالته إلا إذا كان ماتحته معدوداً من الظاهر كما أنه لو قص أظفاره فصار ماتحتها ظاهراً وجب غسله بعد إزالة الوسخ عنه (١)
 (مسألة) إذا انقطع اللحم من اليدين أو الوجه وجب غسل ما ظهر بعد القطع ويجب غسل ذلك اللحم أيضاً وإن كان اتصاله بجلدة رقيقة (٢) .
 (مسألة) الشقوق التي تحدث على ظهر الكف من جهة البرد إن كانت واسعة يرى جوفها وجب إيصال الماء إليها وإلا فلا (٣) .

(مسألة) ما يملو البشرة مثل الجدرى عند الاحتراق ما دام باقياً يكفي غسل ظاهره وإن انخرق ، ولا يجب إيصال الماء تحت الجلدة ، بل لو قطع بعض الجلدة وبقي البعض الآخر ، يكفي غسل ظاهر ذلك البعض ولا يجب قطعه بتمامه ولو ظهر ما تحت الجلدة بتمامه اسكن الجلدة متمصلة قد تلتصق وقد لا تلتصق يجب غسل ماتحتها وإن كانت لاصقة يجب رفعها أو قطعها (٤) .

يرى باطنها وإلا لوجب غسلها .

(١) والوجه فيه هو أنه قبل قص الأظفار يعد من البواطن فلا يجب غسله فلا يجب أيضاً إزالة الوسخ عنه . مقدمة لفصل ما تحت الوسخ من البشرة ، نعم يجب تقييد كلامه (قدس سره) بما إذا لم تخرج الأظفار من المتعارف وإلا يجب إزالة ماتحتها من الوسخ وغسل البشرة بعد ذلك .

(٢) أما وجوب غسل مظاهر بعد القطع لكونه من البشرة الظاهرة للمفسول ، وأما وجوب غسل اللحم المتصل فلكونه محموباً من أجزاء العضو الذي يجب غسله .
 (٣) وجهه واضح لأن المدار في وجوب الفصل وعدمه على كونه من الظواهر أو من البواطن ، فمع السمة يجب غسلها لكونها من الظواهر ، ومع الضيق تعد من البواطن التي عرفت عدم وجوب غسلها .

(٤) قوله : ما دام باقياً يكفي غسل ظاهره لكونه هو البشرة الظاهرة

(مسألة) يصح الوضوء بالارتئاس مع مراعاة الأعلى فالأعلى لكن في اليد اليسرى لابد أن يقصد الفصل حال الإخراج حتى لا يلزم المسح بماء جديد بل وكذا في اليد اليمنى إلا أن يبقى شيئاً من اليد اليسرى ليفسله باليد اليمنى حتى يكون ما يبقى عليها من الرطوبة من ماء الوضوء (١) .

(مسألة) يجب رفع ما يمنع وصول الماء أو تحريكه كالخاتم ونحوه ، ولوشك في وجود الحاجب لم يلتفت إذا لم يكن مذكراً لاني لاحتمال وجوده ، ولوشك في شيء أنه حاجب أم لا وجب إزالته أو إيصال الماء الى ما تحته (٢) .

وان انخرق لا يجب إيصال الماء تحت الجلدة لكونه من البواطن . قوله : « ولو ظهر ما تحت الجلدة بتمامه لكن الجلدة متصلة قد تلتصق وقد لا تلتصق يجب غسل ما تحته لكونه هو البشرة الظاهرة ، ولصوق الجلدة يعد من الواضع فيجب رفعها وغسل ما تحته » .

(١) عدم أخذ إحدى الكيفيتين في الوضوء يوجب صحته بكل واحدة منها . قوله : « لكن في اليد اليسرى » الخ . قد بين وجهه في المتن .
(٢) قوله : « يجب رفع ما يمنع » الخ . لكي يصل الماء الى البشرة ويتحقق الفصل الواجب . قوله : « ولوشك في وجود الحاجب لم يلتفت » الخ فيه وجوه بل أقوال :

(الأول) وجوب الالتفات اليه والفحص عنه ، هو الذي اختاره السيد محمد كاظم في العروة ، ووجهه ان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني ولا يحصل إلا بالفحص ، وأصالة عدم الحاجب أو عدم الحجب لا تجدي في إثبات وصول الماء الى البشرة إلا على القول بالأصل المثبت الذي لا نقول به .

ودعوى خفاء الوسطة كما ذهب اليه شيخنا الأنصاري (ره) في طهارته مدفوعة صغرى وكبرى لما يديننا في الأصول من أن الموضوع للحكم بحسب فهم

العرف إن كان هو ذو الواسطة ، ففرض الواسطة ودعوى خفاءها خلف واضح ، وإن كان هو الواسطة فدعوى خفاءها بحسب الفهم العرفي خلف كذلك ، فدعوى فرض الواسطة بحسب الفهم العرفي وكونها خفية غير معقولة . فاما أن لا يكون واسطة في البين أو تكون جلية لا محالة .

(الثاني) عدم وجوب الفحص عنه ، ذهب إليه الشيخ الأكبر في الجواهر ، ووافقه شيخنا الأنصاري في طهارته ، واستدل له في الجواهر باستمرار السيرة التي يقطع فيها برأي المصوم على انه لا يجب على المتوضي والمغتسل الفحص عن الحاجب مع قيام الاحتمال ، إذ قلما يحصل القطع للمكلف بخلو بدنه عن دم البق والبرغوث وغيرها من الحواجب مع أن الفحص عنه غير معهود من المتشرة وقد ادعى بعضهم الاجماع عليه ورد عليه شيخنا الأنصاري « بأن الحدس القطعي بتحقيقه غير حاصل لعدم ترمض جل الأصحاب لهذا الفرع بالخصوص . ثم قال : وأشكل منه دعوى استقرار السيرة على وجه يكون اجماعاً عملياً كاشفاً عن الواقع إذ الغالب عدم التفات الناس الى احتمال وجود الحاجب ، أو اطمئنانهم بعدمه على وجه لا يعبأون بمجرد امكان وجوده ، مع ان دعوى الاجماع والسيرة في بعض أفراد هذا الشك ، مثل الشك في وجود قلنسوة على الرأس أو جورب في الرجل أو وجود لباس آخر على البدن أغلظ من ذلك مجازفة ، والفرق بين كون الحاجب المشكوك في وجوده رقيقاً أو غليظاً ، اقتراح والحوالة على موارد السيرة فرار عن المطلب » انتهى .

أقول : لقد أجاد في ما أفاد ، وتجد صدق ذلك بالرجوع الى نفسك فانك قبل ان تعترض هذه المسألة في الكتب الاستدلالية أو في الرسائل العملية ، لم يكن يخطر ببالك احتمال وجود مانع من أمثال دم البق أو البرغوث ، فدعوى السيرة بعدم الالتفات في غير محلها .

ومما ذكر ظاهر لك فساد ما في مستمسك سيدنا المعاصر حيث قال : إن الانصاف يقتضي على ثبوت السيرة وعدم اختصاصها بحال الاطمئنان ، ثم ان شيخنا الأنصاري قدس سره بعد المناقشة في السيرة بنى على عدم وجوب الفحص مستدلاً بالأصل ودفع ما أورده على هذا الأصل من كونه مثبتاً بخفاء الوسطة وقد عرفت ما فيه من منع الصوري والكبرى فراجع . والحق الحقيق بالتصديق هو القول الثالث في المسألة وهو ما اختاره الماتن من التفصيل بين ما إذا كان لشكك منشأ عقلائي كما إذا باشر ما يغلب لصوقه كالشمع والقيصر وغيرها ، فإلتفت إلى شكك بالفحص ، وبين ما إذا لم يكن عن منشأ عقلائي كما إذا احتمل ابتداء وجود مانع في بدنه من دون مباشرته لشيء . يحتمل لصوقه ببذنه ، فإن العقلاء يعدون هذا الاحتمال من قبيل أنياب الأغوال ولا يرتبون عليه الأثر . قوله : « ولو شك في شيء انه حاجب أم لا وجبت إزالته أو إيصال الماء إلى ما تحته » انتهى .

لقاعدة الشغل واستصحاب الحدث فعليه تحصيل القطع بوصول الماء إلى البشرة وإصالة عدم محجوبة البشرة مثبتة لا اعتبار بها . وتدل عليه مصححة علي ابن جعفر عن أخيه قال : « سألت عن المرأة عليها السوار والدمليج في بعض ذراعها لا تدرى يجرى الماء تحته أم لا ، كيف تصنع إذا توضأت أو اغتسلت ؟ قال : تحركه حتى يدخل الماء تحته أو تنزعه . وعن الخاتم الضيق لا يدرى هل يجرى الماء تحته إذا توضأ كيف يصنع ؟ قال : إن علم أن الماء لا يدخله فلتخرجه إذا توضأت . ورواية الحسين ابن أبي العلاء قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلت ؟ قال : حوله من مكانه . وقال : في الوضوء تدبره فإن نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا آمرك أن تميد الصلاة » .

(مسألة) ما ينجمد على الجرح عند البرء، ويصير كالجلدة، لا يجب رفعه ويجزي غسل ظاهره، وإن كان رفعه سهلاً، أما الدواء الذي انجمد عليه، فما دام لم يمكن رفعه يكون بمنزلة الجبيرة يكفي غسل ظاهره وإن أمكن رفعه بسهولة وجب (١).

(مسألة) الوسخ على البشرة إن لم يمكن جرمًا مريضاً لا يجب إزالته، وإن كان عند المسح بالسكيس يجتمع ويكون كثيراً ما دام يصدق عليه غسل البشرة، وكذا مثل البياض الذي يقين على اليد من الجفص أو النودة، إذا كان يصل الماء إلى تحته ويصدق معه غسل البشرة، ولو شك في كونه حاجباً وجبت إزالته.

وأما مسح الرأس فالواجب مسح شيء من مقدمه والأحوط عدم الاجزاء بما دون عرض اصبع وأحوط منه مقدار مسح ثلاثة أصابع مضمومة، بل الأولى كون المسح بالثلاثة والمرأة كالرجل (٢).

(١) قوله: «ما ينجمد إلى قوله وإن كان سهلاً» الوجه فيه هو كونه حينئذ كالجزء من البدن، فيجزي غسل ظاهره كمسائر الأجزاء الواجبة الغسل قوله: «وأما الدواء إلى قوله وجب» لأن الدواء شيء خارجي وانجماده على البشرة لا يجعله جزءاً منها، فما دام لا يمكن رفعه يكون بمنزلة الجبيرة، يكفي عند المسح غسل ظاهره وهو مشكل لأن الجبيرة لا يجزي غسلها عن المسح عليها فوجب المسح دون الغسل هو المتعين، وإن أمكن رفعه بسهولة يجب ذلك مقدمة لا يصل الماء إلى البشرة.

(٢) قوله: «الوسخ» إلى قوله: غسل البشرة وجهه واضح. وكذا قوله: «ولو شك» إلى قوله: وجب إزالته. قوله: «وأما مسح الرأس» أعلم أن فروض الوضوء الثابتة بالكتاب والسنة والاجماع، مسح الرأس ولا يجب

استيما به بالمسح ، بل لا يجوز لو كان بقصد الشرعية ، وإنما الواجب مسح شيء من مقدمه . ففي صحيحة زرارة قال : « قلت لأبي جعفر عليه السلام ألا تخبرني من أين علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين ؟ فضحك وقال : يا زرارة قاله رسول الله صلى الله عليه وآله ، ونزل به الكتاب من الله عز وجل لأن الله عز وجل قال : (فاعسلوا وجوهكم) فمرنا الوجه كله ينبغي أن يغسل . ثم قال : (وأيديكم الى المرافق) فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه ، فمرنا انه ينبغي لهما أن يغسلا الى المرفقين . ثم فصل بين الكلام فقال : (وامسحوا برؤوسكم) ، فمرنا حين قال : برؤوسكم ، ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء ، ثم وصل الرجلين بالرأس ، كما وصل اليدين بالوجه فقال : (وأرجلكم الى الكعبين) فمرنا حين وصلهما بالرأس ، أن المسح على بعضهما . ثم فسر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله للناس فضيّموه « وأقل ما يجزي من مسح الرأس طولا وعرضا ما يسمى به ماسحا ، وليس له حد معين بل المدار على صدق الاسم كما نسب الى المشهور لاطلاق الآية . وكذا الرواية المتقدمة الواردة في تفسيرها . ويدل عليه أيضا ما في صحيحة أخرى لزرارة وبكير عن أبي جعفر عليه السلام فيما حكاه عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله ، ثم قال : « إن الله تعالى يقول : (يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم الى الصلوة فاعسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق) الى أن قال : (وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكعبين) . فإذا مسح بشيء من رأسه أو بشيء من قدميه ما بين الكعبين الى أطراف الأصابع فقد أجزأه » ، ولا ينافي ما ذكرناه ما في رسالة حماد بن عيسى عن أحدهما « في الرجل يتوضأ وعليه العمامة قال : يرفع العمامة بقدر ما يدخل أصبعه فيمسح على مقدم رأسه . وفي روايته الاخرى عن الحسين عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل توضأ وهو معتم فثقل عليه نزع العمامة لمكان البرد ؟ فقال : ليدخل أصبعه »

وجه عدم المناقاة هو انه لا دلالة في الأمر بإدخال الاصبع تحت الهامة على اعتبار المسح بمجموع عرض الاصبع وعدم كفاية مسمى المسح لأن إيجاد المسمى أيضاً يتوقف على إدخال الاصبع تحت الهامة ، فلا يدل الأمر به على اعتبار أمر زايد على ما علم وجوبه من الأخبار المطلقة ، فالقول بعدم كفاية ما دون عرض الاصبع في طول المسوح أو عرضه استناداً الى هاتين الروايتين ضعيف . نعم هو الأحوط كما ذكره الماتن بقوله : «والأحوط عدم الاجزاء بما دون عرض اصبع . وعن بعضهم ان حد مسح الرأس أن يمسح بثلاث اصابع مضمومة من مقدم الرأس مستنداً الى رواية معمر بن عمر عن أبي جعفر عليه السلام قال : «يجزى من المسح على الرأس موضع ثلاث اصابع ، وكذا الرجل» وصحيحة زرارة عن أبي جعفر المرأة يجزئها من مسح الرأس أن تمسح مقدمه قدر ثلاث اصابع ولا تلتقي عنها خمارها بناءً على عدم الفرق بين الرجل والمرأة بدعوى ظهور لفظ الاجزاء عرفاً في كون متعلقه أقل ما يجزى فيقيد به الأخبار المطلقة . وفيه منع ظهور لفظ الاجزاء في ذلك لأنه قد يكون متعلق الاجزاء أفضل أفراد الواجب فيكون معناه الكفاية وعدم الحاجة في مقام الامتثال الى شيء آخر مضافاً الى اشتمال رواية معمر على قرينة الاستحباب بلحاظ الحاق مسح الرجل بالرأس مع ان وجوب الثلاث في الرجل يخالف للاجماع كما عن غير واحد نقله فلا مناص حينئذ عن حملها على الاستحباب ، واليه أشار الماتن بقوله : «وأحوط منه مقدار مسح ثلاثة اصابع مضمومة بل الأولى كون المسح بالثلاثة ، والمرأة كالرجل» . ويختص موضع المسح بمقدم الرأس وهو عبارة عن الربع المحاذي للجبهة على ما يتفاهم منه عرفاً ويساعد عليه تصريحات غير واحد من العلماء فلا يجزى مسح المؤخر أو أحد الجانبين بلا خلاف كما في مصباح الفقيه للأخبار المستفيضة المقيدة لاطلاقات مسح بعض الرأس ، منها رواية حماد المتقدمة قبل أسطر .

(مسألة) لا يجب كون المسح على البشرة فيجوز على الشعر النابت على المقدم . نعم إذا كان الشعر الذي منبته مقدم الرأس طويلاً بحيث يتجاوز بعمده عن حده لا يجوز المسح على ذلك المقدار المتجاوز سواء كان مسترسلاً أو مجتمعاً في المقدم (١) .

(مسألة) يجب أن يكون المسح بباطن الكف ، والأحوط الأيمن بل الأولى بالأصابع منه وأن يكون المسح بما بقي في يده من نداوة الوضوء ، فلا يجوز استئناف ماء جديد (٢) .

ومنها رواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله قال : «مسح الرأس على مقدمه» وقريب منه رواية أخرى عنه أيضاً . وما ورد جواز مسح المؤخر محمول على التقية . أو مأول والله العالم .

(١) جواز المسح على الشعر لأن المتبادر من الآية والأخبار الامرة بالمسح على مقدم الرأس ليس إلا المسح على ما يعم الشعر والبشرة . نعم لو جمع عليه شعراً من غير المقدم أو مما استرسل من المقدم ومسح عليه لم يجز لعدم صدق مقدم الرأس عليه وعدم مساءة المرف والأدلة على التعميم بحيث يعم الشعر في الصورة المفروضة إذ غاية ما يستفاد من الأدلة تبعية الشعر المخصوص بالمقدم لمحلّه في الحكم على تقدير تبعيته له عرفاً وعدم انفصاله منه بالاسترسال أو بغيره ولذا قال الماتن : «نعم إذا كان الشعر الذي منبته مقدم الرأس طويلاً بحيث يتجاوز بعمده عن حده لا يجوز المسح على ذلك المقدار المتجاوز سواء كان مسترسلاً أو مجتمعاً في المقدم» .

(٢) وجوب كون المسح بباطن الكف لأنه المتبادر من قوله ﷺ في خبر الأخوين : «ثم مسح رأسه وقدميه يبلل كفيه لم يحدث لهما ماء جديداً» ونحوه قوله : «ثم مسح رأسه وقدميه إلى الكعبين بفضل كفيه لم يجدد ماء» .

وعن الحدائق قد ذكر جملة من أصحابنا انه لا يجوز المسح بغير اليد اتفقا وإن الظاهر تميزه بالباطن لأنه المتيقن ، إلا أن يتعذر فيجوز بالظاهر انتهى . ويمكن المناقشة فيما ذكر بأن التبادر لأجل غلبة الوجود فهو مجرد خطوط الفرد الغالب في الذهن لا على انه المراد ، ولذا لا يعتمد عليه في غسل الوجه واليدين فالتمسك بالاطلاقات غير بعيد . نعم لو شك في الاطلاقات من حيث كون العلبة موجبة لاجمالها فظهير المجاز المشهور وجب الرجوع الى الاحتياط اللازم ، من قوله : « لا صلاة إلا بطهور » .

ثم انه هل يعتبر أن يكون المسح باليمن فيه قولان عن ظاهر المشهور علم وجوبه بل في الحدائق ظاهرهم الاتفاق على استحبابه . وعن بعضهم وجوبه لصحيفة زرارة « وتمسح بيته يمينك ناصيتك وما بقي من بلة يمينك ظهر قدمك اليمنى ، وتمسح بيته يسارك ظهر قدمك اليسرى » ، وهذا هو الأقوى . وإن كان خلاف المشهور . وفي مصباح الفقيه « ان الصحيحة لانصالح لتقييد المطلقات الكثيرة الواردة في مقام البيان للحكم الذي يعم به البلوى مضافا الى ما عرفت فيما سبق من ضعف دلالتها على الوجوب فيتعين حملها على الاستحباب كما حكى عن ظاهر الأصحاب ، انتهى .

وفيه انه ليس في الروايات البيانية ما ينافي الصحيحة غاية الأمر هي مطلقة يجب تقييدها بتلك الصحيحة ، ولا ضعف بوجه في دلالتها على الوجوب بل دلالتها على الوجوب حيث أنها بالجملة الخبرية أكد من الأمر ، وقد حرر ذلك في الاصول ، فلا وجه لحملها على الاستحباب كما عن ظاهر الأصحاب على ما حكى ونظر آلى ما ذكرنا احتاط الماتن وقال : « والأحوط الأيمن » . قوله « بل الأولى بالأصابع » لا دليل عليه . قال في الجواهر : الظاهر تساوي نسبة جميع أجزاء الكف في المسح بها لكنه في الحدائق قال : إنهم ذكروا أن الواجب كونه

(مسألة) يجب جفاف المسوح على وجه لا ينتقل منه أجزاء إلى الماسح ، وأما مسح القدمين فالواجب مسح ظاهرها من أطراف الأصابع إلى المفصل على الأحوط طولاً ، ولا تقدير للعرض فيجزي ما يتحقق به اسم المسح والأفضل بل الأحوط أن يكون بنام الكف وما تقدم في مسح الرأس من تخفيف المسوح على النحو المذبور وكون المسح بما بقي في يده من نداوة الوضوء يجري في القدمين أيضاً (١) .

بالأصابع ، قلت : لم أقف على مصرح به ولا دليل يقتضيه . ورواية يدخل أصبعه ونحوها لا ظهور فيها بذلك .

قوله : « وإن يكون المسح بما بقي في يده من نداوة الوضوء فلا يجوز استيناف ماء جديد » خلافاً لأهل الخلاف على ما نسب إليهم فأوجبوا عدا مالهم المسح بماء جديد وهو مخالف لاجماع الشيعة كما في الجواهر . ولاخبارهم المتواترة عن أهل البيت (عليهم السلام) كما في مصباح الفقيه ، وما في بعض الروايات مما تدل بظاهرها على إيجاب الاستيناف بماء جديد كما في خبر معمر بن خلاد : « أيجزى الرجل مسح قدميه بفضله رأسه ، فقال برأسه : لا ؟ فقلت : أجماء جديد ؟ فقال برأسه : نعم . وخبر أبي بصير قلت : « أمسح بما في يدي رأسي . قال : لا . بل تضع يدك في الماء ثم تمسح » ، محمول على التقية أو مأول .

(١) وجه اشتراط جفاف المسوح هو عدم صدق المسح ببله الوضوء مع امتزاجها بغيرها إذ لو صدق ذلك لصدق مع استيناف ماء جديد ومنهجه مع بله اليد كما يصنع أبناء العامة إذ هي لا تنفك عن بله الوضوء غالباً ، وقد عرفت بطلانه سابقاً والفرق بين المائتين تحمك . وفي الجواهر ان المركب من الداخل والخارج خارج انتهى . وذلك لأن الفردين المتعدين بالنوع إذا ارتفع تمدهما من البين وعرضهما الوحدة الشخصية بالامتزاج ينقلبان فرداً ثالثاً

من ذلك النوع عقلا فلا يعقل بقاء الحكم المترتب على كل من الفردين بخصوصه نعم لو كان ما على المسوح مجرد ندادة لا يمتزج شيء منها ببله الوضوء أمكن القول بالاجتزاء وبذلك يظهر فساد قول من فصل بين غلبة بلة الوضوء فالصحة وعدم غلبة البلة فالفساد ، وذلك لأن غلبة ما بقي في اليد على بلل المسوح لا يدفع ما ذكرنا وما يتخيل من صدق المسح بالبله حينئذ فيه انه من المساحات العرفية لا من الحقائق .

وأما مسح القدمين فقد وقع الخلاف بين الأصحاب في الحد الذي يجب أن ينتهي اليه المسح هل هو قبضة القدم كما هو المشهور أو المفصل بين الساق والعقب كما عن العلامة ، أو العظم المائل الى الاستدارة الموضوع في ملتقى الساق والعقب كما اختاره البهائي . وقد نزل عليه كلمات الأصحاب مع صراحة بعضها وظهور الأخرى في غيره كما لا يخفى على من راجعها بلا ضرورة ملجأة الى ذلك أصلا ، ومنشأ الخلاف هو الخلاف في تفسير السكبين الواقع في قوله تعالى : « فامسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى السكبين » ، والأصحاب وإن أطبقوا الكلام في تحقيق المراد من السكبين في المقام بذكر كلمات الانبياء من الطائفتين ، وكلمات الفقهاء (قدس الله أسرارهم) ، وأهل التشريح والأخبار إلا أنهم ما انتبهوا الى محكم فيما ذكروا ، والأظهر ما عليه المشهور . لما عرفت من انه الأصل شرعاً في الدوران بين الأقل والأكثر ، ودعوى الأساطين عليه الاجماع وظهور غير واحد من الأخبار .

منها صحيح البرنطلي عن الرضا عليه السلام « سألت عن المسح على القدمين كيف هو ؟ فوضع كفه على الأصابع الى السكبين الى ظهر القدم ، لوضوح كون ظهر القدم تفسيراً للسكبين ، وظهر الشيء لغة ما ارتفع منه لا المفصل بين الساق والقدم ، ضرورة انه ليس بظهر القدم كما انه ليس العظم الموضوع في

ملتقى الساق والعقب .

لا يقال نعم ولا لكنه يمكن أن يكون المراد من ظهر القدم ما يقابل بطنه لا خصوص ما ارتفع منه .

فانه يقال لا يمكن ها هنا إذ لا معنى لجعله بهذا المعنى غاية سيما إذا قلنا بخروج الآية عن المعنى . كما لا يخفى ونظراً الى هذا الاختلاف والتضارب في كلمات الأصحاب احتاط الماتن وقال : « فالواجب مسح ظاهرهما من أطراف الأصابع الى المفصل على الأحوط » . وقد عرفت بما ذكرنا عدم لزوم مراعاة هذا الاحتياط وأما حد المسح عرضاً فلا تقدير له فيجزي ما يتحقق به اسم المسح ، فلا يعتبر مقدار عرض اصبع فضلاً عن اصبعين أو ثلاث أو مقدار الكف لصحيفة زرارة وبكبر المتقدمة في مسح الرأس ، فاذا مسح بشيء من رأسه أو بشيء من قدميه ما بين الكفين الى اطراف الأصابع فقد أجزأه ، وقد تقدم هناك عدم إمكان تقييده بثلاث اصابع في القدمين فضلاً عن مجموع ظاهر القدم أو مقدار الكف منه ، هذا مع ما عن المعتبر والعلامة في التذكرة دعوى إجماع فقهاء اهل البيت على انه يكفي في مسح الرجلين مساه ولو بأصبع واحدة ، وتدل على ما ذكرنا روايات كثيرة منها رواية معمر بن خلاد المتقدمة الدالة على اجزاء مسح موضع ثلاث اصابع من الرأس والرجلين . ومنها ما يدل على اجزاء اليد في الخف المحرق ومسح ظهر القدم كما في رواية جعفر بن سليمان فمليه لابد من حمل صحيفة البرنطي قال : « سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن المسح على القدمين كيف هو ؟ فوضع كفه على اصابعه فسحبها الى الكعبين فقلت . جعلت فداك لو أن رجلاً قال باصبعين من أصابعه ؟ قال : لا . إلا بكفه كلها ، وكذلك رواية عبد الأعلى قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام عثرت فانتقطع ظفري فجلت على اصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء ؟ قال : يعرف هذا واشباهه من

(مسألة) إذا جفت رطوبة الكف أخذ من سائر مواضع الوضوء من حاجبه أو لحيته أو غيرهما ومسح به . وإذا لم يمكن الأخذ منها أعاد الوضوء ولو لم ينفع الاعادة من جهة حرارة الهواء أو البدن أو اليد بحيث كلما توضأ جف ماء وضوئه فلا يترك الاحتياط بالجمع بين المسح باليد اليابسة ثم بالماء الجديد ثم التيمم (١) .

كتاب الله عز وجل « ما جعل عليكم في الدين من حرج » امسح عليه بناءً أعلى تسليم تمامية دلالتها على الاستحباب « قال الشيخ الحر العاملي في الوسائل » بمد نقل صحيحة البرزطي : « حمله الشيخ على الاستحباب لما مضى وبأني » . فيكون مقصود السائل معرفة كيفيته المستحبة كما يقربه بمد جهل السائل مع جلالة قدره بالقدر الواجب من المسح ، هذا مع إمكان المناقشة في دلالة رواية عبد الأعلى إذ من المحتمل أن يكون المرارة قد عمت جميع الأصابع وكيف كان لا إشكال في أفضلية كون المسح بتمام الكف . ولذا قال المان : « والأفضل بل الأحوط أن يكون بتمام الكف » .

قوله : « وما تقدم في مسح الرأس الى آخره » والدليل الذي ذكرناه هناك آت هنا حرفاً بحرف فراجع .

(١) قوله : « من حاجبه أو لحيته » انتهى ، ولو من المسترسل طولاً أو عرضاً مطلقاً ولو على القول بعدم استحباب غسلها جزءاً من الوضوء لصدق كونها من نداوة الوضوء عرفاً ، ولاطلاق الأخبار وأوامر المسح ببقية بلل الوضوء الشامل للمقام بلا تأمل ولا ريب ، وقياسها على الماء المنفصل عن محال الوضوء المجتمع في إناء ونحوه رفع لليد عن التمس بلا دليل مع انه مع الفارق بين الأمرين لبقاء العلقه عرفاً في الاولى دون الثانية . والأخبار الدالة على المطلوب مضافاً الى الأخبار المطلقة مستفيضة :

(منها) مرسل خلف بن حماد قال : « قلت له الرجل ينسى مسح رأسه وهو في الصلاة ؟ قال : إن كان في لحيته بلل فليمسح به . قلت : فإن لم يكن له لحية ؟ قال : يمسح من حاجبيه ومن أشعار عينيه . »

(ومنها) ما في الوسائل عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام : « في الرجل ينسى مسح رأسه حتى دخل في الصلاة . قال : إن كان في لحيته بلل بقدر ما يمسح رأسه ورجليه فليفعل ذلك ليصل . »

(ومنها) ما في الوسائل عن مالك بن أعين عن أبي عبد الله عليه السلام : « قال : من نسي مسح رأسه ثم ذكر أنه لم يمسح رأسه ، فإن كان في لحيته بلل فليأخذ منه وليمسح رأسه وإن لم يكن في لحيته بلل فلينصرف وليعد الوضوء . »

(ومنها) رواية محمد بن علي بن الحسين قال : « قال الصادق عليه السلام إن نسيت مسح رأسك فامسح عليه وعلى رجليك من بلة وضوءك ، فإن لم يكن بقي في يدك من نداوة وضوءك شيء فخذ ما بقي منه في لحيتك وامسح به رأسك ورجليك وإن لم يكن لك لحية فخذ من حاجبيك وأشعار عينيك وامسح به رأسك ورجليك فإن لم يبق من بلة وضوءك شيء أعدت الوضوء . »

ثم إن تخصيص هذه المواضع بالذكر لا ينافي جواز الأخذ من سائر مواضع الوضوء ، لأن تخصيص هذه المواضع بالذكر دون ما عداها لكونها مظنة بقاء الماء لا إرادة الخصوصية كما يشهد به صدر رواية محمد بن علي بن الحسين وذيلها في أن الواجب حصول المسح ببقيصة بلة الوضوء ، وإن الاعادة منوطة بعدمها . ثم أنه إن لم يمكن الأخذ منها بوجه أعاد الوضوء بلا خلاف أجده من المتقدمين والمتأخرين كما في الجواهر . وعن كاشف اللثام أنه مقطوع به مروى . قلت : قد تقدم قبيل هذا ما يدل عليه وهو رواية مالك بن أعين ومحمد بن علي بن الحسين الأمرين بالانصراف ، واعادة الوضوء وإرسال بعضها

بعد انجبارها بفتاوى الأصحاب غير ضائرمع ان في غير المرسل منها غني وكفاية هذا كله فيما إذا أمكن بالاعادة تحصيل المسح بماء الوضوء . وأما إذا لم يمكن ذلك ولم تنفع الاعادة من جهة حرارة الهواء أو البسدين أو اليد ، ففي جواز المسح بالماء الجديد وعدم جوازه إلا باليد اليابسة أو الانتقال الى التيمم وجوه بل أقوال فمن المعتبر ، والمنتهي ، والقواعد ، والذكرى ، وجامع المقاصد ، والمدارك : (الأول) وهو الأقوى لموم قوله على ما ذكرناه : « الميسور لا يسقط بالمعسور » واختصاص وجوب المسح بالبلل بصورة الامكان ، وذلك لأن الواجب ايصال البلة المقيدة بكونها من الوضوء ومقتضى جريان القاعدة بالنسبة الى مثل هذه القيود سقوط القيد المتعذر وهو كونه من بلل الوضوء لا وجوب ايصال البلة .

(والثاني) ذهب اليه العلامة في التحرير في الموالات قال : ولو جف ماء الوضوء لحرارة الهواء المفرطة جاز البناء ، ولا يجوز استيناف ماء جديد للمسح . وفيه انه لا وجه لسقوط وجوب إيصال البلة بتعذر قيدها وهو كونها من الوضوء .

(والثالث) ذهب اليه بعض السادة المعاصرين ، مع ان في الجواهر لم أعثر على مفتي بالتيمم . وفيه مضافاً الى عدم عثور صاحب الجواهر من الأساطين المتتبعين في الفقه (قدس الله أسرارهم) على قائل به أن مشروعية التيمم مشروط بعدم التمكن من الطهارة المائية ولو ببعض مراتبها الناقصة كما يفصح عن ذلك ظهور أدلته مضافاً الى أن التبع بالنسبة الى تعذر كثير من اجزاء الوضوء كما في مسألة اقطع اليد والرجل يقضي بعدم سقوط الوضوء عند تعذر ذلك بل يستفاد من قوله في التيمم في رواية عبد الأعلى مولى آل سام قال : « عثر فانه قطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء ؟ » قال : يعرف هذا

(مسألة) لابد في المسح من إمرار الماسح على الممسوح فلو عكس لم يجوز ، نعم لا تضر الحركة اليسيرة في الممسوح (١) .

واشباهه من كتاب الله (ما جعل عليكم في الدين من حرج) امسح عليه ، إن عدم سقوط الوضوء في مثل هذه المواضع من الامور الواضحة التي لا تحتاج الى السؤال ، والآية إنما تنفي وجوب مباشرة الماسح لا وجوب الوضوء .

نعم في الجواهر ذكر بعضهم التيمم احتمالاً ، وآخر جعل الاحتياط في الجمع بينهما والاولى في الاحتياط الجمع بين الاحتياطات الثلاثة وهي : المسح بلا استيناف ، واستيناف الماء الجديد ، والتيمم انتهى . قلت : وقد احتاط الماتن احتياطاً وجوبياً حيث قال : فلا يترك الاحتياط بالجمع بين المسح باليد اليابسة ثم بالماء الجديد ثم التيمم ، انتهى . والاقوى عندنا ما عرفت والاحتياط لا بأس به لأنه طريق النجاة والله المؤيد المسدد .

(١) المسح (لغة) جبر الشيء وإمراره على الشيء مع مماسسته له ، فاذا قيل امسح بيده يدك رأسك ورجلك ، أي امسحها بها . فامرار الماسح على الممسوح مأخوذ في مفهوم المسح ، فلو عكس لم يجوز ادم تحقق الامتثال . ويستعمل بمعنى الازالة كما تقول مثلاً : مسحت يدي بالجدار ومسحت رجلي بالأرض ، وليس بمراد في المقام والمقصود هنا هو المعنى الأول والخلط بين المعنيين أوجب توقف بعض السادة المعاصرين وعدم استظهار ما ذكرناه في مفهوم المسح حيث قال : لكنه غير ظاهر لصدق قولنا مسحت يدي بالجدار ، ومسحت رجلي بالأرض . والفارق بين الماسح والممسوح . أن الممسوح هو الذي يقصد إزالة شيء منه ، والماسح ما يكون آلة لذلك ، فان كان الوسخ باليد تقول : مسحت يدي بالجدار ، وإن كان الوسخ بالجدار تقول : مسحت الجدار بيدي انتهى . وفيه ان المراد من المسح في الوضوء في الكتاب والسنة هو إمرار اليد على

(مسألة) لا يجب في مسح القدمين وضع أصابع الكف مثلاً على أصابعها وجربها الى الحد ، بل يجزى أن يضع تمام كفه على تمام ظهر القدم ، ثم يجربها قليلاً بمقدار يصدق عليه المسح (١) .

(مسألة) يجوز المسح على القناع والخف والجوب وغيرها عند الضرورة من تقية أو برد أو سبغ أو عذر ونحو ذلك مما يخاف بسببه عن رفع الحائل ويعتبر في المسح على الحائل كل ما اعتبر في مسح البشرة من كونه بالكف وبندوة الوضوء وغير ذلك (٢) .

الرأس والرجلين لا الأزالة فافهم جيداً .

ثم ان الحركة اليسيرة في المسوح مع صدق إمرار الماسح على المسوح غير ضارة .

(١) لا إطلاق الأدلة ولا ينافي ذلك ما في صحيحة البرزطي قال : « سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن المسح على القدمين كيف هو : فوضع كفه على أصابعه فسحبها الى الكعبين فقالت : جمعت فذلك ، لو أن رجلاً قال بأصبعين من أصابعه ؟ قال : لا . إلا بكفه فأنها واردة في مقام بيان المقدار العرضي كما يدل عليه السؤال الثاني مع ما عرفت من كونها محمولة على الاستحباب ومعارضتها بما دل على جواز التمسك فلا يقيد بها الاطلاقات » .

(٢) عدم وجوب مسح بشرة القدم عند التقية ، والضرورة لعمومات أدلة التقية ونفي الضرر والخرج الشاملة للمقام ، بل لا يجزى مع الالتفات للنهي الموجب لفساد العبادة . نعم مع عدم العلم بكون المورد ، مورد التقية أو الضرر أو ولو علم به ، وامكن غفل ولم يلتفت فمسح رجله فلا أقوى صحة وضوئه وذلك لأن مثل هذه العناوين المانعة من تأثير المقتضيات في تنجيز الأوامر الواقعية الأولية لا تؤثر في بطلان العبادة ما لم تؤثر نهياً فعلياً متعلقاً بها هذا

عدم شمول قاعدة ، لا ضرر ولا حرج للمقام فأنها الامتتان على العباد ، ولا امتتان في المقام للحكم بإعادة الوضوء بالنسبة الى من توضأ ومسح على البشرة وكيف كان يدل عليه مضافاً الى العمومات ، ودعوى الاجماع عليه عن جماعة خصوص رواية أبي الورد قال : « قلت لأبي جعفر عليه السلام إن أبا غلبان حدثني انه رأى علياً عليه السلام أراق الماء ثم مسح على الخفين . فقال : كذب أبو غلبان أما بلمنك قول علي فيكم سبق الكتاب الخفين ؟ فقلت : هل فيها رخصة ؟ فقال : لا . إلا من عدو تنقيه ، أو تلج تخاف على رجليك . وظاهر السياق أن قوله عليه السلام : أو تلج تخاف على رجليك من باب المثال لكل ضرورة والاستشكال في الرواية بإشتمالها لأبي الورد وهو مجهول كما عن المدارك مدفوع بأن في السند حماد بن عثمان وهو ممن أجمعت المصابة على تصحيح ما يصح عنه ، فلا يقدح ضعف من بعده على وجه ، على انا في غنية عن ذلك بمد انجبارها بعمل الأصحاب ، مع ان في الجواهر انه نقل عن المجلسي في وجيزته وأبي الحسن في بافته : انه ممدوح ولا ينافيها ما في الصحيح عن زرارة قال : « قلت هل في المسح على الخفين تقية ؟ قال : ثلاث لا أتقي فيهن أحداً شرب السكر ، ومسح الخفين ، ومتعة الحج » . قال زرارة : « ولم يقل الواجب عليكم أن لا تتقوا فيهن أحداً » . وكذا ما في صحيحة زرارة قال : لا تتق في ثلاث ، قلت : وما هن ؟ قال : شرب السكر ، والمسح على الخفين ، ومتعة الحج . وصحيحة هشام عن أبي عمر قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : يا أبا عمر نسمة أعشار الدين في التقية ، ولا دين لمن لا تقيه له ، والتقية في كل شيء إلا في ثلاث : شرب السكر ، والمسح على الخفين ، ومتعة الحج . وذلك لأن إعراض الأصحاب عن العمل بظاهرها بمعنى ترك العمل باطلاقها يسقطها عن أن تعارض الرواية المتقدمة ، مع أن ظاهر الأول اختصاص الحكم

بالامام عليه السلام ، كما يدل عليه فهم زرارة حيث قال في ذيلها : ولم يقل "واجب عليكم أن لا تتقوا فيهن أحداً . ولعل وجه الاختصاص به عليه السلام انتفاء موضوع التقية في حقه عليه السلام لمروفية مذهبه عند العامة ، وأما شيعته عليه السلام كان عليهم التستر خوفاً من تبين حالهم وظهور اضافتهم الى أهل البيت عليهم السلام .
ثم الظاهر انه حيث يجوز المسح للتقية يجب أن يراعى في المسح على الخف ما كان يراعى في المسح على البشرة من كون المسح على الظاهر دون الباطن وبنداء اليد والاستيعاب الطولي فيقام الخف مقام البشرة وتقدر الضرورات بقدرها .

القول في شرائط الوضوء

(مسألة) شرائط الوضوء أمور : منها طهارة الماء وإطلاقه وإباحته ، وطهارة المحل المفسول والممسوح ، ورفع الحاجب عنه ، وإباحة المكان الذي هو بمعنى القضاء الذي يقع فيه الفسل والمسح وكذا إباحة المصب والآنية مع الانحصار بل مع عدمه أيضاً إذا كان الوضوء بالغسل فيها لا بالاغتراف منها وعدم المانع من استعمال الماء من مرض أو عطش على نفسه أو نفس محترمة ونحو ذلك مما يجب معه التيمم فلو توضأ والحال هذه بطل (١) .

(١) للوضوء شرائط :

(الأول) طهارة الماء ويدل عليه مضافاً الى دعوى الاجماع بل الضرورة في الجملة النصوص المتواترة منها ما في الوسائل بسنده عن علي بن جعفر عن أخيه

أبي الحسن موسى بن جعفر قال : « سألته عن رجل رفع فامتخط فصار ذلك الدم قطعاً صغاراً فأصاب اناءه ولم يستبين ذلك في الماء . فقال : إن لم يكن شيئاً يستبين في الماء فلا بأس . وإن كان شيئاً بيناً فلا يتوضأ منه ودلائها واضحة فإن الامام عليه السلام بين فيه ان الدم المصيب للاناء فمع الشك في اصابته للماء فلا بأس بالتوضي منه ، وإن علم باصابته الماء وكان شيئاً بيناً فيه فلا يتوضأ منه . وفيه أيضاً سئل الصادق عليه السلام عن ماء شربت دجاجة ، فقال : « إن كان في م قارها قدر لم يتوضأ منه ولم تشرب ، وإن لم يعلم في منقارها قدر توضأ منه واشرب » .

وعن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « سألته عن الجنب يحمل الركوة أو التور فيدخل اصبعه فيه قال : إن كانت يده قدرة فأهرقه ، وإن كان لم يصبها قدر فليغتسل منه » ، وغيرها . وهو مذكور في الوسائل في أبواب أحكام المياه ونجاسة الماء القليل وغيرها .

(الثاني) اطلاق الماء فلا يجوز رفع الحدث بالمضاف إجماعاً كما عن غير واحد نقله ويدل عليه مضافاً الى الأصل . رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل معه اللبن أيتوضأ منها للصلاة ؟ قال : لا . إنما هو الماء والصميد . ورواية عبد الله بن المغيرة عن بعض الصادقين قال : « إذا كان الرجل لا يقدر على الماء وهو يقدر على اللبن فلا يتوضأ . إنما هو الماء والتيمم وظهورهما في الانحصار لا يشكر هذا مع وضوح دلالة قوله تعالى عليه : (إن لم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً) . فلا يمارضهما خير محمد بن عيسى عن يونس عن أبي الحسن عليه السلام عن الرجل يغتسل بماء الورد ويتوضأ به للصلاة ؟ قال : لا بأس به بعد اعراض الأصحاب عنه . والصدوق وإن أفنى بمضمونه لكنه لا يخرج به عن الشذوذ حتى يصلح مستنداً للحكم . وعن الشيخ في التهذيب انه خبر شاذ

شديد الشذوذ وإن تكرر في الكتب والاصول فأنما أصله يونس عن أبي الحسن عليه السلام ولم يروه غيره وقد اجتمعت المصابة على ترك العمل بظاهره انتهى . مع امكان أن يكون المراد من ماء الورد الماء الذي طرح فيه وردة أو وردتين واكتسب منه الماء رائحة طيبة مع عدم خروجه عن الاطلاق ، وعلى مثل ما ذكرنا تحمل ماروي من أن النبي ﷺ توشأ بالنبذ على ما بيئنه الصادق في رواية الكلبي الفسابة حين سأله عن النبذ فقال : حلال . فقال : إنا ننبذ فنطرح فيه العكر وما سوى ذلك . فقال ﷺ : شه شه تلك الحمرة المنذرة . قلت : جعلت فداك فأبي نبيذ نعمي ؟ فقال : إن أهل المدينة شكوا الى رسول الله ﷺ تغبر الماء وفساد طبائهم فأمرهم أن ينبذوا ، وكان الرجل يأمر خادمه أن ينبذ له فيعمد الى كف من تمر فيقذف به في الشن فسه شربه وطهوره . فقلت : وكم كان عدد التمر الذي في الكف ؟ قال : ما حل الكف . قلت : واحدة أو اثنتين ؟ فقال : ربما كانت واحدة ، ربما كانت اثنتين . فقلت : وكم كان يسع الشن ماء ؟ فقال : ما بين الأربعين الى الثمانين الى ما فوق ذلك . فقلت : بأي الأرتال ؟ فقال : أرتال مكيال العراقي ومعلوم أن هذا المقدار من التمر لا يخرج عن الاطلاق

إن قلت : لم لا يجوز التوصي بالمضاف عند فقدان الماء بقاعدة الميسور قلت : فيه ما عرفت من النص والاجماع على انحصار الطهور بالماء والصعيد . فعند فقدان الماء يجب التيمم .

(الثالث) إباحة الماء وجه اعتبار إباحة ماء الرضوء مضافاً الى نقل الاجماع عليه عن غير واحد من الأصحاب هو أنه بناء على إمتناع اجتماع الأمر والهي وتعليب جانب النهي خروج المجمع عن تحت الأمر بالسكينة ، ولازمه فساد العبادة لعدم الأمر بها . وأما بناء على القول بجواز اجتماع الأمر والهي

فلأن الملاك المقرب لا بد وأن لا يكون مزاحماً بالقبح الفاعلي حتى يصلح للعقوبة ، وفي المقام حيث أن الوضوء ، والصب ، إتحد في الإشارة الحسية بحيث لا يمكن الإشارة الى أحدهما دون الآخر ، فلا محالة يتحدان بحسب الایجاد والتأثير فيكون الفاعل مرتكباً للقبيح في فاعليته ، ومعه يستحيل أن يكون الفعل الصادر منه مقرباً له .

نعم لو كانت جهة الحرمة مجهولة بحيث أنها لا تكون شاغلة للمكلف بالنسبة الى متعلقها ، فلا يعقل أن تكون معجزة له عن فعل المأمور به ، فيقع صحيحاً في ظرف الجهل .

(الرابع) طهارة المحل المفسول والممسوح وإنما اشترط ذلك لأن الماء القليل ينجس بملاقاة النجاسة فلا يصلح للتطهير . والكثير لا يفيد للمحل الطهارة مع بقاء العين . وكما ان النجس لا يطهر ، فكذا محل النجاسة مع بقاء عينها حقه ان لا يقبل الطهارة ، ويستفاد من اشتراط طهارة المحل ، ان المطهر للنجاسة لا يكون محسوباً للطهارة ، بل لا بد من افاضة الماء عليه بعد تطهيره ، وهو الاصح لتوقف يقين البراءة عليه .

(الخامس) رفع الحاجب عنه وقد تقدم في وجوب إيصال الماء الى البشرة تحقيق الكلام فيه فراجع .

(السادس) إباحة المسكان الذي هو بمعنى القضاء الذي يقع فيه الفصل والمسح وكذا إباحة المصب والآنية مع الانحصار بل مع عدمه أيضاً اذا كان الوضوء بالغمس فيها لا بالاغتراف منها هذا والشرط الثالث يتحدان في الملاك لان بطلان العبادة فيها أما لعدم الامر بها بناء على امتناع اجتماع الامر والنهي مع تنليب جانب النهي فانه عليه يخرج المجمع عن نحت الامر بالكلية وأما الاستحالة كون الفعل الصادر من المكلف مقرباً بناء على جواز اجتماع الامر والنهي وذلك

لما بينا من ان الوضوء والغصب حينئذ يتحدان في الاشارة الحسية بحيث لا يمكن الاشارة الى أحدهما دون الآخر فيتحدان بحسب الایجاد والتأثير فيكون الفاعل مرتكباً للقبیح فی فاعليته ومعه يستحيل ان يكون الفعل الصادر منه مقرباً له من المولى وأما الفرق في صورة عدم انحصار الانية في المنصوب بين النفس فيها فالبطلان وبين الاعتراف فالصحة فلان الفعل في الصورة الاولى يهتمل على القبح الفاعلي الذي يستحيل تحقق المقربة به بخلاف الصورة الثانية فلان الفعل فيها مشتمل على المصلحة مع عدم قبح فاعلي أصلاً فيكون مقرباً . نعم المكاف بالاعتراف الذي هو مقدمة للوضوء يكون مرتكباً للحرام تكليفاً فقط وهو غير ضائر بصحة الوضوء وهذا نظير من كان فاقداً للماء فركب الدابة المنصوبة وسار الى الماء فانه لاشك في صحة وضوئه بعد كونه واجداً للماء وان فعل حراماً بركوبه دابة الغير المنصوبة .

وقد يستدل للبطلان أيضاً بالمرسل المروى عن غوالى الثمالى عن الصادق عليه السلام قال: «سأله بعض أصحابه فقال يا بن رسول الله ما حال شيعتكم فيما خصمكم به اذا غاب غائبكم واستتر فاعكم فقال عليه السلام ما نصفنا ان واخذنا ولا أجبننا ان عاقبنا بل نبيع لهم المساكن لنصح عباداتهم الحديث والمروى عن تحف العقول للحسن بن علي بن شعبة وبشارة المصطفى محمد بن القاسم الطبري عن أمير المؤمنين عليه السلام في وصيته لكيل يا كيل انظر فيما تصلي وعلى ما تصلي إن لم يكن من وجهه وحله فلا قبول ولا يخفى ما فيهما من الضعف في السند بل في ثانيهما قصور الدلالة أيضاً ولكنه قد يدعي انجبارهما بالعمل . وفيه نظر ، فعمدة المستند إنما هي استحالة التعبد بما يوجب استحقاق العقاب ويتحقق بفعله الممضية ، فيكون الفاعل في ايجاده له مرتكباً للقبیح فلا يكون الفعل المشتمل على القبح الفاعلي مقرباً فلا يصح عبادة فعلية لا يتفاوت الحال في بطلان الصلاة بين أن يكون

المفصوب . موقف المصلي ومحل استقرار بدنه ولو بوسائط ، أو الفضاء الذي يصلي فيه ولا بين كونه مفصوباً عيناً أو منفعة ، بل ومن الغصب التصرف في الأعيان الذي تملق بها حق مالي للغير كحق التحجير المانع من تصرف الغير بالحجر وإن لم يدخل به في ملكه ، اللهم إلا أن يمنع اقتضاء حق التحجير أزيد من حرمة الاستيلاء عليه ومعارضة المحجر في رفع يده عنه وربما لا يحصل هذا المعنى بأفعال الصلاة إذا لم تكن بنوازل المراحة . وأما بطلان الصلاة فهو من آثار استحقاقه للدافع أما مستقلاً كما في العين المستأجرة أو تبعاً للعين المملوكة حتى تكون التصرفات الخاصة الحاصلة بفعل الصلاة منافية لحقه ، وهذا المعنى مساوق للملكية . فلو كان التحجير مفيداً لهذه المرتبة من الاستحقاق لكان تسميته حقاً لا ملكاً ، مجرد إطلاق واشكل من ذلك الالتزام بالبطلان فيما لو صلى فيما يستحقه الغير بالسبق في المشتركات كالمسجد ونحوه من غير رضا السابق خصوصاً إذا لم يكن المصلي مانعاً عن استيفاء حقه ، بل دفعه مثلاً شخص عن مكانه فصلي ثالث في ذلك فقد قوى الصحة بمضهم في هذا الفرض وتردد فيما لو صلى فيه نفس الدافع لكن الأقوى عندي بطلان الصلاة فيه سواء كان من الدافع أو من غيره وذلك لأن السابق وإن لم يملك المنفعة في المشتركات إلا أن له بسبقه حق الانتفاع بتلك المنفعة المشتركة والأمر كوان الوضوءية أو الصلانية فيها تكون مزاجاً للسابق في حق انتفاعه بتلك المنفعة فيتصف بالحرمة والمبغوضية فلا تصلح للعقوبة .

وأما اباحة المصعب فاشتراطها حتى فيما إذا كانت الغسلات الوضوءية علة تامة لانصباب ماء الوضوء وجريانه في المصعب وأما فيما إذا لم تكن كذلك ، بل كانت من العمل العادية ، كما إذا توضع في مكان مباح ومصعب كذلك لكن الماء يجري منه إلى مصعب آخر مفصوب لو لم يمنع عنه المتوضي ، ففي

اعتبار إباحته نظر بل منع فأن الفسلات للوضوءية حيث لا تعد تصرفاً في المصوب بوجه من الوجوه . نعم عدم منع المتوضي من جريان الماء بعد الوضوء الى المصب الثاني المصوب تصرف فيه لكنه غير مربوط بالوضوء أصلاً بل هو حرام في نفسه تكليفاً .

(السابع) من الشرائط عدم المانع من استعمال الماء من مرض أو عطش على نفسه أو قصر محترمة ونحو ذلك مما يجب معه التيمم لقوله تعالى : « وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الفائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتييموا صعيداً طيباً » والأخبار الكثيرة مضافاً الى دعوى الاجماع عن غير واحد من مجمع البرهان لاشك في وجوب التيمم عند تعذر استعمال الماء للمرض الذي يضر استعماله ضرراً يديناً حيث يقال عرفاً انه ضرر الآفة والأخبار والاجماع . وفي الجواهر وقد ذهب علماؤنا أجمع إلى أنه إذا خاف على نفسه من استعمال الماء فله التيمم ، وكيف كان لا إشكال في المسألة ، والأخبار الفائلة بأنه يجب عليه الاغتسال وإن أصابه ما أصابه كالصحيح عن الصادق عليه السلام إنه سئل عن رجل كان في أرض باردة فتخوف إن هو اغتسل أن يصيبه عنت من الغسل كيف يصنع ؟ قال : « يغتسل وإن أصابه ما أصابه » . باعتبار مخالفتها للكتاب والسنة النبوية والعقل وموافقتها للمحكي عن أصحاب الرأي ، فالنتيجة طرحها والاعراض عنها . ثم المدار في نبوت الضرر هنا وغيره مما كان كذلك على علمه أو ظنه المستفاد من معرفة أو تجربة أو اخبار عارف من غير خلاف أجده فيه كما في الجواهر لوجوب دفع الضرر المظنون . وللتعليق في الأخبار على الخوف المتحقق به ، بل قد يقال بتحقيقه مع الشك فضلاً عن الظن بل مع الوهم القريب الذي لا يستبده العقلاء ولعله لا يخلو من قوة .

بقي شيء : وهو ان التيمم في الموارد التي ثبت جوازه هل هو عزيمة أو

رخصة فنقول : إن كان الدليل الدال على جوازه هو نفي الحرج ، فالتيمم حينئذ يكون رخصة لا عزيمة ، فلو تحمل المكلف المشقة الشديدة الرافعة للتكاليف وأتى بالطهارة المائية صحت طهارته ، فان أدلة نفي الحرج لأجل ورودها في مقام الامتنان وبيان توسعة الدين لا تصلح دليلاً إلا لنفي الوجوب لرفع الجواز . لا يقال إذا انتفى وجوب الطهارة في موارد الحرج فلا يبقى جوازها حتى تصح عبادة ، فان الجفء يذهب بذهاب فصله ، فأدلة نفي الحرج حاككة على العمومات المثبتة للتكاليف فتخصصها بغير موارد الحرج فإثباتها في تلك الموارد بقصد امتثال الأمر أشريع محرم . فانه يقال : إذا كان منشأ تخصيص كون التكليف بالوضوء والفعل حرجياً من دون أن يترتب عليها عدا المشقة الرافعة للتكليف مفسدة لا يجوز الاقدام عليها شرعاً من ضرر ونحوه فهو لا يقتضي إلا رفع مطلوبة الفعل على سبيل الازام لا رفع ما يقتضي الطلب ومحبوبة الفعل فلو أتى به المكلف متحملاً لمشقته فقد أتى بما هو المحبوب في الواقع وإن لم يكن واجباً عليه لمشقته وكفى بكونه كذلك وجهاً لوقوعه عبادة . وبالجمله لا يفهم من أدلة نفي الحرج عرفاً وعقلاً إلا ما عرفت فلا اشكال فيه مع ان أدلة نفي الحرج لا تراحم التكاليف المستحبة التي ليس فيها الزام فلا تخصص بها العمومات الدالة على استحباب الوضوء لغاياته المستحبة .

وأما سائر الموارد التي ثبت جواز التيمم فيها بغيرها من الأدلة ، فان كان مقتضاها حرمة الوضوء والفعل بلحاظ ما يترتب عليها من المفسدة التي لا يسوغ تحملها شرعاً كالقاء النفس في المهالك أو ارتكاب ما يظن معه الضرر في نفس أو عرض أو مال ضرراً يجب التجنب عنه شرعاً تعين عليه التيمم . وإن لم يكن مقتضاها إلا جواز التيمم من غير أن يترتب على فعل الوضوء أو الفسل مفسدة محرمة عدا توهم كونه تشريعاً من دون أن يتعلق به نهى شرعي ولو بالنظر الى ظواهر

(مسألة) المشتبه بالنجس بالشبهة المحصورة كالنجس في عدم جواز التوضي به وإذا انحصر الماء في المشتبهين يتيمم للصلاة ، لكن إذا أمكن أن يتوضأ بأحدهما ويصلي ثم يغسل محال الوضوء بالماء الآخر ثم يتوضأ به ويعيد صلاته ثانياً : يقوى الصحة ، لكن الأحوط مع ذلك ضم التيمم أيضاً مع أحد الوضوئين (١) .

الأدلة كـبعض موارد الضرر الذي يجوز تحمله لسائر الأغراض العقلانية فحكه ما عرفت في موارد الحرج من كون التيمم فيه رخصة لا عزيمة ، فان قضية بدلية التيمم من الوضوء والغسل وكون طهارته عذرية اضطرارية ثبوت المقتضى لوجوب الوضوء والغسل مطلقاً وكون الأعذار المسوغة للتيمم من قبيل الموانع ، وحيث فرضنا جواز ارتكاب المحظور الذي قبله الشارع عذراً في ترك الطهارة المائية فلا يصلح ذلك مانعاً إلا من تأثير المقتضي فيما يقتضيه من الإلزام دون ما يقتضيه من حسن الفعل ومحييته شرعاً وقد عرفت انه يكفي في وقوعه عبادة .

فتلخص ان التيمم لا يجب عيناً إلا إذا تعذرت الطهارة المائية عقلاً أو شرعاً بأن استلزم ارتكاب محرم أو ترك واجب ، وإلا فله الاتيان بالطهارة المائية وإن لم يوجبها الشارع بالخصوص لما فيه من المشقة ونحوها . قوله : «فلو توضأ والحال هذه بطل» ، أي لو توضأ والحال ترتب مفسدة محرمة على فعل الوضوء بطل .

(١) مقتضى اطلاق النص ومعاقد الاجماع وجوب التيمم مع انحصار الماء في المشتبهين سواء أمكن الجمع بينهما بحيث يقطع بوقوع صلاته مع الطهارة الواقعية حدثاً وخبثاً أم لا ، فهل هذا الحكم على وفق المساعدة ليعتمد على ما لا يشمل النص أم لا ، والتحقق إن قلنا بمحرمة الطهارة بالنجس حرمة ذاتية فلا اشكال في وجوب التيمم مطلقاً لا لمجرد تغليب جانب الحرمة . كما حكى عن

غير واحد حتى يتكلف في توجيهه في خصوص المقام على المختار من لزوم تغليب ما هو الأهم شرعاً لا خصوص جانب الحرمة بل لأن ارتكاب المحرم محذور شرعاً والمانع الشرعي كالعقلي فيزنتقل الفرض الى التيمم ، والوضوء إنما وجب في حال الاختيار فلا يزاحم تكليفاً آخر محرماً كان أم واجباً إلا أن يكون ذلك الواجب أيضاً كالوضوء مما له بدل اضطراري فيتزاحمان ، وإن قلنا بأن حرمتها تشرعية لا ذاتية كما هو الظاهر ، فقتضى القاعدة وجوب الطهارة بها كالمشتبه بالمضاف فيجب عليه الاحتياط بأن يتوضأ بأحدهما ويصلي نعليه ثم يتوضأ بالماء الآخر بعد غسله ما أصابه الماء الأول بالثاني فيصلّي صلاة أخرى احتياطاً فيقطع بذلك بصدور صلاة مقترنة بالطهارة الواقعية عن الحدث والخبث ، ولا ينافي الحكم بنجاسة بدنه شرعاً بعد الوضوء الثاني جواز اتيانه بالصلاة عقبيه من باب الاحتياط لأنه لا يحتمل اشتغال ذمته بالصلاة إلا على تقدير طهارة بدنه ، وحيث يحتمل طهارة بدنه واشتغال ذمته له أن يأتي بها بقصد الاحتياط إذ يكفي في حسن الاحتياط مجرد الاحتمال وبعد أن أتى بها احتياطاً يقطع بصحة إحدى الصلاتين وكونها واجدة لشرائطها المعتبرة فيها وقد تقدم شطر من الكلام في هذه المسألة في أواخر مبحث المياه فراجع . فيمكن حينئذ تنزيل النص ومما قد الاجماع لا أجل تطبيقها على القاعدة على ما إذا تميز أو تعمس عليه الاحتياط كما هو الغالب في موارد الانحصار ، قوله : « لكن الأحوط مع ذلك ضم التيمم أيضاً مع أحد الوضوئين » لاحتمال كون الأمر بالتيمم تعبداً محضاً فلا يكون مأموراً بالطهارة المائية مع الانحصار .

(مسألة) إذا لم يكن عنده إلا ماء مشكوك إضافته وإطلاقه ، فإذا كان حالته السابقة الاطلاق يتوضأ به ، وإذا كانت الاضافة يقيم وإذا لم يعلم الحالة السابقة يجب الاحتياط بالجمع بين الوضوء به والتيمم (١) .

(مسألة) لو اشتبه مضاف في محذور ولم يكن عنده ماء آخر يجب عليه الاحتياط بتكرار الوضوء على نحو يعلم التوضي بماء مطلق والضابط أن يزيد عدد الوضوءات على عدد المضاف بواحد ، فإذا كان عنده اناءان يتوضأ بهما وإن كان عنده ثلاث اناءات أو أزيد وقد علم باضافة واحد منها يتوضأ بأثنين منها وإذا كان اناءان بين ثلاثة أو أزيد يتوضأ بالثلاثة (٢) .

(مسألة) المشتبه بالفصب كالغصب لا يجوز الوضوء به فإذا انحصر الماء فيه تعين التيمم (٣) .

(١) أما وجوب الوضوء في الصورة الاولى فلاستصحاب الاطلاق فيجب الوضوء ، أما وجوب التيمم في الصورة الثانية فلكونه فاقداً للماء فإن المائع الموجود محكوم بالاضافة بحكم الاستصحاب ، وأما الجمع بين الوضوء والتيمم في الصورة الثالثة ، فللمع الاجمالي بوجوب أحد الأمرين اما الوضوء أو التيمم فيجب الجمع بينهما لكي يحصل الفراغ اليقيني عما اشتغلت الذمة به .

(٢) وجوب الاحتياط بتكرار الوضوء لتحصيل العلم بتحقيق الوضوء بالمطلق والوجه في الضابط المذكور هو انه كلما زاد عدد الوضوءات على عدد المضاف بواحد فلا محالة يحصل اليقين بوقوع واحد من الوضوءات بالماء المطلق .

(٣) لأن العلم الاجمالي بالفصب كالمعلم التفصيلي في كونه منجزاً للتكليف فيجب الاجتناب عنه بالاجتناب عن أطراف العلم الاجمالي فع عدم جوار ارتكاب الأطراف يضمن التيمم إذا انحصر الماء فيه لأن الممنوع من ارتكابه كالمندوم .

(مسألة) طهارة الماء وإطلاقه شرط واقعي يستوي فيه العالم والجاهل بخلاف الإباحة فإذا توضأ بماء مغسوب مع الجهل بفصبية أو نسيانها صح وضوئه حتى أنه لو التفت إلى الفصبية في أثناء الوضوء صح ما مضى من أجزائه ويتم الباقي بماء مباح وإذا التفت إليها بعد غسل اليد اليسرى هل يجوز المسح بما في يده من الرطوبة، ويصح وضوئه أم لا وجهان بل قولان أحوطهما الثاني بل لا يخلو من قوة وكذا الحال فيما إذا كان على محال وضوئه رطوبة من ماء مغسوب وأراد أن يتوضأ بماء مباح قبل جفاف الرطوبة (١) .

(١) قوله : « طهارة الماء وإطلاقه » انتهى . إذ مقتضى إطلاق الادلّة كون شرطيتها واقعية وليست علمية فيستوي فيه الهـ - الم والجاهل . قوله : « بخلاف الإباحة » انتهى . وذلك لأنّ مذنباً البطلان فيها إنمّا كان لأجل عدم تأتّي قصد القرينة مع العلم بالفصّب ونفس الفصّب بناء على جواز اجتماع الأمر والمهي لم يكن مانعاً عن صحّة العبادة فعلى تقدير الجهل أو النسيان يتأتّى قصد القرينة منها فلا يبقى مجال للحكم ببطلان العمل لكونه جامعاً لجميع الأجزاء والشرائط حتى حيثيّة التعبدية فيكون صحيحاً مسقطاً لأمّره كما هو مبين في محله .

ومما ذكرنا ظهر وجه قوله حتى أنه لو التفت إلى الفصبية في أثناء الوضوء صح ما مضى من أجزائه ويتم الباقي بماء مباح .

قوله : وإذا التفت إليها بعد غسل اليد اليسرى هل يجوز المسح بما في يده من الرطوبة ويصح وضوئه أم لا ؟ وجهان : وجه الجواز كون هذه التداوة لا يعد مالاً وليس مما يمكن رده ووجه المنع بقائها في ملك المالك وخروجها عن المألية غير ضار في بقائها في ملك مالكها . فلا يجوز التصرف فيها والأقوى هو التفصيل في المسألة بين أن يكون ما في اليد من الرطوبة من مجرد

(مسألة) يجوز الوضوء والشرب وسائر التصرفات اليسيرة مما جرت عليه السيرة من الأنهار الكبيرة من القنوات وغيرها وإن لم يعلم رضا المالكين بل وإن كان فيهم الصغار والمجانين . نعم مع التهيئ منهم أو من بعضهم يشكل الجواز وإذا غصبها غاصب يبق الجواز لغيره دونه (١) .

الكيفية عرفاً أو يكون فيها من الأجزاء المائية فيصح المسح به في الصورة الاولى دون الثانية ، ويترد ذلك في لزوم التجفيف ايضاً وعدمه ، والوجه فيه هو لحوق الماء في الصورة الاولى بالتالف وخروجه بالمرّة عن المالية والملكية لئلا يملك ، فلا مانع من المسح بالبلل الموجود في اليد الذي هو عرفاً ليس إلا كيفية عندهم هذا بخلاف الصورة الثانية ، فإن ما في اليد من الرطوبة ، وإن خرجت عن المالية لسكنها باقية في ملك مالكها واختصاص المالك بها مانع عن التصرف فيها بدون رضاه وبما ذكرنا تعرف الحال في قوله وكذا الحال الى آخره .

(١) مقتضى الأصل حرمة التصرف في مال الغير بدون احرار رضاه لما عن صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه «انه لا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير اذنه» ورواية محمد بن زيد الطبري لا يحل مال إلامن وجه أحله الله بل يظهر من المروي عن تحف العقول (للحسن بن علي بن شعبة) ، وبشارة المصطفى محمد بن القاسم الطبري عن امير المؤمنين (عليه السلام) في وصيته لسكيل «يا كليل انظر فيما تصلي وعلى ما تصلي إن لم يكن من وجهه وحله فلا قبول» عدم اختصاص الحرمة بالمال . بل يحرم التصرف في ملك الغير وإن لم يكن ذا قبعة ومالية لا إطلاق في ما تصلي وعلى ما تصلي إذا عرفت هذا . فنقول : ذكر الفقهاء (رضوان الله عليهم) جواز بعض التصرفات الجزئية كالاستطراق والمكث لقضاء بعض الحوائج والصلاة في الأراضى المتسعة وجواز الوضوء والشرب ونقل المياه للمسافرين والمتردين من الأنهار الكبار وبنوا على استثناءها عما تقتضيه

قاعدة الملك كما في حق المارة لاستقرار السيرة عليه لكنهم اختلفوا في أن جواز هذه التصرفات مقصور بما إذا لم يعلم رضا المالكين بل وإن كان فيهم الصغار والمجانين أو مطلقاً ولو مع النهي منهم اختار الماتن الأول حيث قال : « نعم مع النهي منهم أو من بعضهم يشكل الجواز » اقتصاراً في ما خالف الأصل على مورد اليقين وذهب بعضهم إلى الثاني والتحقيق التفصيل في الأفراد وتمييزها بحسب قيام السيرة :

(منها) ما يجوز التصرف فيه بالصلاة ونحوها ولو كره المالك وهذا في نحو الأراضى التي في غاية السعة التي كال بناء ملك المالك لها من المالك الأصلي على جواز هذه التصرفات من الاستطراق والمكث لقضاء الحوائج وأمثالها نحو ملك المياه في الأنهار العظيمة التي لا ينكر تحقق السيرة على عدم الامتناع من الشرب منها ، ونقل المياه للمسافرين والمترددین ونحو ذلك وإن كره المالك .

(ومنها) ما يكون كالمضايقات والرباع التي كان مستند التصرف فيها شاهد الحال فان مقتضى السيرة عدم مراعاة كون المالك ممن له الاذن أولاً ، ومن يأذن أولاً بل المدار عدم علم السكراة .

(ومنها) ما كان مستنده (الفحوى أي القطع بالاذن) ، فلا بد من اعتبار حصول العلم بالاذن ممن له الاذن من مالك أو ولي اجباري أو شرعي مع المصلحة أو عدم المفسدة وإلا لم يجوز التصرف قطعاً ضرورة عدم الجدوى بالعلم بمحصوله على تقدير من التقادير مع احتمال غيره كما هو واضح ، قوله : « ولو غصبها فغصبها » اما عدم الجواز بالنسبة إلى الغاصب لكونه يده يد عدوان وغصب لجميع تصرفاته يمد غصباً واما الجواز بالنسبة إلى غيره فلمع عدم روجه بالغصب عما هو عليه من الجواز ومع الشك يستصحب الجواز .

(مسألة) إذا كان ماء مباح في إناء مغصوب لا يجوز الوضوء منه —
 بالنفس فيه مطلقاً ، وأما بالاغتراف منه فلا يصح الوضوء مع الانحصار به ويتمين
 التيمم . نعم لو صب الماء المباح من الإناء المغصوب في الإناء المباح يصح الوضوء
 منه ، وأما إذا تمكّن من ماء آخر مباح صح وضوؤه بالاغتراف منه وإن فعل
 حراماً من جهة التصرف في الإناء (١) .
 (مسألة) يصح الوضوء تحت الخيمة المنصوبة بل في البيت المغصوب
 سقفه وجدرانه إذا كان أرضه مباحاً (٢) .

(١) للمسألة ثلاثة صور لأن الماء المباح الموجود في الإناء المغصوب إما
 أن يكون الإناء منحصراً فيه أولاً ، وعلى الثاني إما أن يكون الوضوء منه بالنفس
 وإما أن يكون بالاغتراف . ففي الصورة الأولى وهي انحصار الماء فيه يبطل
 الوضوء مطلقاً بالنفس كان الوضوء ، أو بالاغتراف لعدم الأمر بالوضوء فيتعين
 التيمم . وفي الصورة الثانية أعني عدم انحصار الماء فيه يبطل الوضوء إن كان
 بالنفس لكونه تصرفاً غصبياً ، والوضوء حيث يلزم التصرف الحرام فلا يتأتى
 معه قصد القرية فيبطل الوضوء . وإن كان بالاغتراف . وهي الصورة الثالثة
 يصح الوضوء لأنه باعتبار وجود الماء المباح غير المستلزم للتصرف في الإناء
 المغصوب مأمور بالوضوء ، فإذا ترك التوضي من ذلك الماء وتوضأ من الماء
 المباح الموجود في الإناء المغصوب بالاغتراف ، فهو وإن كان عاصياً بتصرفه في
 الإناء لكن وضوؤه صحيح لكونه واجداً للجميع ماله دخل في الوضوء حتى قصد
 القرية . نعم في صورة الانحصار التي عرفت بطلان الوضوء منه مطلقاً لو صب
 الماء المباح من الإناء المغصوب في الإناء المباح يصح الوضوء منه أيضاً .

(٢) قال في الجواهر : بمد أن حكم يبطلان الصلاة في المكان المغصوب
 وكيف كان فقد عرفت أن مدار البطلان الناشئ من قاعدة الاجتماع الاتحاد

المزبور ، فعم عدمه يكون المتجه الصحة ، ثم فرّع بقوله فلو صلى تحت سقف منصوب أو خيمة فقد جزم في جامع المقاصد بأنه لا بطلان فيه من حيث اباحة المكان لأنه لا يعدم مكاناً بوجه من الوجوه ، وإن كان المصلي متصرفاً بكل منها ومنتفعاً به لأن التصرف في كل شيء بحسب مايلبّق به والانتفاع فيه بحسب ما أعدله قال : لكن هل تبطل بهذا القدر من التصرف ؟ لا أعلم لأحد من الأصحاب المعتمدين تصريحاً في ذلك بصحة ولا فساد ، والتوقف موضع السلامة الى أن يتضح الحال ثم قال مورداً على المقاصد : قلت قد يقوى الصحة وفقاً للشهيد في البيان . والمحكي عن الروض والمحقق الجزائري في شافيته ، والعلامة المجلسي في البحار للفرق الواضح بين الانتفاع حال الصلاة وبين كون الصلاة نفسها تصرفاً منهاً عنه . والمتحقق في الفرض الأول إذ الأكوان من الحركات والسكنات في الفضاء المحلل ، ويقارنها الانتفاع حالها بالحرم وهو أمر خارج عن تلك الأكوان لا أنها افراده ضرورة عدم حلول الانتفاع فيها حلول الكلي في افراده كما هو واضح بأدنى تأمل انتهى .

أقول : إن ما ذكره قدس سره لا يخلو عن مناقشة وذلك لأن التصرف في كل شيء بحسبه وهو من الامور العرفية والانتفاع بالصلاة والجلوس تحت الخيمة أو السقف المنصوبين قد يعدم بحسب نظر العرف تصرفاً فيها كما في الحر أو البرد الشديدين وقد لا يعدم كما في غير ذلك الوقت وأيضاً لو سلمنا ان الوضوء والصلاة تحت الخيمة أو السقف المنصوبين ليسا تصرفاً فيها لكنهما تصرف في المنفعة ولا فرق في الحرمة والبطلان بين أن يكون التصرف في العين أو المنفعة ، ولذا تبطل صلاة مالك العين إذا اجرها ثم صلى فيها بغير اذن المستأجر لأنه تصرف في منفعة غيره وإن لم يكن تصرفاً في عين غيره بل كان في عين نفسه ، ومن هنا يقوى التفصيل بين صورة الحاجة الى الخيمة كما في حال الحر والبرد الشديدين ،

(مسألة) الظاهر أنه يجوز الوضوء من حياض المساجد والمدارس ونحوها إذا لم يعلم شرط الواقف عدم استعمال غير المصلين والساكين منها ولم يزاحم المصلين والطلبة خصوصاً إذا جرت السيرة والعادة على وضوء غيرهم منها مع عدم منع من أحد (١) .

(مسألة) الوضوء من آنية الذهب والفضة كالوضوء من الآنية المغصوبة فيبطل إن كان بالرسم فيها مطلقاً وإن كان بالاغتراف منها ، فيبطل مع الانحصار كما تقدم ولو توضع جهلاً أو نسياناً ، بل مع الشك في كونها منها صح ولو كان بنحو الرسم أو بنحو الاغتراف مع الانحصار (٢) .

فالبطلان وغيرها فاصحة .

(١) ما ذكره قدس سره ، مبني على قاعدة الاباحة والحلية المستفادة من خبري مسعدة بن صدقة ، وعبد الله بن سنان . وأما بناء على اصالة الحرمة في الأموال إلا مع العلم بوجود السبب المحلل المستفادة مما رواه في الوسائل في باب وجوب إيصال حصص الامام من الخمس اليه بسنده عن سهل عن بن المتنى عن محمد بن زيد الطبري قال : « كتب رجل من تجار فارس من بعض موالي أبي الحسن الرضا عليه السلام يسأله الاذن في الخمس ، فكتب اليه : بسم الله الرحمن الرحيم ، إن الله واسم كريم ، ضمن على العمل الثواب الى أن قال : لا يحل مال إلا من وجه أحله الله » الحديث . يشكل ذلك لأنه مع الشك في السبب المحلل يرجع الى اصالة عدمه وضعف سند الرواية . يجوز بما اشتهر من اصالة الحرمة في الأموال والفوس والفروج .

نعم يجوز ذلك مع جريان السيرة والعادة على وضوء غيرهم منها مع عدم منع من أحد فإن ذلك يكشف عن عموم الاذن وكذا الحال في غير المساجد والمدارس كالتحانات ونحوها .

(٢) البطلان إنما هو لعدم تأتي قصد القرابة مع الالتفات ، وهذا هو

(مسألة) إذا شك في وجود الحاجب قبل الشروع في الوضوء أو في الأثناء لا يجب الفحص إلا إذا كان لاحتماله منشأ عقلاً فيجب الفحص حينئذ حتى يطمئن بعده وإن شك بعد الفراغ في أنه كان موجوداً أم لا بنى على عدمه وصحة وضوئه ، وكذلك إذا كان موجوداً ، وكان ملتفتاً إليه سابقاً وشك بعد الوضوء في أنه أزاله أو أوصل الماء تحته أم لا ، وكذا إذا علم بوجود الحاجب وشك في أنه كان موجوداً حال الوضوء أو طرأ بعده فيحكم في جميع هذه الصور بصحة الوضوء . نعم لو علم بوجود شيء في حال الوضوء مما يمكن أن لا يصل الماء تحته وقد يصل وقد لا يصل كالخاتم ، وقد علم أنه لم يكن ملتفتاً إليه حين الغسل ، أو علم أنه لم يحركه ، ومع ذلك شك في أنه وصل الماء تحته من باب الاتفاق أم لا ، يشكل الحكم بالصحة بل الظاهر وجوب الاعداء (١) .

مناطق البطلان في الغصب فيجري فيها ما يجري في المنصوب حذو العمل بالنعل ، وأما الصحة في صورة الجهل أو النسيان لزوال المانع عن تأني قصد القرية وكذا صح الوضوء إذا شك في كون الآنية من الذهب أو الفضة لاصالة البراءة فيصح ولو كان بنحو الرمس أو بنحو الاغتراف مع الانحصار .

(١) تقدم الكلام فيه في مسألة وجوب رفع ما يمنع من وصول الماء الى البشرة فراجع قوله يشكل الحكم بالصحة الخ . ينشأ من ظهور بعض نصوص القاعدة في اعتبار الالتفات حال العمل مثل ما في موثق ابن بكير قلت له : « الرجل يشك بعد ما يتوضأ ؟ قال : هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك » ومن اطلاق النصوص الباقية وتساعدتها الارتكازات العقلية ، فإن الظاهر بناؤهم على عدم الاعتناء ، هذا مضافاً الى أن ظاهر رواية الحسين بن أبي الملا جواز للضي ولو مع النسيان . قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلت ؟ قال عليه السلام : حوله من مكانه ، وفي الوضوء تديره ، فإن نسيت حتى

(مسألة) إذا كان بعض محال الوضوء نجساً فتوضأ وشك بعده في أنه طهره قبل الوضوء أم لا يحكم بصحة وضوئه ، لكن يبنى على بقاء نجاسة المحل فيجب غسله للأعمال الآتية (١) .

(ومنها) المباشرة اختياراً ومع الاضطراب جاز بل وجب الاستنابة فيوضيه الغير وينوي هو الوضوء ، وإن كان الأحوط نية الغير أيضاً ، وفي المسح لا بد أن يكون بيد المنوب عنه وإمرار السائب إن أمكن ، وإلا أخذ الرطوبة التي في يده ومسح بها ، والأحوط مع ذلك ضم التيمم لو أمكن (٢) .

تقوم في الصلاة فلا أمرك أن تعيد الصلاة . فعمله يتعين حمل ما في الوقت على الحكمة لا العلة التي يطرد معها الحكم وجوداً وهدماً .

(١) أما صحة الوضوء فلقاءة الفراغ ، وأما بقاء نجاسة المحل فلا تستصحاب ، والعلم الاجمالي بكذب أحد الأصولين غير قاطع في جريانها ادم لزوم مخافة عملية من جريانها .

(٢) من شرائط الوضوء المباشرة في حال الاختيار ، لأنه المخاطب به ، وظاهر الخطاب المباشرة وإرادة الأعم منه ، ومن التسبب مجاز لا يصحار اليه إلا مع القرينة ، كما إذا أمر بحفر الآبار ، وبناء المساجد ونحوها مما ليس من شأنه صدوره من المأمور ومنه قوله تعالى : (يا هاهنا ابن صرحاً) . نعم قد يدل الدليل على كون الغرض حصول الفعل ولو من غير تحصيل فضلاً عن المباشرة ، كما في الواجبات التوصيلية . وبالجملة المتبادر من طلب فعل من شخص وجوب ايجاده بنفسه ، وجواز المدول عن هذا الظاهر يحتاج الى دليل وهو في التوصليات موجود ، وفي التعبديات موقوف على وجود الأدلة الخاصة ، وليس فيها دليل عام يقتضيه على الاطلاق ، فالأصل فيها عدم جواز التسبب وكذا الأصل عدم قبولها للنيابة . لما عرفت من ظهور الأدلة في وجوب

المباشرة المتمنذ حصولها بفعل النائب ، فاقيل من ان الأصل في العبادات قبولها للنيابة لمعومات أدلة النيابة ضعيف غايته ، وذلك لأن شمول العموم فرع إمكان صدور الفعل المأمور به من النائب حتى يعقل امضائه شرعاً بمعومات الوكالة وهو موقوف على عدم كون المباشرة قيداً في المأمور به وهو خلاف ظواهر الأدلة . فظهر مما ذكرنا ان مقتضى القواعد عدم جواز التولية والاستنابة في الوضوء ، ويدل عليه مضافاً الى ما ذكرنا ، الاجماع المحكية المستفيضة .

قوله : ومع الاضطرار جاز بل وجب الاستنابة الخ . ما ذكرنا كله إنما هو مع الاختيار ، وأما مع الاضطرار فيجوز ذلك اجماعاً كما عن غير واحد قهله ، بل مقتضى اطلاق أوامر الوضوء . ذلك لأنه يدل على وجوب ايجاده على العاجز بالتسبيب ، لا لدعوى ان المراد من اللفظ ايجاد غير العاجز مباشرة ، والعاجز بالتسبيب حتى يكون اللفظ مستعملاً في معنيين ، بل بدعوى أن المتبادر من الأمر به هو وجوب ايجاد مطلق ، هذه الطبيعة على كل مكلف على وجه يستند صدوره اليه عرفاً ، وهذا يختلف في العرف باختلاف الاشخاص من حيث العجز والقدرة ، ففي حق القادر هو ايجاده مباشرة ، وفي حق العاجز تسببياً ، ومقتضى ما ذكرنا في مستند الحكم من اطلاق الدليل إنما هو وجوب الاستعانة والتسبيب على العاجز لا الاستنابة ، فإن بينهما فرقاً حيث ان موضوع الوجوب فيما يجوز فيه التسبيب هو مطلق الفعل الصادر من الشخص مباشرة أو تسببياً فلا يمتثل في الامتثال فيه إلا قصد المكلف ، وأما المباشر فهو بمنزلة الآلة فيجوز أن يكون صيماً أو مجنوناً أو كافراً .

وأما موضوع الوجوب في العبادات القابلة للنيابة فليس إلا الفعل الصادر من نفس المكلف ، وإنما دل الدليل الخارجي على جواز تنزيل الغير عنه منزلة المكلف في امتثال الأمر المتملق به والقيام بوظيفته ، فالمتصدي للنية إنما هو

(ومنها) الترتيب في الأعضاء فيقدم تمام الوجه على اليسد اليمنى وهي على اليسرى ، وهي على مسح الرأس ، وهو على مسح الرجلين ، ولا يجب الترتيب في مسحهما ، نعم الأحوط عدم تقديم اليسرى على اليمنى (١) .

النائب بعد تزيل قمه منزلة المنوب عنه لا المكلف ، فالدليل الدال على جواز النيابة حاكم على ما دل على وجوب إيجاد الفعل على المكلف مباشرة ، وحيث أن مسألتنا من قبيل التسبب فيعتبر في صحة الوضوء حينئذ قصد المتوضي لا المتولي ولو عرضه الشك في أثناء الوضوء ، يعتد بشكه ولا يبنى على صحته اعتماداً على اصالة الصحة في عمل الغير . نعم يبنى على الصحة من حيث استحقاق الغسیر للاجرة لا غير كما لا يخفى وجهه ، هذا إذا كان الشك في الانتهاء ، وأما لو كان بعد الفراغ فلا يعتد به كما لا ركان بنفسه مباشراً .

وارتفع فيما ذكرنا من الاطلاق وانحصر دليل الحكم في الاجماع فيجب الجمع بين وظيفتي الاستماعة والاستنابة بأن ينوي كل منها القربة لاجال مقعد الاجماع ، وتردد المكلف به بين المتباينين فلا يحصل الجزم بحصول الطهارة التي هي شرط للصلاة إلا بالاحتياط واليه أشار الماتن بقوله : وإن كان الأحوط نية الغير أيضاً .

ومما ذكرنا ظهر وجه قول الماتن ، وفي المسح لا بد أن يكون بيد المنوب عنه واسرار النائب إن أمكن ، وذلك لما عرفت من أن ما نحن فيه من باب الاستماعة لا من باب الاستنابة ، فيجب أن يكون المسح بيد المستمعين . قوله : وإلا أخذ الرطوبة التي في يده ومسح بها لقاعدة الميسور .

قوله : « والأحوط مع ذلك ضم التيمم » انتهى لاحتمال سقوط الوضوء في هذه الصورة والانتقال الى التيمم فالاحتياط حينئذ هو الجمع بينهما . (١) الترتيب في الأعضاء واجب في الوضوء اجماعاً وسنة كما في

(ومنها) المولات بين الاعضاء ، بمعنى أن لا يؤخر غسل العضو المتأخر بحيث يحصل بسبب ذلك جفاف جميع ما تقدم (١) .

مصباح الفقيه في الوسائل بسنده عن زرارة قال : « قال أبو جعفر عليه السلام : تابع في الوضوء كما قال الله عز وجل إبدأ بالوجه ، ثم باليدين ، ثم امسح الرأس والرجلين ولا تقدمن شيئاً بين يدي شيء . تخالف ما امرت به ، فان غسلت الذراع قبل الوجه فابدأ بالوجه وأعد على الذراع ، وإن مسحت الرجل قبل الرأس فامسح على الرأس قبل الرجل ، ثم أعد على الرجل إبدأ بما بدأ الله عز وجل به . » وعن منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يتوضأ فيبدأ بالشمال قبل اليمين قال : « ينسل اليمين ويعيد اليسار » . وغيرهما من الروايات المستفيضة ، فمن أراد الاطلاع عليها فليراجع كتاب وسائل الشيعة .

قوله : « ولا يجب الترتيب في مسحها » انتهى . لما في الوسائل عن محمد بن عبد الله الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام إنه كتب اليه يسأله عن المسح على الرجلين بأيها يبدأ باليمين أو يمسح عليهما جميعاً معاً ؟ فأجاب عليه السلام : يمسح عليهما جميعاً معاً ، فان بدأ بأحدهما قبل الاخرى فلا يبدأ إلا باليمين . وذيل هذه الرواية يدل على ما ذكره الماتن بقوله : والأحوط عدم تقديم اليسرى على اليمين .

(١) المولات في الجملة واجبة اجماعاً مستفيضة بل محققاً كما في طهارة شيخنا الأنصاري ، وفي الجواهر وجوباً شرطياً اجماعاً محصلاً ومنقولاً ، وهي كما ذكره الماتن أن لا يؤخر غسل العضو المتأخر بحيث يحصل بسبب ذلك جفاف جميع ما تقدم ويدل عليه مضافاً الى الاجماع .

صحيفة معاوية بن عمار قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام ربما توضأت فنغذ الماء فدعوت الجارية فأبطأت عليّ بالماء فيجف وضوئي ؟ فقال عليه السلام :

(مسألة) إنما يضر جفاف الأعضاء السابقة إذا كان بسبب التأخير وطول الزمان ، وأما إذا تابع عرفاً في الأفعال ومع ذلك حصل الجفاف بسبب حرارة الهواء أو غيرها لم يبطل وضوئه (١) .

وموافقة أبي بصير قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : « إذا توضأت بعض وضوءك فمرضت لك حاجة حتى يدس وضوءك فأعد وضوءك فإن الوضوء لا يتبع بعض .

(١) مرجع ما ذكره الماتن في هذه المسألة الى كفاية التواصل والتتابع بالمعنى الأعم من تواصل نفس الأفعال بعضها ببعض وتواصلها من حيث الأثر بأن يشرع في الفعل اللاحق قبل محو اثر الفعل السابق وهو البلل ، فالحادث في الوضوء هو تقاطع الأفعال عيناً وأثراً وهو المراد بالتبويض في قوله في ذيل موافقة أبي بصير المتقدمة فإن الوضوء لا يتبع بعض ، وعليه يحمل المتابعة في رواية حكم بن حكيم المحكية عن العلل قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي من الوضوء الذراع والرأس ؟ قال : يعيد الوضوء . ان الوضوء يتبع بعضه بعضاً فإنها محمولة على من تذكر بعد الجفاف وتعليل البطلان باشتراط المتابعة مع ما علم من الأخبار المستفيضة الامرة بأخذ البلل من اللحية والحاجب إذا تذكر في أثناء الصلاة لا يستقيم إلا بجعل المتابعة المعتبرة في الوضوء أعم من تتابع الآثار ، وكون المراد بالتبويض المبطل هو تقاطع الأفعال بالمرّة عيناً وأثراً ، فإذا حصل تواصل الأفعال كفى وإن لم يتواصل الآثار ، أعني بلل الأعضاء ، وكذا إذا حصل تواصل الآثار ولم يحصل تواصل الأفعال بأنفسها فالتحديد بالجفاف في النص والفتوى لعله بيان لاقل ما يجزى من التتابع بحسب الغالب ، لانه لو فرض تواصل نفس الأفعال وافق الجفاف لم يجز ، ومما ذكرنا يعلم انه ليس في الاخبار ككلمات الأصحاب ما ينافي هذا المعنى ، لما عرفت من أن المتابعة أعم من أن يكون من حيث الآثار .

توضيح ذلك ان المراد بالمتابعة في العلة المذكورة في رواية حكم بن الحكم ان الوضوء يتبع بمضه بعضاً لا يجوز أن يكون المراد به حصول تتابع الأفعال عرفاً ، وكذا المراد من التبعض المنفي في الوضوء في العلة المذكورة في الموثقة لا يجوز أن يكون خصوص تقاطع الأفعال بعينها لما في الأخبار الكثيرة من أن الناسي للمسح يأخذ من بلل لحيته ، وإن يذكر في حال الصلاة ومن المعلوم أن المتابعة العرفية هنا غير حاصلة والقاطع بين الأفعال حاصل فيدور الأمر بين أن يراد من المتابعة خصوص عدم الجفاف ، والمراد بالتبعض التبعض من حيث الرطوبة والجفاف فيكون هو المناط وجوداً وعدمًا في صحة الوضوء دون المتابعة الحقيقية ، وبين أن يراد من المتابعة الأعم من تتابع الآثار فيكون المعبر مطلق التتابع الحاصل بالأعيان والآثار ، ويراد من التبعض المبطل للوضوء هو تقطيعه رأساً بحيث لا يبقى تواصل بين الأفعال ولا الآثار ليكون المناط مطلق المتابعة ، فيكفي كل فرد منه عن الآخر ، ويكون التحديد بالجفاف في موثقة أبي بصير تحديداً صورة فوات المتابعة بين الأفعال بتفريق الغسلات وهذا هو الأقوى . ويؤيده بل يدا، عليه ما في الفقه الرضوي ، إياك أن تبعض الوضوء وتابع بينه كما قال الله تعالى : ابدأ بالوجه ، ثم باليدين ، ثم بالمسح على الرأس والقدمين . فان فرغت من بعض وضوئك وانقطع بك الماء من قبل أن تتمه ثم أوتيت بالماء فأمم وضوءك إذا كان ما غسلته رطباً ، فان كان قد جف فأعد الوضوء ، وإن جف بعض وضوئك قبل أن تتم الوضوء من غير أن ينقطع عنك الماء فأمم على ما بقي جف وضوئك أم لم يجف .

(مسألة) لو لم يتابع في الأفعال ، ومع ذلك بقي الرطوبة من جهة البرودة ورطوبة الهواء بحيث لو كان الهواء معتدلاً لحصل الجفاف لا بطلان ، فالعبارة في صحة الوضوء بأحد الأمرين ، إما بقاء البلل حساً أو المتابعة عرفاً (١)
(مسألة) إذا ترك الموالاة نسياناً بطل وضوؤه ، وكذا لو اعتقد عدم الجفاف ثم تبين الخلاف (٢) .

(مسألة) لو لم يبق من الرطوبة إلا في مسترسل اللحية ففي كفايتها إشكال (٣) .

(ومنها) النية وهي القصد الى الفعل بعنوان الامتثال وهو المراد بنية القربة ويعتبر فيها الاخلاص ، فتى ضم اليها ما ينافيه بطل خصوصاً الرياء فانه إذا دخل في العمل على أي نحو كان أفسده ، وأما غيره من الضمائم فان كانت راجعة لا يضر ضمها إلا إذا كانت هي المقصود الأصلي ، ويكون قصد امتثال الأمر الوضوئي تبعاً ، أو تركب الداعي منها بحيث يكون كل منها جزء للداعي ، وأما إذا كانت مباحة كالتيرد فيبطل الوضوء إلا إذا دخلت على وجه التبعية وكان امتثال أمر الوضوء هو المقصود الأصلي (٤) .

(١) قد عرفت وجه ذلك في المسألة المتقدمة فلا نعيد .

(٢) لانتفاء المشروط بانتفاء شرطه .

(٣) ينشأ من اطلاق الاخبار المتكثرة الامرة بأخذ الماء من اللحية عند الجفاف الشامل للمسترسل ، ومن الاستشكال في استحباب غسل المسترسل من اللحية إذ مع فرض انه ليس مستحباً في الوضوء يكون لا فرق بينه وبين ماء الوضوء المجتمع في طست ونحوه والله العالم .

(٤) قوله : (ومنها النية) أي من شروط الوضوء النية ، وهي إجمالاً بما لا شبهة في وجوبها وتوقف صحة الوضوء عليها ، لكن تحقيق المقام يحتاج

الى بسط الكلام في طي مباحث :

« المبحث الأول » في ان الطهارة الحديثة ليست كالطهارة الخبثية في سقوط الأمر بها بمجرد اتيانها في الخارج كيفما اتفق ، بل هي كسائر الوظائف التعبدية التي شرعت لأن يتعبد بها ، بأن يوتي بها بقصد امتثال الأمر ، ويدل على كونها من العبادات ووجوب النية فيها مضافاً الى الاجماع ، بل ضرورة المذهب ما في الوسائل من صحيحة زرارة ، ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : « إنما الوضوء حد من حدود الله ، ليعلم الله من يطيعه ومن يعصيه ، وأن المؤمن لا ينجسه شيء ، إنما يكفيه مثل الدهن » . فانها واضحة الدلالة ، فكلمة إنما تدل على كون المقصود من الوضوء منحصرأ في الاطاعة التي لا تتحقق إلا بالقصد إذا عرفت هذا فلنتكلم في تأسيس الأصل والقاعدة في الوظائف الشرعية التي أمر بها العباد ، فهل الأصل والقاعدة فيها التعبدية ، أي لزوم اتيانها بعنوان الاطاعة أم التوصيلية ، أي مجرد إيجادها في الخارج ولو لم يكن بداعي الامتثال فيه قولان استدلل للأول بأمور :

(الأول) ان المتبادر من أمر المولى عبده بشيء ايجاب ايجاده لأجل أمره .

وفيه ان استفادته من الخطاب أما من الهيئة وأما من المادة وكلاهما باطلان أما بطلان استفادته من المادة فلأنها موضوعة لمعانيتها الواقعية ، فليس فيها دلالة إلا على تلك المعاني ، وأما بطلان استفادته من الهيئة ، فلأن الهيئة موضوعة للطلب ، والبعث إلى إيجاد المادة فقط . وأما كونها بعنوان الاطاعة والامتثال فهو تقييد آخر في الواجب لا يستفاد لا من المادة ولا من الهيئة ، فلا يصح استناده الى ظاهر الدليل ، وأيضاً هذه الدعوى غير معقولة من أصلها ، لأن ما لا يتأتى إلا من قبل الأمر لا يمكن أخذه قيداً في متملقه ، فلو فرض اعتبارها

في الواجب فلا بد أن يكون بدليل آخر وبما ذكرنا ظهر لك بطلان الاستدلال باطلاق الكلام لاني اعتبار قصد الامتثال وذلك لأن التقابل بين الاطلاق والتقييد من قبيل العدم والمسكة ، فالاطلاق هو عدم التقييد في مورد من شأنه التقييد ، فاذا لم يكن للمحل شأنية التقييد لا يكون له شأنية الاطلاق أيضاً ، وقد عرفت امتناع أخذه قيداً في الخطاب فلا يصح التمسك بالاطلاق أيضاً .

(الأمر الثاني) حكم العقل بوجوب إطاعة الواجبات وهي عبارة عن اتيان الأمور به بقصد الامتثال .

وفيه ان حكم العقل بوجوب الاطاعة فرع بقاء الوجوب وعدم سقوطه بمحصل ذات الواجب في الخارج وهذا فرع كون الاطاعة من حيث هي مقصودة للأمر في أوامره وكونها بهذه الصفة مما لا يدركه العقل وإنما يحكم بوجوبها توصلًا إلى إسقاط التكليف بإيجاد المكلف به على نحو تعلق به غرض الأمر ، ولذا لو علم بمحصل غرضه في الخارج ولو من غير هذا الشخص كما في التوصيليات لا يحكم بوجوب الاطاعة .

وبالجملة حكم العقل بالوجوب مقدمي يرتفع عند حصول ذي المقدمة والمفروض عدم دلالة الخطاب على وجوب ما عدا المادة وعدم نهوض دليل آخر على اعتبار عنوان الاطاعة في قوام ماهية الواجب الواقعي الذي تعلق غرض الأمر بتحقيقه في الخارج ، فاذا شك في وجوب التعمدية فيتمسك باصالة البراءة عن وجوب اتيان الواجب بهذا العنوان كغيره من الشرائط والأجزاء التي يشك في اعتبارها في الواجب ، فان التعمدية وأن الواجب أمر لا يتأتى غرض المولى منه إلا باتيانه بداعي الأمر وقصد امتثاله لا طريق لنا إليه إلا من قبله ، فالمعقاب عليه من دون بيان غرضه عقاب بلا بيان ، ولا يتنافى هذا لما تقدم من استحالة أخذ قصد الأمر قيداً في الخطاب وذلك لا يمكن بيان مقصوده بخطاب آخر كما

هو الشأن في جميع الوظائف التبعية التي استكشفنا شرطية الاطاعة في حصول الغرض من دليل مستقل كالاجماع والضرورة .

ومما ذكرنا يظهر اندفاع ما يقال من أن مقتضى الأصل بقاء التكليف وعدم سقوط الطلب بمجرد حصول متعلقة في الخارج كيفما اتفق ، فاستصحاب التكليف حاكم على قاعدة البراءة وجه ظهور الاندفاع هو أن الشك في بقاء التكليف مسبب عن الشك في تعلق الطلب باتيان المأمور به بعنوان الاطاعة وقصد امتثال أمره وهو منفي بالأصل والقاعدة فلا يبقى معها مجال لاستصحاب التكليف كما لا يخفى .

(الأمر الثالث) استدلت للتبعية من الكتاب بقوله تعالى : (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) . وقوله تعالى : (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) . ومن السنة بقوله ﷺ : « إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرؤ ما نوى ، ولا عمل إلا بالنية » .

وفيه إن الآية الاولى إرشاد الى ما يستقل به العقل وليس الطلب فيها مولوياً لكي يصلح لتقييد الواجبات الواقعية بالاطاعة ، فوجوب الاطاعة وحرمة المعصية من قبيل لوازم الماهيات في سلسلة معلولات الأحكام لا يتعلق بها جعل مستقل ، وإنما تنجعل بجعل ما هو في سلسلة العلل من الأحكام المولوية . فالأمر بالاطاعة ليس إلا تأكيداً لحكم العقل بها ، وقد عرفت أن حكم العقل لا يكفي في افادة كون التبعية شرطاً في الواجبات . والآية الثانية ظاهرة في إرادة التوحيد ونفي الشرك كما يشهد به ما قبل الآية وبعدها فيكون المطلوب من المكلفين التدين بالعبودية لله بلا شريك ، وأما الاخبار فقد أجاب عنها شيخنا الأعظم الأنصاري في طهارته بأن حملها على ظاهرها ممتنع وعلى نفي الصحة بمعنى ترتب الأمر موجباً للتخصيص المالحق للكلام بالهزل إلا أن

من النية مطلق قصد الفعل ، فيراد من الروايات أن الفعل الغير المقصود لا يعد من أعمال الفاعل لأنه صادر من غير قصده وأرادته ، فان من أكرم رجلاً لا بقصد أنه زيد لم يكن أكرام زيد بهذا العنوان من أفعاله الاختيارية ، فالعمل عمل من حيث العنوان المقصود دون غيره من العناوين الغير المقصودة ، لكن هذا المقدار لا ينفع فيما نحن بصدده لأننا نطالب بدليل وجوب كون الموضوع بعنوانه الخاص (أي من حيث كونه مأموراً به) عملاً اختيارياً المكلف لم لا يكتفي كفعل الثوب بمحصوله من المكلف ولو من دون قصد لعنوانه ، فدعوى بقاء هذه الأخبار على ظواهرها من إرادة الحقيقة والتمسك بها لما نحن فيه خطأ فاحش انتهى كلامه رفع مقامه . هذا مضافاً إلى أنه لو كان مفاد ما ذكر من الكتاب والسنة كما تخيله المستدل للزم فيها تخصيص الـ"كثير المستهجن لأن الواجبات التوصيلية في الشرعيات أكثر من التبعديات بمراتب مما أن سياقها يأبى عن التخصيص) .

«المبحث الثاني» في بيان حقيقة النية وهي لغة القصد في القاموس نوى الشيء ينويه نية ويخفف قصده كانتواه وتنواه ، وبها يتميز الفعل الاختياري عن غيره لأن كل فعل اختياري لفاعل مختار لا بد من أن يسبقه قصد وإرادة ، باعتة عليه منبعثة عن تصوره مشتملاً على المصلحة أو دفع المضرة ، ولا فرق في العمل المركب من الأجزاء المتدرجة في الوجود بين الجزء الأول منه وما عداه من الأجزاء في كون كل واحد منها اختيارياً إلا أنه يكفي في اتصاف ما عدا الجزء الأول بالاختيارية ما يبقى مرتكزاً في الذهن من التصور والقصد المتعلقين بمجموع العمل أولاً ، بل اتصاف الجزء الأول أيضاً قد يكون بذلك الأمر المغروس في الذهن بأن يكون له مقدمات ، فتصور الفعل ومنفعته ، ثم أراده واشتغل بمقدماته ثم بقي ذلك التصور والارادة مرتكزين في النفس إلى آخر العمل وهذا الأمر المغروس في النفس هو الذي يمرون عنه بالاستدامة الحكيمة ،

فيشترط في إتصاف مجموع العمل بالاختيارية ، بقاء ذلك الأمر الارتكازي في النفس ، فلو عذب عنها بالمرّة لم يكن العمل مستنداً إلى الإرادة والاختيار قطعاً فان الإرادة السابقة إنما توجد الجزء المقترن بها لا غير . إذا عرفت هذا فنقول : لا إشكال في توقف العبادة مضافاً إلى كون الفعل اختيارياً بالمعنى الذي ذكرنا على أن يؤتى بها على وجه يوجب القرب سواء أتى بها بداعي أمرها أم بداعي رجائها الذاتي ، أو إجابة لدعوة مولاه ، أو أداء لشكره ، أو تعظيها لجلاله . ولو أتى بالفعل طلباً للرفعة عنده ، أو نيل نوابه ، أو اخلاص من عقابه ، أو غيرها من الأغراض وإن كانت دنيوية فضلاً عن الآخروية مما لا يتوصل إليها إلا باتيان الفعل طاعة لله تعالى صح إذ لا منافاة بين هذه الأغراض وبين الاخلاص المعتبر في صحة العبادة ، إذ ليس غائبة تلك الأمور في عرض الاطاعة حتى يخرج الفعل بسببها من الاخلاص ، بل هي مرتبة عليها فلا تعارضها ولا يقاس الاجرة بالغايات المترتبة على العبادات بمجمل إلهي ، فأنه مع الفارق ، لأن سلسلة المل إذا انتهت إلى الله سبحانه فلا يخرج المعلوم عن كونه عبادياً وهذا بخلاف ما إذا انتهت إلى غيره فأنه ليس من وظيفته جعل غاية للفعل بقصد الأمر . وبالجملّة فرق بين أن يؤتى الصلاة لأمر الله سبحانه حتى يوسع وزقه ، وأن يؤتى لأمر الله حتى يأخذ الاجرة . والأول عبادة وإن لم تكن عبادة الأحرار . والثاني ليس عبادة ومجرد توسيط أمر الله سبحانه في العمل لا يصحح العبادة ، لأن حقيقة العبادة ليست صرف أخطار كون العمل لله أو التلقظ بهذا العنوان ، بل أن يكون محرك العامل هو أمر الله ولو لغايتها المترتبة عليها منه سبحانه . وأما إذا كان محرك الاجرة ، فهذا عين كونه غير قربي ، فإن من لا يكنس دار زيد أصلاً ولا يعتني بأمره لو أمره عمرو بكنس دار زيد فكنسه فكنسه داره لا يمكن أن يكون لأمر زيد ، ولو أمره عمرو بامتثال أمر زيد .

وبالجملة لو وقع في سلسلة داعي العمل داع غير إلهي يخرج العمل عن كونه قريباً هذا بخلاف الدواعي المنتهية بالآخرة الى أمره فانه لا يخرج العمل عن كونه قريباً ، وشيخنا الأعظم الأنصاري بعد أن قرر في طهارته كما قررنا قال : هذا كله مضافاً الى الآيات والأخبار الواردة في بيان ثواب الطاعات وعقاب المعاصي ، والأمر بتحصيل ثواب الله ، ودفع العقاب مضافاً الى ما دل على أن العبادة على ثلاثة : عبادة الاجراء ، وعبادة العبيد ، وعبادة الاحرار وهي أفضل . أقول : كفالك في ذلك أخبار التسامح الصريحة في الدلالة منها ما رواه في الوسائل بسنده عن محمد بن مروان قال : « سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول من بلغه ثواب من الله على عمل فعل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه » . ومثلها في الصراحة أخبار مشروعية صلاة الحاجات والأدعية المأثورة في طلب الأولاد وغيره . ثم إن هذا اشكالا يرد على تثليث العبادة وهو أن كل فعل من الفاعل المختار لا بد وأن يكون لغاية ما وإلا لا يكون الفعل فعلاً عقلياً ، ولا ريب في أن تلك الغاية إذا كانت غير ذات الفاعل فلا محالة يكون الفاعل في فعله فقيراً اليه ومستكلاً به كما هو المحرر في محله ، وعلى هذا يمتنع قولهم أن أفعال الله تعالى لا يكون معللاً بالعرض غير ذاته ، وإلا يلزم الفقر والاستكمال وهما منافيان الوجوب الذاتي . إذا عرفت هذا فنقول : عبادة الاحرار ان اريد بها انها لا تكون لها غاية أصلاً . ففيه ما عرفت من لزوم كون فعل الفاعل المختار مغني بغاية : وإلا يخرج عن كونه فعلاً عقلياً وإن اريد من عبادة الاحرار أن تكون الغاية لعبادته هو كونه تعالى أهلاً للعبادة فينئذ يقال هذه الغاية ، إما أن ترجع الى العابد أو الى المعبود ، والثاني باطل لاستحالة استكمال تعالى بشيء من غير ذاته فيتمتع الأول وعليه يلزم دخول هذا القسم في أول القسمين الأولين أعني كون عبادته عبادة

التجار فانه بفعله الذي يفعله لسكون المعبود أهلاً للعبادة يستكمل ذاته لما عرفت أن الغاية إذا كانت غير ذات الفاعل يكون الفاعل في فعله فقيراً اليه ومستكلاً به وإذن لا يبقى وجه لتثليث العبادة وتنحصر في عبادة التجار ، وعبادة العبيد ، ويمكن أن يقال في دفع الاشكال إن الغاية في الأولين من الغايات المادية ، وفي القسم الثالث من الغايات الروحية التجردية ، والمابد في الأولين لم يفن عن ذاته وهديه هو نفسه بحجب النفع اليه أو دفع الضرر عنه ، وفي الثالث يفني عن نفسه ، ويفيب عن ذاته ، ولا يرى في جميع حركاته وسكناته غير معبوده فلم يبق له بقائه في الله تسمية حتى يكون بصدد جلب النفع اليه أو دفع المضرة عنه ، وإن كانا يحصلان له لكنه غير مقصود جعلنا الله من أهل هذه المرتبة الجليلة بمحمد وآله .

« البحث الثالث » في الضمان ، الضمان المنضمة إلى داعي الطاعة -

على قسمين :

(أحدهما) ما يوجب تمييز الفرد واختياره من بين أفراد الطبيعة

المأمور بها .

(ثانيها) ما له دخل في التأثير بالنسبة الى نفس المأمور به في عرض داعي

الطاعة ، وهو أما أن يكون من الامور الراجعة أو المحرمة أو المباحة . أما القسم الأول فلا إشكال في عدم اخلاجه بالعبادة ، فان اختيار الفرد من بين سائر الأفراد لا بد وأن يكون مستنداً الى غير الأمر المتوجه الى الطبيعة لأنه لا يقتضي إلا صرف وجود الطبيعة والخصوصية الزائدة عن صرف الوجود خارجة عما يقتضيه الأمر ، فلا محيص من أن يكون باختيار المكلف . وكذلك الأمر في الضميمة الراجعة كما في الأول من القسم الثاني فانها تزيد العمل كمالاً فلا تضر بالعبادة قطعاً ما لم يكن الموضوع تابعاً في القصد بل عن المدارك عدم الخلاف في الصحة هنا وعن شرح الدروس

الاتفاق عليه ووجهه عدم منافاة الضميمة الراجحة الاخلاص المعتبر فيه لأن تصادق عناوين الراجحة على الفرد موجب لأكدية طلبه وكونه أفضل أفراد المأمور به . ولذا لا يرتاب أحد في أن التصديق على الفقير العالم المؤمن من ذي الرحم أفضل من فاقد هذه الأوصاف إذا نوى المتصدق بتصدقته إكرام العالم وسرور المؤمن ومواصلة ذي الرحم ومقتضى كون الفرد المائي به مصداقا للأوامر المتعددة حصول امتثال الجميع لوقصد الفاعل بتمله امتثال الكل فيستحق باختياره هذا الفرد مزيد الأجر والثواب كما أن لازمه سقوط الأوامر المتعلقة به على تقدير كونها توصلية مطلقاً ولولم يقصد بإيجاده امتثال الجميع مثل ما لو وجب عليه الغسل وإزالة النجاسة عن بدنه لو لم يشترط في صحة الغسل طهارة البدن فيسقط الأمر بالإزالة قهراً بغسله ولو لم ينو امتثاله ، نعم حصول الاطاعة واستحقاق الأجر موقوف على قصده كما في التبعديات ، هذا إذا كان قصد كل منهما مستقلاً ، وأما إذا كان الوضوء تارة في القصد أو تركب الداعي منهما بحيث يكون كل منهما جزءاً للداعي فيبطل الوضوء كما ذكره المانن ، إذا عرفت هذا فيبقى الكلام في الضميمة المباحة والمحرمة فهنا مقامان :

« المقام الأول » في الضمان المباحة التي لها دخل في أصل العمل دون ماله دخل في ترجيح الفرد إذ لا إشكال في عدم إخلاله بالمعادة ، وتوضيح ذلك إن من لم يكن له داع إلى غسل الوجه واليدين ولا استعمال الماء أصلاً ، وقد أمره الشارع بالوضوء ، فلا بد له من اختيار الماء له مطلقاً ، أما الحار أو البارد ولو اشتمزت نفسه من استعمال الماء الحار مثلاً ، يختار الماء البارد وبالعكس ، كما في الشتاء ، وهذا ترجيح راجع إلى دواعيه النفساني ، لما عرفت من أن الأمر بالطبيعة باعتبار صرف الوجود لا يقتضي الفرد الخاص وهذا الوجود الخاص وإن كان متأثراً من داعيين ، لكن داعي الخصوصية غير مؤثر في أصل الوضوء المطلوب للشارع ،

كما ان الداعي الشرعي غير مؤثر في اختيار الفرد كما هو واضح . ولعل من هذا القبيل ترجيح الفرد ما لو فرضنا أن المكلف بالوضوء قد صد التبريد في حال الوضوء ويكون داعيه إلى ذلك من قبل نفسه بحيث لا يقتضي إلا صرف وجود هذه الطبيعة ، أما إيجادها بصب الماء على الوجه أو بالمرس في الماء البارد أو بنير ذلك من الوجوه مثل إلصاق الثوب المبلل على جسده أو الجلوس في محل بارد فلا بد أن يتعين بداع آخر وكذا أمر الشارع بالوضوء دعاه إلى إيجاد تلك الحقيقة من دون اقتضاء لخصوصية خاصة مثل إيجادها باستعمال الماء البارد أو الحار فيختار المكلف بالوضوء الماء البارد للوصول إلى ذلك الغرض النفساني في ضمن امتثال أمر الوضوء ، كما انه يختار صب الماء البارد على الوجه من بين سائر أفراد التبريد لأمر الشارع بالوضوء ، إذ لولا ذلك لم يكن له داع في خصوص هذا القسم من التبريد كما هو المفروض ، ففي هذا القسم يصح أن يقال عتلا إن هذا الوضوء وهو الأفعال الخاصة لا يكون مستنداً إلا إلى أمر الشارع وهو واضح ، ولكن لو كان الداعي الموجود من قبل نفسه يقتضي خصوص صب الماء البارد على الوجه مثلاً ، ولو من جهة عدم تمكنه من فرد آخر أو غير ذلك من الجهات فصب الماء على الوجه الذي يكون أحد أجزاء الوضوء اجتمع فيه دعيان ، أحدهما الأمر بالوضوء ، والثاني الداعي الموجود من قبل نفسه وبعبارة أخرى في القسم الأول الداعي النفساني ، اقتضى اختيار الماء البارد في مقام الاستعمال ، وأما الاستعمال المخصوص وهو الصب على الوجه ، فلم يكن إليه داع إلا الأمر بالوضوء . وفي القسم الثاني اقتضى الصب على الوجه وهو الذي يقتضيه الأمر بالوضوء ، إذا عرفت هذا فلنرجع إلى المقصود من التكلم في الضميمة المباحة من قبيل التبريد في الوضوء ونحوه فنقول : إذا كان داعي الماعل يدعو إلى نفس ما يقتضيه الأمر بالوضوء فهذا يتصور على أقسام :

(الأول) أن يكون داعي الطاعة والموجود في نفسه كلاهما تامين بحيث يصلح كل منهما في نفسه أن يؤثر في الفعل مستقلاً ، ولكن لما كان المحل غير قابل للتعدد سقط كل واحد عن الاستقلال .

(والثاني) أن يكون كل منهما ناقصاً بحيث لا يصلح للتأثير في العمل من دون انضمام الآخر .

(والثالث) أن يكون داعي الاطاعة تاماً ، والنفسانى ناقصاً .

(والرابع) عكس ذلك لا ينبغي الاشكال في بطلان القسم الرابع لأن المستقل في التأثير فيه هو الداعي النفساني لأنه بوحده تكفي في المحركة نحو العمل من غير حاجة الى انضمام ملاحظة داع آخر ، فيفتقد داع الطاعة بمزل عن التأثير لأن وجود الضميف وعدمه بيان بالنسبة الى العمل في الخارج ، كما أن الظاهر صحة عكس ذلك ، وهو ما يكون داعي الطاعة تاماً ، والآخر ناقصاً لأن الفعل في الخارج مستند الى داعي الطاعة ، والآخر ليس له الأثر فعلاً . وكذا ينبغي الجزء ببطلان القسم الثاني ، وهو ما كان كل من الداعين ناقصاً ، فإن الفعل الموجود بتأثير مجموع الأمرين من أمر المولى ، والأعراض النفسانية لا يسمى طاعة للمولى وعبادة له ، إنما الاشكال في القسم الأول . قال شيخنا الأعظم الأنصاري : « ربما يقرب الصحة تبعاً لكاشف الغطاء ولعله لدعوى صدق الامتثال فيفتد ، وجواز استناد الفعل الى داعي الأمر ، لأن وجود الداعي المباح وعدمه فيفتد على السواء »

نعم يجوز استناده الى الداعي المباح أيضاً ، اسكن الفادح عدم جواز الاستناد الى الأمر لا جواز الاستناد الى غيره . ألا ترى انه لو أمر المولى بشيء ، وأمر الوالد أيضاً بذلك الشيء فأثنى العبد به مريداً لامثالها بحيث يكون كل منهما كافياً في بعثه لو انفرد عدم مثلاً لها .

وفيه منع جواز استناد الفعل الى كل منهما لامتناع وحدة الأثر ، وتعدد المؤثر ، ولا الى أحدهما للزوم الترجيح بلا مرجح ، بل هو مستند الى المجموع والمفروض ان ظاهر أدلة الاخلاص واعتبار القرابة يفي مدخلية شيء آخر في العمل . وأما المثال المذكور فيمتنع فيه صدق امتثال كل من المولى والأب ، نعم لما اجتمع الأمران في فعل شخصي واحد لا يمكن التعدد فيه لم يكن بداً من الاتيان به مريداً لموافقة احد الأمرين ، وهذا غاية ما يمكن في هذا الفرض من موافقة الأمر بخلاف ما نحن فيه ، فانه يمكن تحليل الداعي لموافقة الأمر وتحصيل التبرد بغير الوضوء إن أمكن وإلا فعليه تضعيف داعي التبرد وتقوية داعي الاخلاص ، فان الباعثين المستقلين يمكن ملاحظة أحدهما دون الآخر ، كما لو أمر الشارع بانقاذ ولده الغريق فانه قد ينقذه لمحض محبة الولد من غير ملاحظة أمر الشارع ، وإن كان ينقذه لو كان غير ابنه لمحض الأمر ، ولو تكافأ لا عن شوق ، وقد يكون الأمر بالعكس فيكون الباعث المستقل أمر المولى ، وإن كان الداعي الآخر موجوداً بالفعل بحيث لولا أمر المولى لفعله بهذا الداعي كجميع ما كان يصدر عن أمير المؤمنين عليه السلام من المشتبهات والملاذ النفسانية حيث كانت يصدر منه عليه السلام لموافقة أوامر الله المتعلقة بها باعتبار من الاعتبارات مع وجود الداعي المستقل الآخر بحيث لو فرضنا عدم رجحان ارتكابه شرعاً من وجهه من الوجوه كان يرتكبه بمقتضى الداعي النفساني الموجود فيه انتهى . ولقد أجاد فيما أفاد .

« المقام الثاني » في الضامم المحرمة وأرضح أفرادها الرياء أعادنا الله منه ولا تأمل في حرمة . في الجملة فنوى ، دفناً ، وكتاباً ، وسنة . ودخله في العمل على أنحاء :

(تارة) تكون علة مستقلة .

(واخرى) جزء ألها ، إما المنقص كل من الجزئين ، وإما لعدم قابلية المحل
 (وثالثة) يكون تبعاً لارادة الطاعة على نحو ما ذكرنا في الضميمة المباحة
 (ورابعة) يكون موجباً لترجيح فرد بين سائر أفراد طبيعة الطاعة
 وتصويره أن يكون له داع لأصل الطاعة كاملاً ، وكذا له داع آخر لارادة
 طاعته ليمدحه الناس ، فالأمر بالصلاة مثلاً يقتضى اتيان الطبيعة المذكورة بأي
 نحو من الوجود فهو يتحرك الى أصل الصلاة من قبل الأمر بها خاصة ، ولكن
 اختيار ايجادها بمحض من الناس يكون من جهة مدحهم إياه إنما الاشكال في
 تعيين الحرام والمفسد من هذه الأقسام ، فهل الرياء بجميع أقسامه المذكورة
 حرام ومبطل أو تختص الحرمة والمبطية لبعض منها دون بعض ، وطريق تعيين
 ذلك هو الرجوع الى اخبار الباب والاقتصار على مفادها ، فلا بد من ذكرها
 أولاً . وأغلب هذه الروايات المذكورة في أوائل المجلد الأول من الوسائل .

(منها) رواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « قال النبي صلى الله عليه وآله :
 ان الملك ليصعد بعمل العبد — د متهجاً به فاذا صعد بحسناته يقول الله عز وجل
 اجعلوها في سجين فانه ليس إياي أراد بها » .

(ومنها) رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام : « يجاء بالعبد يوم
 القيامة قد صلى فقال يارب قد صليت ابتغاء وجهك ، فيقال له : بل صليت
 ليقال ما أحسن صلاة فلان ، إذهبوا به الى النار . ثم ذكر مثل ذلك في القتال
 وقراءة القرآن والصدقة .

(ومنها) رواية ابن محبوب عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « من أظهر
 للناس ما يحب الله عز وجل وبارز الله في السر بما يكرهه الله اتي الله وهو
 ماقت له » .

(ومنها) ما عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال « قال رسول الله صلى الله عليه وآله :

سيأتى على الناس زمان تحبث سرايرهم ، وتحسن فيه علايتهم طمعاً في الدنيا لا يريدون به ما عند ربهم يكون دينهم رياء لا يخالطهم خوف يعمهم الله بمقاب فيدعونه دعاء الفریق فلا يستجيب لهم .

(ومنها) مسعدة بن زياد عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام ان رسول الله ﷺ سئل فيما النجاة غداً ؟ فقال . « إنما النجاة في ان لا تخادعوا الله فيخدعكم فإنه من يخادع الله يخدعه ويخلع منه الايمان ونفسه يخدع لو يشعر قيل له : فكيف يخادع الله . قال : يعمل بما امره الله ثم يريد به غيره فأتقوا الله في الرياء فإنه الشرك بالله . ان المرأى يدعى يوم القيامة بأربعة اسماء يا فاجر يا كافر يا غادر يا خاسر ، حبط عملك ، وبطل اجرک ، فلا خلاص لك اليوم فالتمس اجرک من كنت تعمل له .

(ومنها) علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال : قال رسول الله ﷺ : « يؤمر برجال الى النار الى ان قال فيقول لهم خازن النار : يا اشقياء ما كان حالكم ؟ قالوا : كنا نعمل لغير الله . ف قيل لنا : خذوا نوابكم من عملكم له . » وقد ورد في الأخبار المستفيضة ان المرأى مشرك مثل قوله عليه السلام : « من عمل للناس كان نوابه على الناس . يازرارة كل رياء شرك . وقال : قال الله عز وجل : (من عمل لي واغيري فهو لمن عمل له) . وعن ابى جعفر عليه السلام لو ان عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله والدار الآخرة ، وادخل فيه رضا احد من الناس كان مشركاً . وقد ورد في تفسير قول الله عز وجل : (فن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه احداً) . فقال : « من صلى مراعاة الناس فهو مشرك ، الى ان قال : ومن عمل عملاً بما امر الله به مراعاة الناس فهو مشرك ، ولا يقبل الله عمل مراة . » ودلالة هذه الأخبار الكثيرة على بطلان عمل المرأى على ما يتفاهم منها عرفاً ، لا تقصر عن دلالتها على الحرمة ، فا

عن السيد المرتضى (قدّه) من أن عمل المرأى صحيح مسقط للأمر ولكنة غير مقبول عند الله لأن الصحة أعم من القبول كما يدل عليه قوله تعالى : (إنما يتقبل الله من المتقين) . ضعيف في الغاية ومحجوج عليه بأخبار الباب الظاهرة في البطلان وكيف يمكن الالتزام بصحة العمل عبادة مع أمره تعالى الملائكة أن يجعلوها في سجين كما هو مقتضى بعض الأخبار المتقدمة .

وبالجملة التمسك بالأخبار كفاً مؤنة تطبيق بطلان عمل المرأى على بعض القواعد الآخر كعدم الخلو في النية أو امتناع اجتماع العبادة مع المحرم ، إلا أن الاستفادة منها اختصاص الحرمه والبطلان بالصورتين المتقدمتين أعني صورة استقلال داعي الرياء في التأثير ، وصورة اشتراكه مع داعي الطاعة أما بأن يكون كل منها ناقصاً ، أو كان كل منهما صالحاً للتأثير ، ولكنها سقطت عن الاستقلال لوحدة التأثير ، فهذه الصور هي المتيقن من أخبار الباب .

وأما الأخيرتان فيمكن منع شمولها لها لأن مدلولها أن ما يكون محرماً هو إظهار العبادة على خلاف ما في السريرة ، بمعنى أنه يظهر للناس كون العمل لوجه الله خالصاً ، ولم يكن كذلك في الواقع فلا يدخل فيها من يظهر العمل الخالص لله ، لغرضه النفساني ، وبعبارة أخرى ان المحصل من مجموع الأخبار أن العمل الذي يوجد في الخارج بعنوان الإطاعة لله تعالى لو كان الباعث على حصوله بهذا العنوان إرادة إرادة الغير باطل ومحرم سواء كانت الإرادة سبباً مستقلاً في البعث أو كان لها مدخلة في ذلك ولم يظهر من أخبار الباب فساد العمل من جهة إظهار ما في سريرته واقفاً بل العساد فيما أظهر ما لم يكن في سريرته ، ومن هنا تعرف عدم كون هذا القسم من الرياء المحرم في الأخبار ، فاف في طهارة شيخنا الأنصاري من بطلان هذا معللاً بحرمه هذا الفرد وبظهور الأخبار الدالة على بطلان العمل لغير الله مع أنه يصدق على هذا العمل الشخصي إنه لغير الله تعالى مخدوش .

أما الحرمة ، فلما عرفت من أن الأخبار لا تدل إلا على حرمة إعلان البسد في مقام الطاعة على خلاف ما يسر . وأما البطش بالفلان الخصوصية لا يقتضيها أمر الشارع فلا يحصى إلا أن يؤثر بها بداع آخر ، فلو كان هذا النحو من الدخل مخرجا للمعصية لبطل كل عبادة إلا ما أتى بتمام خصوصية الشخصية الخارجة عن الأمور به بداعي الاطاعة ، ولو لا أمر آخر ، وهذا فاسد قطعاً .

والحاصل إن الأخبار إنما تدل على حرمة العمل بداعي الاظهار عند الناس في محل يقتضي أمر الشارع أن يؤثر فيه ، وأما لو كان هذا الاظهار بعد الفراغ عن تأثير أمر الشارع بالطبيعة فلا دلالة في الأخبار على إفساده ولا على حرمة .

نعم لو صلى رياء في المكان المستحب لاظهار أنه طالب لامتنال هذا الأمر الاستعجابي ولم يكن كذلك في الواقع فهو من الرياء المحرم ، ويضد أصل الصلاة أيضاً لأنه موجود بوجود هذا المحرم ، ولو قصد المراني إظهار الكون في المكان المستحب فقط وأنه يجب الإقامة فيه فصلي مع داعي الأمر في أصل صلاته فيكون من باب اجتماع الأمر والهي .

والفرق بينه وبين المتقدم أن المفروض في السابق كون المراني قاصداً للصلاة في المسجد ، فالمحرم هو هذا العنوان فيكون من قبيل التهي في العبادات ، وفي الأخير مقصود المراني إراءة الكون في المسجد فيكون هذا الكون محرماً فيكون كالصلاة في المكان المنصوب .

بقيت هنا صورة أخرى وهي أنه إذا كان المؤثر التام في العبادة داعي أمرها لكنه في نفس الفاعل أيضاً داعٍ ضعيف غير قابل للتأثير مستقلاً ، فإذا أتى العبادة والحال كذلك فهل يصدق أنه أدخل في عمله رضا غيره تعالى كما هو مدلول بعض الأخبار بملاحظة أن الداعي الضعيف وإن لم يكن مؤثراً إلا أنه

بإظهاره الى ادعائي القوي يؤكد فيكون العمل مستعداً إلى هذا الداعي المؤكد لا يبعد ذلك وما قيل مقتضى بعض الأخبار صحة العمل الذي يأتي به ، وإذا رآه بعض الناس يسر بذلك ، فإن السرور عند رؤية الناس يكون منشأ لزيادة الشوق والعمل بالآخرة يستند إلى الشوق المؤكد مدفوع بأن الأخبار المتضمنة لعدم البأس بالسرور برؤية الناس محمولة على أن السرور بعد تأثير داعي الأمر في نفسه ، فلا يكون هذا النحو من السرور ضعيمة لداعي الطاعة بخلاف ما نحن فيه فتأمل جيداً هذا كله فيما إذا كان الرياء في نفس العمل . وأما إذا كان في أجزاء العمل ، والأجزاء على قسمين : أما أن تكون واجبة ، أو تكون مستحبة فإن قصد الرياء في الأجزاء الواجبة فلا إشكال في عدم تحقق الامتثال بهذا العمل ، وحينئذ فلن يمكن التدارك فالعمل فاسد من أصله ، وإن أمكن التدارك فالبطالان يبتنى على صدق الزيادة العمدية على هذا الجزء المأني به رياءاً . وفي شمول أدلة الزيادة للمورد تأمل فلا يبعد القول بالصحة بالتدارك إذا لم يكن موجباً للفساد من جهة أخرى مثل كون ما أتى به رياءاً من العمل الكثير المأني بصورة الصلاة مثلاً . وإن قصد الرياء في الأجزاء المدبوبة تبطل تلك الأجزاء ولم يكن آتياً بأفضل الأفراد ، وهل يفسد بذلك أصل الصلاة ؟ قد يقال نعم : بتوهم دخول العمل المفروض فيما ادخل فيه رضا غير الله تعالى .

وفيه أن دخوله في هذا العنوان إنما يكون بملاحظة المجموع المشتمل على الجزء المستحب ، ففساده بهذه الملاحظة لا يقتضى إلا سقوطه عن كونه أفضل الأفراد لا عدم أجزائه من الطبيعة المأمور بها فإنه يصدق على المقدار الواجب من العمل إنه أتى به بقصد الطاعة خالصاً والله العالم .

(مسألة) لا يعتبر في النية التلفظ بها ولا الأخطار بها في القلب تفصيلاً بل يكفي الإرادة الاجالية المرتكزة في النفس بحيث لو سئل عن شغلة يقول أنوضاً ، وهذه الإرادة الاجالية هي التي يسمونها بالداعي وهو الكافي ، نعم لو شرع في العمل ثم ذهل عنه وغفل بالمرّة بحيث لو سئل عن شغله بقي متحيراً ولا يدري ما يصنع يكون عملاً بلانية (١) .

(١) النية في الوظائف المبادية التي شرعت لأن يعتمد بها من حيث كونها مؤثرة في وقوع الفعل عن قصد ، وإرادة الذي به يكون الفعل فعل مختار كالتنية في سائر أفعال المكلفين من قيامهم وقعودهم وأكلهم وشربهم في غاية السهولة إذ لا ينفك فعل الفاعل المختار حال عدم السهو والنسيان عن قصد لا تفعل وإرادة له بل لو كلفنا الله الفعل بنير نية لكان تكليفاً بالمحال ، ولا يعتبر فيها التلفظ بها ، ولا الصورة المخطرة بالحديث النفسي والتصور العكري .

نعم هي بملاحظة القرية وحصول الاخلاص وزوم خلوها في التعبدات من الهواجس الشيطانية ، والدواعي النفسانية ، والبواعث الخلقية من الرياء ونحوه في غاية الصعوبة بل هو الجهاد الأكبر للنفس الامارة بالسوء . كما لا يخفى على من لاحظ الأخبار الواردة في الرياء والحذر عنه وانه أخفى من ديب الحيلة السوداء في اليلة الظلماء ، وبما ذكرنا يجمع بين قول من جعل أمر النية في غاية السهولة وبين قول من جعلها في غاية الصعوبة إذ نظر كل واحد إلى حيثية من الحديثين المذكورتين ، فلا تنافي بينهما ، فاذا روعي ما ذكرنا في أمر النية من أنها ليست إلا القصد والإرادة إلى العمل يسلم كثير الناس من الوسوسة والأحوال التي يحصل لهم تشبه أحوال المجانين ، ولا يعتبر الاخطار بها في القلب تفصيلاً بل يكفي الإرادة الاجالية المرتكزة في النفس بحيث لو سئل عن شغله يقول : أنوضاً أو أصلي مثلاً ، وهذه الإرادة الاجالية هي التي يسمونها بالداعي وهو

(مسألة) كما يجب النية في أول العمل كذلك يجب استدامتها الى آخره فلو تردد أو نوى العدم وأتم الوضوء على هذا الحال بطل ، نعم لو عدل إلى النية الأولى قبل فوات الموالاة وضم إلى ما أتى به مع النية في باقي الأفعال صحح (١) .

(مسألة) يكفي في النية قصد القرية ولا يجب نية الوجوب أو النسيب لا وصفاً ولا غاية ، فلا يلزم أن يقصد إلى أتوضأ الوضوء الذي يكون واجباً عليّ ، أو يقصد إلى أتوضأ لأنه يجب عليّ ، لو نوى الوجوب في موضع الندب أو العكس اشتباهاً بعد ما كان قاصداً للقرية والامتثال على أي حال كفى وصح ، فإذا نوى الوجوب بتخييل دخول الوقت فتبين خلافه صح وضوئه كالعكس (٢) .

الكافي ولا دليل على اعتبار أزيد منها ، نعم لو شرع في العمل ثم ذهل عنه وغفل بالمرّة بحيث لو سئل عن شغله بقي متحيراً ولا يدري ما يصنع يكون عمله بلا نية (١) استدامة النية عبارة عن الجري على طبق إرادته الماضية في أول العمل بأن تكون تلك الإرادة التفصيلية بحكم الموجودة بالفعل في استناد الفعل بجميع أجزائه إليها ، وانبعثت عنها ، ومرجعه إلى اعتبار انبعاث الفعل عن الأمر المركوز في الذهن ، فلو تردد أو نوى العدم وأتم الوضوء على هذا الحال بطل غلوا بعض الأجزاء عن النية . نعم لو تردد أو نوى العدم في الأجزاء المتخلطة بين الأجزاء من دون أن يشتغل بشيء من الأجزاء ، ثم عدل إلى النية الأولى قبل فوات الموالاة وضم إلى ما أتى به مع النية في باقي الأفعال صح بلا ريب لأن النية إنما اعتبرت في أجزاء العمل الذي هو عبادة لا في غيرها ، فلا استدامة في كلامهم إنما يلاحظ بالنسبة إلى الفعل الممدود أمراً مستمراً متصلاً في مقابل انقطاعها في أثناء العمل المستلزم لوقوع جزء منه بلا نية لا بالنسبة إلى الأجزاء المتخلطة بين أجزاء العمل حتى يقدح فيه نية القطع في بعض تلك الأجزاء ووجه ظاهر إذ لا دليل يقتضي اعتبار الاستدامة إلا هذا المقدار .

(٢) منشأ توهم اعتبار نية الوجوب والندب أحد أمرين إما توقف صدق

(مسألة) لا يعتبر في صحة الوضوء نية رفع الحدث ولا نية استبابة الصلاة وغيرها من الغايات بل لو نوى التجديد فتبين كونه محدثاً صح الوضوء ويجوز معه الصلاة وغيرها ويكفي وضوء واحد عن الأسباب المختلفة وإن لم يلحظها بالنية بل لو قصد رفع حدث بعينه صح الوضوء وارتفع الجميع (١) .

الاطاعة عقلاً أو عرفاً عليه ، وإما احتمال دخله في غرض الشارع ، وحيث انه من القيود الطارئة على الأمر ولا يمكن أخذه في المأمور به ، فلا أصل فيه الاحتياط وفساد كليهما ظاهر :

(أما الأول) فلو صرح أنه لو أتى شخص بفعل من دون أعمال الدواعي الفسائية بل بمجرد أنه مطلوب المولى وموافق لفرضه وإن لم يعلم انه مطلوب بالطلب الحتمى أو الندبى بعد مطيعاً عند العقل والعقلاء .

(وأما الثانى) فلهذا احتمال ذلك أولاً إذ لو كان كذلك لكان له اثر مع كثرة ابتلاء عموم الناس بالعبادة ، وكيف يمكن ان يكون لهذا المعنى الذي يفعله عنه عامة المكلفين دخل في صحة عبادتهم ولا يوجد له ذكر في الكتاب والسنة أصلاً وثانياً لا نجد فرقا بين القيود الممكن اخذها في المأمور به وبين غيرها في جريان البراءة او الاحتياط ، فان قلنا بجريان البراءة في القيود المشكوك كما هو مقتضى التحقيق تجري في كلا المقامين لأن الميزان قبض العقاب بلا بيان ، وإن قلنا بلزوم الاحتياط فيها ، فكذلك لا يختلف المقامان أيضاً في لزوم الاحتياط إذا اندفع التوهم تعرف إنه لو نوى الوجوب في موضع الذنب او العكس اشتباهاً بعد ما كان قاصداً للقربة والامثال على أي حال كفى وضح .

(١) في وجوب نية رفع الحدث ونية الاستبابة مخيراً بينها او كلاهما معاً او عدم وجوب شيء منها لقوال الأظهر عند المائتين الأخير للأصل وخلق الأدلة عن التمرض بشيء منها كتاباً وسنة مع عموم البلوى بالوضوء هذا مضافاً الى

الاتفاق على أنه لا يجب أن يدور في الفعل ما عدا مشخصاته وغايته ، ولا شيء منها غاية له ، ولا مشخصاً لأنها أثران مترتبان على إيقاع الوضوء بقيوده المنعقدة لغاية القرية فالرفع والاستباحة من أحكام امتثال الأمر بالوضوء وإتياله على الوجه الذي أمر به لا من الوجوه التي يقع الوضوء عليها حتى يجب أخذه قيداً للفعل ليوقع الفعل المقيد به قرية إلى الله ، فالوضوء المسأني به قرية إلى الله رافع للحدث ومبيح للصلاة لا أن الوضوء المعين الرفع للحدث أو المبيح للصلاة مسأني به قرية إلى الله ، وكيف ولو كانت الرافعية للحدث أو المبيحة للصلاة من مقومات الوضوء وداخلان في ماهيته ، لم يشترط في صحة الوضوء قصد القرية لأن رفع الحدث حينئذ كرفع الخبث يكفي في سقوط الأمر مجرد وجوده في الخارج بأي غاية كان . ويستدل على وجوب نية رفع الحدث بأن الوضوء إنما شرع لذلك فإن لم يقصد لا يكون الوضوء على الوجه المأمور به الذي شرع له ، ولاشتراك الوضوء بينه وبين غير الرفع فوجب تميزه بذلك .

وفيه أن تشريع الوضوء لرفع الحدث لا يقضي بوجوب نيته بل لو كان جاهلاً بما شرع له لم يؤثر في وضوئه فساداً ، فلو فرض شخص لم يعرف سببية الأحداث للوضوء ومانعيها للصلاة لكن علم إن الوضوء مطلوب للشارع فجاء به بضوان الاطاعة كان وضوءه صحيحاً وارتفعت مانعيتها ، ومن المعلوم أن السبب للشيء غير موقوف تأثيره على العلم بسببيته ، إذا الأسباب الشرعية كالأسباب التكوينية لا تنوقف على ذلك ، فمن ادعى أن قصد ذلك من تمام السببية شرعاً كان عليه الدليل بل هو خلاف ظاهر الأدلة من الكتاب والسنة المشتمة على الوضوءات الببانية .

وأما اشتراك الوضوء بينه وبين غير الرفع . ففيه انه ليس اشتراكاً موجباً لتمدد الفعل حتى يوجب التميز بل الرافعية وعدمها من الأوصاف

اللاحقة له ضرورة انه بمنزلة أن يقول الوضوء ان صادف - موضوعاً ليس متلبساً إلا بالحدث الأصغر رفعه - وإلا فلا يرفع ، فالرفع وعدمه حكم من الشارع خارجي قد يعلمه المكلف وقد يجهل به ، وفي الحالتين يؤثر الوضوء أثره بل يمكن أن يقال فيما لو فرض مكلف ، زعم نفسه جنباً مثلاً فتوضأ مع ذلك وضوء الجنب ثم بأن انه ليس جنباً حكم بارتفاع حدثه وصحة وضوئه كما لو كان بالعكس يكون صورياً لما عرفت من أن سببية الوضوء لرفع الحدث ليس دائراً مدار القصد . واستدل للتخيير بين نية رفع الحدث واستباحة الشروط بالطهارة الذي هو القول الثاني في المسألة وهو مختار الشيخ في المبسوط ، والمحقق في المعتبر ، والعلامة في جملة من كتبه على ما حكى عنهم بل عن السرائر إجماعاً منعقد على أنه لا تستباح الصلاة إلا بينة رفع الحدث او الاستباحة بالطهارة بالتسلازم في الخارج بين رفع الحدث واستباحة الشروط بالطهارة .

وفيه مضافاً الى ما تقدم ان تلازمهما في الواقع لا يقضي بالتلازم في قصد المكلف والمقصود الثاني فانه قد يعرف المكلف إشتراط صحة الصلاة بهذه الأفعال ولا يعرف انها رافعة لحكم الحدث من المنع للصلاة فدعوى ان قصد الاستباحة يلزمه قصد الرفع ممنوعة بل قد يمنع التلازم في الواقع ايضاً بحصول الاستباحة دون الرفع كوضوء المسوس والمبطون والمستحاضة فلا يكتفي بنيتها عنه بل قد يقال بانفكاك الرفع عن المبيح ، كما في الحائض فان غسلها يرفع الأكبر من غير استباحة .

ومما سمعت من عدم التلازم بين الاستباحة والرفع مفهوماً ووجوداً اختار بعضهم وجوب جمعها في النية كما عن التذكرة ، والكافي ، والفنية ، والمهذب وهو القول الثالث في المسألة ، وقد ظهر لك ضعفه مما تقدم ، فالأقوى عدم وجوب شيء منها كما اختاره المائنان فعليه أو توضأ بنية التجديد ، وصادف

الحديث في الواقع صح وضوئه وارتفع حدثه ، ويجوز معه الصلاة وغيرها .
 قوله : ويكني وضوء واحد عن الأسباب المختلفة الخ بلا خلاف أجده
 كما في الجواهر ، وفي طهارة شيخنا إجماعاً بل ضرورة عند العلماء ، والوجه
 في ذلك أن الحديث الأصغر على ما يستفاد من الشرع بملاحظة اتحاد لوازمه
 وأحكامه ماهية واحدة مسببة عن أسباب متعددة غير قابلة للتثني والتكرار
 كالقتل ونحوه مما لا يتكرر بتكرار أسبابه لعدم قابلية المحل للتأثر فلا يبقى أثر شيء
 من الأسباب المختلفة بمسند تحقق ما هو سبب قام لرفع طبيعة الحدث وهو
 الوضوء الصحيح ، ولا مجال لتوهم تخصيص الرفع بالمنوي دون غيره ، لو نوى
 رفع حدث البول فقط إذا كان مجتمعاً مع غيره ، إذ ليس الحدث الحاصل من
 البول مغايراً للحدث الحاصل من غيره ماهية ووجوداً فلا يعقل التضييق ،
 وبما قررنا من وحدة أثر أسباب الوضوء وعدم قابليته للتكرار ، وإن الأثر
 في مثله مستند إلى السبب الأول ، كما في الأسباب العقلية المتعاقبة المتواردة
 على سبب واحد في الأمور الخارجية . يظهر أن مسألة توارد الأحداث
 خارجة من موضوع اختلاف الفقهاء فيما يقتضيه الأصل حال اجتماع الأسباب
 من التداخل وعدمه لعدم قابلية المحل ، إلا للتداخل لو وجدت الأسباب دفعة
 وللتأثر من السبب الأول أن ترتبت كما هو الشأن في جميع المعاليل بالمقاييس إلى
 علمها الواقعية . فلا مجال لتوهم الخلاف حتى يقع الاختلاف في موافقته
 للأصل أو مخالفته ، فإن التداخل في مثل المقام قهري ، فيكني وضوء واحد
 عن الأسباب المختلفة وإن لم يلحظها بالنية ، بل لو قصد رفع حدث البول
 فقط صح الوضوء وارتفع الجميع ، إذ ليس الحدث الحاصل من البول مغايراً
 للحدث الحاصل من غيره كما عرفت .

فصل في موجبات الوضوء وغاياته

(مسألة) الأحداث الناقضة للوضوء والموجبة له أمور : (الأول والثاني) خروج البول وما في حكمه كالبلل المشتبه قبل الاستبراء . وخروج الغائط من الموضع الطبيعي أو من غيره مع انسداد الطبيعي أو بدونه كثيراً كان أو قليلاً ولو بعصا حبة دودة أو نواة مثلاً . (الثالث) خروج الريح عن الدبر إذا كان من المعدة سواء كان له صوت ورائحة أم لا ، ولا عيرة بما يخرج من قبل المرأة ولا بما لا يكون من المعدة كما إذا دخل من الخارج ثم خرج . (الرابع) النوم الغالب على حاسني السمع والبصر . (الخامس) كل ما أزال العقل مثل الجنون والاعماء والسكر ونحوها . (السادس) الاستحاضة القليلة بل المتوسطة والكثيرة أيضاً وإن أوجبتا الغسل أيضاً حسبما يأتي في محله (١) .

(١) خروج الغائط المعروف عند العرف ، وكذا البول وما يحكمه من البلل والريح المسببة لدى العرف بالضرطة أو الفسوة من الموضع المعتاد خروجها بمقتضى الخلقة الأصلية أي القبل والدبر مما يوجب الوضوء إجماعاً محصلاً ومنقولاً ، بل قيل لاختلاف فيه بين المسلمين كما في الجواهر ، وكتاباً وسنة متواترة أو قريبة منه والمرجع فيها إلى العرف ، وعند الشك يدين على صحة الوضوء كالشك في أصل الخروج ، ومثلها الشك في أن الخارج من النوع الناقض أو من غيره هذا إذا خرج شيء من الثلاثة من مخرجه الطبيعي ولو خرج شيء منها من غير مخرجه الطبيعي ، ففي ناقضتيه مطلقاً وإن لم يصرف مخرجه معتاداً ، أو فيما كان معتاداً وعدم ناقضتيه مطلقاً أقوال أقواها أولها لعدم

قوله تعالى : ﴿ أو جاء أحد منكم من الغائط ﴾ . ورواية زكريا بن آدم قال : « سألت الرضا (ع) عن الناصور أينقص الوضوء ؟ قال : إنما ينقص الوضوء ثلاث : البول والغائط والريح » . ومثله رواية الفضل عن الرضا (ع) بزيادة النوم والجنابة فيها . وصحيفة زرارة عن أبي عبد الله (ع) قال : « لا يوجب الوضوء إلا من الغائط أو بول أو ضرورة تسمع صوتها أو فسوة تجدر بحجها » .

ونوقش فيها : (أولا) بانصرافها الى المعتاد . (وثانياً) بلزوم تقييدها بالأخبار المستفيضة الحاصرة للناقض فيما يخرج من الأسفلين . مثل صحيفة زرارة قال : « قلت لأبي جعفر وأبي عبد الله (ع) ما ينقص الوضوء ؟ فقالا : ما يخرج من طرفيك الأسفلين من الذكر والدبر من الغائط أو البول أو مني أو ريح والنوم حتى يذهب العقل » . ومثلها روايات أخر بين صحيفة وموثقة .

وفيه (أولا) ان الانصراف بدوي منشأ ندرة وجود غير الطبيعي ، وقد بين في محله ان الانصراف الناشئ عن ندرة الوجود أو انس الذهن ببعض الأفراد لبعض العوارض مما لا يلتفت اليه في صرف المطلقات . (وثانياً) ان مقتضاه على تقدير تماميته الالتزام بعدم استناده حكم ما عدا الأفراد المتعارفة من حيث المخرج ، وكيفية الخروج ، ومقدار الخارج من المطلقات فيجب أن يلزم بعدم ناقضيتها في غير المتعارف بحسب النوع مطلقاً وإن صار متعارفاً في خصوص شخص وهو في أغلب فروضه مخالف للاجماع .

وأما الأخبار الحاصرة للناقض في ما يخرج من الأسفلين فلا تصلح لتقييد المطلقات لكونها واردة مورد الغالب ، هذا مع ان في بعض تلك الأخبار المقيدة ما يدل على عموم الحكم وعدم اختصاصه بما يخرج من المخرج

المتعارف . ومثل ما عن العلل وعيون الأخبار عن الفضل بن شاذان عن
الرضا (ع) قال : « إنما وجب الوضوء لما خرج من الطرفين خاصة ومن النوم
دون سائر الأشياء لأن الطرفين هما طريق النجاسة ، وليس للإنسان طريق
تصليبه النجاسة من نفسه إلا منها فأمروا بالطهارة عند ما تصيبهم تلك النجاسة
من أنفسهم » . وعن محمد بن سنان في جواب العلل عن الرضا (ع) قال :
« وعلة التخفيف في البول والغائط لأنه أكثر وأدوم من الجنابة فرضي فيه
بالوضوء لكثرة ومشقته ومجيئه بغير إرادة منهم ولا شهوة والجنابة لا يكون
إلا باستئذان منهم وظاهر هاتين الروايتين كون وجوب الوضوء من مقتضيات
خروج تلك الطبايع من حيث هي وتخصيص الطرفين بالذكر لكونها سبيلها
بمقتضى العادة مع أن الحصر فيها اضافي ، والمقصود نفي النقض بالقي والرافع
كما نقول العامة العمياء ، كما يشير إلى ذلك قول الصادق « ع » في خبر أبي بصير
بعد أن سأله عن الرافع والحجامة وكل دم سائل ليس في هذا وضوء إنما
الوضوء من طرفيك الذين أنعم الله بهما عليك وليس المراد نفي النقض بالخارج
من الثلاثة من غير الموضع المعتاد . فالقول بناقضيتها مطلقاً قوي جداً وهذا
هو الذي اختاره الماتن حيث قال : من الموضع الطبيعي أو من غيره مع انسداد
الطبيعي أو بدونه .

قوله : كثير أكان أو قليلا ولو بمصاحبة دودة . لما عرفت من أن
المستفاد من مجموع الأدلة خصوصاً الروايتين الأخيرتين دوران الحكم مدار
خروج تلك الطبايع من حيث هي من دون مدخلة العرف والمادة في ذلك
أصلاً فالمدار على صدق الاسم على ما خرج عرفاً لا غير كان الخارج بتدافع
الطبيعة أو باخراجها قهراً بآلة ونحوها .

ويدل على عدم الفرق بين القليل والكثير مضافاً إلى ما عرفت رواية

عمار بن موسى عن أبي عبد الله (ع) قال : « سئل عن الرجل يكون في صلاته فيخرج منه حب القرع كيف يصنع ؟ قال : أن كان خرج نظيفاً من العذرة فليس عليه شيء ، ولم ينقض وضوؤه ، وإن خرج متلطخاً بالعذرة فعليه أن يعيد الوضوء ، وإن كان في صلاته قطع الصلاة وأعاد الوضوء والصلاة .

قوله : خروج الرجح عن الدبر إذا كان من المدة سواء كان له صوت ورائحة أم لا : لاطلاق الأدلة والتقييد بها في صحيحة زرارة المتقدمة لسكونها طريقاً عادياً للعالم بتحققها لا لمداخلتها في الموضوع والمرض منه دفع الوسوسة التي أشير إليها في الروايات من أن الشيطان ينفخ في دبر الإنسان حتى يتخيل أنه قد خرج منه ريح ولذلك قال موسى بن جعفر في خبر علي بن جعفر عن أخيه كما عن قرب الاسناد لما سأله عن رجل يكون في الصلاة فيعلم أن ريحاً قد خرج فلا يجد ريحها ولا يسمع صوتها يعيد الوضوء والصلاة ولا يمتد بشيء مما صلى إذا علم ذلك يقيناً فما عن بعض المتأخرين من الاشكال في العموم ولزوم حمل المطلق على المقيّد في غير محله .

قوله : ولا عبرة بما يخرج من قبل المرأة : للأصل ، نعم لو خرج منه ما كان يخرج من الدبر من الضرطة والفسوة على خلاف المادة كان ناقضاً . تنبيه ما يخرج من الدبر صحيحاً مثل نواة التمر والمشمش وبذر الخيار والبطيخ ونحو ذلك يابساً أو ممزوجاً برطوبة ليس من الغائط في شيء عرفاً ، واليه أشير في رواية عمار المتقدمة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « سئل عن الرجل يكون في صلاته فيخرج منه حب القرع كيف يصنع ؟ قال : إن كان خرج نظيفاً من العذرة فليس عليه شيء ، ولم ينقض وضوؤه وإن خرج متلطخاً بالعذرة فعليه أن يعيد الوضوء ، وإن كان في صلاته قطع الصلاة وأعاد الوضوء والصلاة .

قوله : الرابع النوم الغالب على حاسني السمع واليصر انتهى . لا كلام في ناقضية النوم بل الأخبار به متواترة كالأجماعات المنقولة البالغة كثرة إلى حد يمكن دعوى تحصيل الاجماع من نقلها كما في الجواهر . والنوم حالة تستولي على القلب فيوجب تعطيل الحواس عن العمل وهذا هو النوم الحقيقي وقد يطلق مسامحة على تعطيل بعض الحواس كما في رواية زرارة يازرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن ، وإذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء . وأخبار الباب دالة على ما ذكرنا فإن مقتضى أكثرها كون النوم مطلقاً من النواقض بل في رواية زيد الشحام التنصيص على الإطلاق واناطة الحكم على حقيقة النوم . قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخفقة والخفقتين ؟ فقال : ما أدري ما الخفقة والخفقتان ؟ إن الله تعالى يقول : بل الإنسان على نفسه بصيرة إن عليمًا كان يقول من وجد طعم النوم فأنما أوجب عليه الوضوء . وفي صحيحة عبد الرحمن ابن الحجاج مثلاً إلا أنه قال : « من وجد طعم النوم فأنما أو قاعداً فقد وجب عليه الوضوء وبما ذكرنا يرتفع اختلاف أخبار الباب الواردة لبيان معيار النوم الناقض ففي بعضها إذا ذهب النوم بالعقل ، وفي بعضها اعتبار استيلاء النوم على القلب والسمع والبصر ، وفي آخر اعتبار غلبته على السمع ، وفي آخر اعتبار نوم العينين والأذنين ، فإن المفصود منها بيان اعتبار ذهاب العقل الموجب لتعطيل الحواس عن الاحساس ، وذكر خصوص السمع والبصر في بعض النصوص من باب المثال ووجه التخصيص لعله لكونها أظهر الحواس في مقام التمييز والكشف عن النوم المستولي على القلب لأن النائم ربما لا يعلم بزوال عقله أو تعطيل بعض حواسه كالذوق واللمس والشم ، وأما السمع والبصر فكثيراً ما يستكشف بالقرائن الخارجية ، ولذا ذكرهما الأصحاب تبعاً للشارع طريقاً لمعرفة النوم الحقيقي الموجب لذهاب العقل ، والمراد من خبر أبي الصباح

الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « سألت عن الرجل يخفق وهو في الصلاة ؟ فقال : إن كان لا يحفظ حدثاً منه إن كان فعلية الوضوء وإعادة الصلاة ، وإن كان يستيقن إنه لم يحدث فليس عليه وضوء ، ولا إعادة الصلاة » الحديث . هو أنه إن كان بحيث ذهب شعوره على نحو لا يحس خروج الريح ونحوها منه على تقدير تحققه نقض . وإن كان على نحو لم يفقد شعوره ويدرك من نفسه على سبيل اليقين إنه لم يحدث فليس عليه وضوء ، فلا تنافي بينه وبين الروايات الأخر ، فظهر من جميع ما ذكرنا إن مناط الانتقاض انما هو حصول النوم الذي يذهب به العقل وتتعطل الحواس وتخصيم بعض آثاره بالذكر في بعض الروايات كغلبته على السمع أو عدم احساسه بما يخرج منه من الريح ونحوه إنما هو لكونه من الكواشف عن تحقق النوم لا لمداخلتها في موضوع الحكم ، وعليه لا يبقى مجال الاستشكال في ناقضية النوم بالنسبة الى فاقد السمع . ثم أنه لا فرق في ناقضية النوم بين تحققه قاعداً أو قائماً أو مضطجماً لاطلاقات الأدلة مع التصريح في غير واحد من الأخبار بعدم الفرق بين الأحوال وقد تقدم ذكر بعضها ، فإني في بعض الأخبار من التفصيل بين الأحوال بعد تسليم ظهورها ، لا بد من تأويله أو حمله على التنقية لأنها من الشواذ الموافقة للعامة المعارضة بما هو أقوى سنداً ودلالة واعتضاداً بعمل الطائفة .

قوله الخامس : كل ما أزال العقل مثل الجنون والاعماء والسكر انتهى . بلا خلاف أجده كما في الجواهر ، وعن المدارك الاجماع عليه ، بل عن التهذيب اجماع المسلمين ، وعن الخصال إن من دين الامامية أن مذهب العقل ناقض وعن البحار إن أكثر الأصحاب نقلوا الاجماع عليه ، وكيف كان هو العمدة في المقام لا ما استدلل له بصحيفة معمر بن خلاد قال : « سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل به علة لا يقدر على الاضطجاع ، الوضوء يشتد عليه وهو قاعد

مستند بالوسائل فربما أغنى وهو قاعد على تلك الحال ؟ قال : يتوضأ . قلت له : إن الوضوء يشتد عليه . قال : إذا خفي عنه الصوت فقد وجب عليه الوضوء فأنه مردود بأن الاغفاء لغة بمعنى النوم .

ودعوى أن المراد منه في المقام هو الاغفاء بلا بينة ولا برهان . واستدل له أيضاً ببعض الأخبار الدالة على ناقضية النوم المزيل للعقل بدعوى ظهورها في اناطة الحكم بزوال العقل فاذا وجب الوضوء بالنوم يجب بالجنون والاعفاء بالأولوية .

وفيه ان الأخبار مسوقة لتحديد النوم الناقص لا لبيان ان علة ناقضيته هي ذهاب العقل من حيث هو . نعم في بعضها اشعار بالعملية ، وأما الدلالة فلا .

والاستدلال بخبر دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام ان الوضوء لا يجب إلا من حدث ، وان المرء اذا توضأ صلى بوضوئه ذلك ما شاء من الصلاة ما لم يحدث ، أو ينم ، أو يجامع ، أو يغم عليه ، أو يكن منه ما يجب منه اعادة الوضوء . ضعيف بعدم الاعتماد على الكتاب المذكور . ودعوى انجبار ضعفه بفتوى الأصحاب مدفوعة بعدم معلومية اعتمادهم عليه في الفتوى .

قوله السادس : الاستحاضة القليلة بل المتوسطة والكثيرة أيضاً ، وان أوجب الغسل أيضاً حسبما يأتي في محله انتهى . سيأتي تفصيل الكلام فيها في محله انشاء الله تعالى .

(مسألة) إذا خرج ماء الاحتقان ولم يكن معه شيء من الغائط لم ينتقض الوضوء وكذا لو شك في خروج شيء معه وكذلك الحال فيما إذا خرج دود أو نواة غير متلطخ بالغائط (١) .

(مسألة) السلوس والمبطون إن كانت لهما فترة تسع الطهارة والصلاة ولو بالاختصار على أقل واجباتها انتظراها وأوقعا الصلاة في تلك الفترة ، وإن لم تكن لهما تلك الفترة فاما أن يكون خروج الحدث في أثناء الصلاة مرة أو مرتين أو ثلاث مثلاً بحيث لا خرج عليهما في التوضي في الأثناء والبناء ، وإما أن يكون متصلاً بحيث لو توضأ بعد كل حدث وبنيا لم عليهما الحرج ، ففي الصورة الأولى يتوضآن ويشتغلان بالصلاة بعد أن يضما الماء قريباً منها ، فإذا خرج منها شيء توضأ بلا مهلة وبنيا على صلاتها ، والأحوط أن يصليا صلاة أخرى بوضوء واحد بل لا يترك هذا الاحتياط في السلوس ، أما في الصورة الثانية يتوضآن لكل صلاة ولا يجوز أن يصليا صلاتين بوضوء واحد فريضة كانتا أو نافلة أو مختلفتين ، والظاهر إلحاق مسلوس الريح بمسلوس البول في التفصيل المتقدم (٢) .

(١) إذا خرج اه . لعدم الدليل عليه والأصل بقاء الوضوء وعدم انتقاضه به . قوله : وكذا لو شك الخ لاستصحاب عدمه . قوله : وكذا الحال اه . لعدم صدق الغائط على أمثالها .

(٢) « السلوس والمبطون إلى قوله في تلك الفترة » أقول : السلس هو الماء الذي لا يستمسك معه البول . والمبطون هو من به البَطَن (بالتحريك) وهو داء لا يستمسك معه الغائط قبل أو الريح . فقضى القاعدة مع وجود فترة تسع الطهارة والصلاة إيقاعها في تلك الفترة ، لأن كون الحكم عذرياً يوجب انصراف أدلته عما لو كان له فترة تسع الطهارة والصلاة على الوجه المتعارف بلا تأمل

وإشكال وإن لم تكن لها تلك الفترة ، ففي المسح أقوال أربعة :

(الأول) هو ما نسب إلى المشهور من أنه يتوضأ اسكلاً صلاة وعني عما يتقاطر منه في أثناءها .

(الثاني) التفصيل بين ما لو كان التقاطر متوالياً فكالمشهور ، أو متراخياً فليتوضأ ويبني على ما مضى وهذا يختار الحلبي على ما حكى عنه .

(الثالث) ما عن المبسوط من أنه يصلي بوضوء واحد عدة صلوات ولا يتوضأ إلا مع البول اختياراً .

(الرابع) ما عن العلامة في المنتهى : من أنه يجمع بين الظهريين بوضوء وبين العشائين بوضوء ، وللمصباح وضوء . أقول : مقتضى الجزم بين أدلة كون مطلق البول حدثاً ناقضاً للوضوء واعتبار الطهور في الصلاة وبطلانها بوقوع العمل الكثير فيها هو سقوط المشروط ، أعني الصلاة وعدم التكليف بها بتعذر شرطها إلا أنه خلاف الإجماع ، كما في طهارة شيخنا الأعظم فلا بد من رفع اليد عن بعض الأدلة السابقة ، والأوفق بقاعدة ما غلب الله عليه ، فله أولى بالمعذر العفو عما يتقاطر من البول بغير اختياره وبعد القطع بعدم ورود التخصيص على قوله : لا صلاة إلا بطهور ، في حق المسح للقطع بوجوب التطهير وإزالة أثر سائر أسباب الحدث ما عدا البول ، بل البول أيضاً إذا كان اختيارياً له فلا مجال لتوهم بقاء شرطية التطهير من سائر الأحداث دون حدث البول فيتعين رفع اليد عن عموم ما دل على ناقضية البول والدليل الذي يوجب التصرف فيما دل على ناقضية البول إن كان قوله **بِطَهْرٍ** : « ما غلب الله على عباده فهو أولى بالمعذر » أو قاعدة نفي الحرج أو الإجماع فالتعين هو القول بمقالة الحلبي الذي اختاره المأثور (قدس سره) ، لأن هذه الأدلة لا يستفاد منها مزيد من عدم ناقضية ما يخرج في أثناء صلاة واحدة مع تعذر تجديد الطهارة أو تمسره كما في صورة

التوالي دون الراجحي ، فيبقى عموم ناقضية البول في ما عدا الفرد المتيقن سليماً عن
عن التخصيص ، فيجب تجديد الطهارة في أثناء الصلاة والبناء ، اللهم إلا أن
يقال : إن تجديد الطهارة في أثناء الصلاة فعل كثير مبطل للصلاة فيقع التعارض
بين ما دل على ناقضية البول ومبطلية الفعل ، فيرجع في مثل المقام بعد تعارض
الدليلين إلى ما يقتضيه الأصل وهو استصحاب الطهارة وعدم وجود الحدث
الناقض ولو نوقش في الاستصحاب ، فيجب العمل بالاحتياط بتكرار الصلاة
تحصيلاً للشرط الواقعي المردد بين فعل الوضوء في الأثناء وتركه ، وليس الأمر
داراً بين المحذرين حتى يكون مورداً للتخيير أو البراءة ، وهذا هو الوجه
فيما ذكره المأثور بقوله : « والأحوط أن يسلي صلاة أخرى بوضوء واحد بل
لا يترك هذا الاحتياط في المسح » . ووجه تأكد الاحتياط في المسح دون
المبطلون لورود النص في المبطلون بالتوضي والبناء دون المسح ، فليس فيه كثير
إشكال في المبطلون لأجل التمسك بالنص هذا بخلاف المسح ، وإن أراد بعضهم
استزاه الحكم من المبطلون إلى المسح بتنقيح المناط لكنه غير متفح ، وبما
ذكرنا ظهر ضعف ما في السرائر من التفصيل . هذا كله بالنظر إلى ما تقدم من
الأدلة العامة . وأما بملاحظة الأخبار الخاصة فالتميم هو القول الرابع وهو قول
العلامة في المنتهى وعن جماعة من متأخر المتأخرين الميل إليه كما حكى عنهم
وهو الأقوى عندي لصحيفة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : « إذا
كان الرجل يقطر منه البول والدم ، إذا كان حين الصلاة أخذ كيساً وجعل فيه
قطناً ثم علفه عليه وأدخل ذكره فيه ثم صلى يجمع بين صلاتين الظهر والعصر
يؤخر الظهر ويسجل العصر بأذان واقمتين ، ويؤخر المغرب ويسجل العشاء بأذان
واقمتين ، ويفعل ذلك في الصبح ، فإن الأمر بالجمع بين الصلاتين كالصريح في
عدم تجديد الوضوء بل مقتضى عموم أدلة مانعية ما يتقاطر من حيث الحمضية

الاقتصار في الغفو على ما يحدث في مقدار صلاتين من الزمان ، وظاهرها وجوب المبادرة إلى الصلاة الثانية بعد الفراغ عن الأولى فالغفو عن النجاسة الزائدة بمقدار زمان الوضوء خصوصاً إذا احتاج هو أو مقدماته إلى زمان طويل يحتاج إلى دليل وبهذا يظهر ضعف ما ذهب إليه المشهور ، ولا ينافي ما ذكرنا حسنة منصور بن حازم قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يعتريه البول ولا يقدر على حبسه ؟ قال : فقال : إذا لم يقدر على حبسه فالله أولى بالمعذر يجعل خريطة » . ورواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سئل عن تقطير البول قال : « يجعل خريطة إذا صلى » . وموافقة سماعة قال : سأله عن رجل أخذه تقطير من فرجه إماماً أو غيره ؟ قال : « فيضع خريطة وليتوضأ وليصل فإن ذلك بلاء ابتلي به ، فلا يعيدن إلا من الحدث الذي يتوضأ منه » وذلك لأن الأوليين منها لا تعرض فيها للوضوء ، والثالثة وإن تعرضت للوضوء لكنه ليس فيها تعرض يكونه لكل صلاة وللكل صلاتين بل هي مطلقة في ذلك وقصارى ما تدل عليه جواز الدخول في تلك الحال مع وجوب التحفظ من النجاسة بحسب الامكان دفعا للهرج والمبقة المفهومين من أولوية الله سبحانه بالمعذر وإنه بلاء ابتلي به ، وإن الخريطة بالنسبة إليه كجزء من بدنه لا ينقض من النجاسة إلا ما خرج منها دون ما بقي فيها ، ومقتضى القاعدة حمل المطلق منها على المقيد فيتم ما قويناه . وقوله : في ذيل موافقة سماعة فلا يعيدن إلا من الحدث الذي يتوضأ منه فيه اجمال لاحتمال أن يكون المراد منه عدم وجوب الوضوء إلا من الحدث لا الدم الخارج منه واحتمال أن يراد منه إن الحدث الذي يتوضأ منه ما يوجد بمقتضى طبيعته لا من هذه القطرات الخارجة بغير إرادة واختيار ، ويحتمل أن يكون المراد منه أن البول في حقه ليس من النواقض ولا يجب عليه التطهر إلا من الأحداث الأخر . هذا كله في سلس البول ومنه يظهر حكم غير سلس البول ممن لا يستمسك

حدثه بمقدار الصلاة ، فانه تَوْضُأً لكل صلاة لاصالة عدم إباحة أزيد منها بوضوئه هذا إذا كان حدثه مستمراً بحيث يلزم من التوضي في الأثناء والبناء العسر والحرج ، وإلا يجب عليه تجديد الوضوء في الأثناء إذا لم يستلزم تحقق فعل كثير مبطل للعمل بأن كانت الطهارة تيمماً أو وضوءاً ارتعاسياً ، وأما إذا استلزم ذلك فيقتصر على الوضوء في أول الدخول في العمل لأن تجديد الوضوء في أثناء العمل بعد تعارض عموم ناقضية البول وغيره من الأحداث مع عموم مبطلية العمل الكثير للصلاة لا دليل عليه ، واصالة البراءة من وجوب الوضوء تقتضي عسره . ولا يعارض باستصحاب عدم انقطاع الصلاة بهذا الفعل الكثير (أعني الوضوء) وإصالة عدم مانعيته وقاطعيته للصلاة لأن الشك في القاطعية مسبب عن الشك في شرطية الوضوء ، فإذا لم يعلم شرطيته والأمر به كان فعلاً أجنبياً قاطعاً بلا شك ورب هذا من حيث الحديثية ، وأما من حيث نجاسة ذلك الخارج فقتضى القاعدة ، وإن كان وجوب إزالتها حتى في الأثناء إذا لم يستلزم فعلاً مبطلاً إلا أن الروايات المتقدمة دلت على أن النجاسة في السلس معفو عنها من حيث أنه مما غلب الله فيقتصر على جعل الخريطة للحفاظ عن سراية النجاسة فيتمددى إلى غير البول للعلة المذكورة أعني كونه مما غلب الله هذا كله مع قطع النظر عن ورود النص في بعض الأفراد على خلاف مقتضى الأصل وإلا فهو المتبع ولذا قيل بل نسب إلى المشهور أن من به البطن وهو مرض يوجب الاسهال إذا تجدد حدثه في الصلاة تطهر وبني للروايات :

(منها) موثقة محمد بن مسلم قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن المبطون

فقال : « يبني على صلاته » .

وموثقة الأخرى عنه عليه السلام قال : « صاحب البطن يتوضأ ثم يرجع في

صلاته فيتم ما بقي » .

وصحيحة المروية عن النقيب عنه عليه السلام قال : « صاحب البطن الغالب يتوضأ ويبنى على صلاته » ، بناءً على أن المراد بالتوضي خصوص التطهر من الحدث أو عنه وعن الحدث ، أما إذا أريد به الاستنجاء فقط ، فلا يدل على المدعى إلا بناءً على أن القول بوجوب الاستنجاء في الأثناء ملازم للقول بوجوب التطهر من الحدث ، وإن لم يعكس كما في السلس .

والقول بعدم فائدة في التجديد لأن هذا المتكرر إن قضي الطهارة تقضى الصلاة لما دل على اشتراط الصلاة باستمرار الطهارة مدفوع مضافاً إلى أنه اجتهد في مقابل النص ، أن اشتراط عدم تخلل الحدث في أثناء الصلاة لا يدل إلا على اشتراط الطهارة في الصلاة التي هي عبارة عن الأفعال فيكون فيه وقوع الأفعال مع الطهارة ولا يقدح من هذه الجهة تخلل الحدث إذ الطهر لأفعالها . فقوله : لا صلاة إلا بطهور . نظير قوله : لا عمل إلا بنية في اعتبار وجودها في اجزاء العمل لا في أحوال السكون فيه وإن لم يشتغل بحجزه منه ..

نعم كون الحدث المتخلل ناقضاً للصلاة حكم آخر ثبت بالدليل لكن المفروض أن فقد هذا الشرط لا يقدح في الصلاة إجماعاً فأجماله لا يوجب إهمال مقتضى قوله لا صلاة إلا بطهور .

نعم لو نوقش في الأخبار بدعوى قصور في دلالتها كان الأحسن الاستدلال على هذا القول بإصالة البراءة عن وجوب تجديد الطهارة بعد تعارض قوله : لا صلاة إلا بطهور ، المنضم إلى أدلة إطلاق حديثه هذا الحدث مع ما دل على بطلان الصلاة بالفعل الكثير فيرجع إلى إصالة البراءة من وجوب تجديد الوضوء لانه مشكوك . ثم لا يخفى أن مورد الأخبار وموضوع كلام الأصحاب في المبطون إنما هو فيما إذا كان له فترة يسع الطهارة وبعض أفعال الصلاة على وجه لا يكون تجديد الطهارة عند كل حدث مؤدياً إلى الحرج ، وإلا فلا يجب عليه إلا الوضوء عند كل صلاة ، وليس

(مسألة) يجب على المسلوس التحفظ من تمدي بوله بكيس فيه قطن ونحوه ، والظاهر عدم وجوب تفييره أو تطهيره لكل صلاة ، نعم الأحوط تطهير الحشفة إن أمكن. من غير حرج ويجب التحفظ بما أمكن في المبطون أيضاً كما أن الأحوط فيه أيضاً تطهير المخرج إن أمكن من غير حرج (١) .

الحدث الخارج في أثناء الصلاة ناقضاً لوضوئه لأن ما غلب الله على عباده فهو أولى بالعذر .

وهل يجب عليه إزالة الخبث عند تجديد الطهارة ؟ فيه وجهان من عموم الأدلة ومن معارضتها بما دل على أن الفعل الكثير في أثناء الصلاة يبطلها فيرجع بعد التساقط إلى البراءة الأهم إلا أن يمنع كون الإزالة ولو بالنظر إلى بعض أفرادها كالاستجار فعلا كثيراً فلا أقوى حينئذ وجوبها ما لم يستلزم حرجاً .

قوله : « ولا يجوز أن يصليا صلاتين بوضوء واحد » انتهى . هذا في غير المسلوس ، أما فيه فنقد عرفت أن الأ أقوى وجوب الجمع بين الظهر والعصر بوضوء واحد وكذلك الأمر في المغرب والعشاء .

قوله : والظاهر الحاق مسلوس الریح بمسلوس البول في التفصيل المتقدم هذا بناءً على تمامية ما ذكره في المسلوس ، وأما بناءً على عدم تماميته كما عرفت ذلك ، وعلمت أن الواجب على المسلوس وضوء واحد يجمع بين القرضين لصحيحة حرز المتقدمة الواردة على خلاف القواعد المستفادة من الأخبار العامة ، فلا أقوى الحاقه بالمبطون في التفصيل الذي ذكرناه فيه اقتصاراً في خلاف القاعدة على مورد الثمن وهو المسلوس .

(١) قوله « يجب على المسلوس » الخ للأمر به في النصوص فإن مقتضاها وجوب الاستظهار على المسلوس بمنع تمدي النجاسة بأن يضع خريطة أو كيساً كما صرح به جماعة بل عن جامع المقاصد نسبتها إلى الأصحاب ، والظاهر أن

(مسألة) لا يجب على الممسوس والمبطون قضاء ما مضى من الصلوات بعد برئهما ، نعم الظاهر وجوب اعادةها إذا برء في الوقت واتسع الزمان للصلاة مع الطهارة (١) .

الأمر بوضع الخريطة أو الكيس في الأخبار جار مجرى العادة فيكني مطلق الاستظهار ولو بغير الخريطة والكيس كما نسب الى ظاهر اطلاق الأصحاب ولكن التخطيطي عن مورد الأخبار والالتزام بكفاية مطلق الاستظهار ولو بقيامه في ماء كثير أو بحفظ الفرج عن تعدي نجاسته الى الثوب والبدن بوقوع القطرات على الأرض مثلاً لمشكل لقوة احتمال أن يكون الكيس بمنزلة البواطن وكون ظاهر الكيس بمنزلة ظاهر الجسد في حال الاضطراب كما هو الشأن في الجبائر لا مجرد عدم تعدي النجاسة والله العالم .

قوله : « والظاهر عدم وجوب تفييره أو تطهيره لسكل صلاة » الخ . لاطلاق الأخبار ، بل صحيحة حريز المتقدمة صريحة في ذلك هذا بناءً على عدم جواز الصلاة في مثله اختياراً وإلا فلا مجال للاستشكال فيه أصلاً .

قوله : « نعم الأحوط تطهير الحشفة » انتهى . وجوب تطهيرها وإن كان مقتضى القاعدة لكن المستفاد من النصوص المتعرضة لوضع الخريطة مع عدم التعرض فيها لتطهير الحشفة ظاهر في عدم وجوب ذلك وإن كان هو الأحوط إن أمكن من غير خرج .

قوله : « ويجب التحفظ بما أمكن في المبطون » . لما دل على شرطية الطهارة من الخبث كما أن الأحوط فيه أيضاً تطهير المخرج إن أمكن من غير خرج لما عرفت من كونه على القاعدة .

(١) قوله : « لا يجب » انتهى . لظهور النصوص في الاجزاء مع أن اتيان المأمور به بالأمر الواقعي الاولي أو الاضطراري الثانوي مقتضى للاجزاء

فصل غايات الوضوء

ما كان وجوب الوضوء واستحبابه لأجله من جهة كونه شرطاً لصحته كالصلاة أو شرطاً لجوازه وعدم حرمة كس كتابة القرآن ، أو شرطاً لكمال كقراءة القرآن ، أو لرفع كراهته كالأكل في حال الجنابة ، فانه مكروه ، وترفع الكراهة بالوضوء . أما الأول وهو ما كان الوضوء شرطاً لصحته فهو الصلاة فريضة كانت ، أو نافلة أداءاً كانت أو قضاء ، عن النفس أو الغير ، وأجزائها النفسية بل وسجدي السهو أيضاً على الأحوط ، وكذا الطواف الذي كان جزءاً للحج أو العمرة ، وإن كانا مندوبين . وأما الثاني فهو مس كتابة القرآن فيحرم مسها على المحدث ولا فرق بين آياتها وكلماتها بل والحروف والمد والتشديد وأغاريبها ، ويلحق بها أسماء الله وصفاته الخاصة . وأما أسماء الأنبياء والأئمة والملائكة ، ففي الحاقها بها تأمل واشكال والأحوط التجنب خصوصاً في الأولين (١) .

كما حرر في محله قوله: «نعم» انتهى . وذلك لأن التكليف اضطراري محض ، ومع حصول البرء في آخر الوقت يتبين انه لم يكن مكلفاً بالصلاة الناقصة في أوله فيجب عليه اعادتها .

(١) الكلام أولاً يقيم في أن وجوب الوضوء هل هو نفسي أو غيري وثانياً في الأمور التي يجب الوضوء لها : (أما الأول) فالسهو كونه غيرياً بل عن العلامة ، والمحقق السكري ، والشهيد الثاني نقل الاجماع عليه ، ولعله كذلك كما لا يخفى على من لاحظ كلماتهم في المقام ، وسيرتهم في كل عصر ومصر

من عدم الالتزام والالتزام برفع الحدث الأصغر عند ظن الوفاة وعدم أمرهم المرضي به ، أو التيمم بدله ، وخلو الخطب والمواعظ ، وعدم اشارة من أحد من الفقهاء لا في مقام الاحتضار ، ولا في غيره مع محافظتهم غالباً على المستحبات والآداب فضلاً عن الواجبات وعدم الالتزام به من النبي ﷺ والصحابه والتابعين والأئمة لأحد من المحتضرين من نساءهم وأصحابهم وعدم أمر النبي ﷺ أصحابه عند جهاد المشركين ولا أمير المؤمنين في جميع حروبه لاسيما حرب صفين هذا مضافاً الى مفهوم قوله تعالى : ﴿ إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ ﴾ ، فإن مفهومه عدم وجوبه عند عدم المشروط به ، ويدل عليه من السنة قوله ﷺ في رواية زرارة : « إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة » لظهوره بمقتضى المفهوم في عدم وجوبها إن لم يدخل الوقت ، والاستدلال للوجوب النفسي بما في الصحيح أن علياً عليه السلام كان يقول : « من وجد طعم النوم فاعلم أوجب عليه الوضوء » . وقوله في مصحح زرارة : « فإذا نامت العين والاذن والقلب فقد وجب الوضوء » . وصحيح ابن خلاد إذا خفي عليه الصوت فقد وجب عليه الوضوء الى غير ذلك مما أمر بالوضوء بمجرد وجود هذه الأسباب . يدفعه انه لا ظهور فيها فإن المقصود منها إنما هو نبوب الوضوء بهذا السبب عند مجيء الخطاب بما هو واجب له واستعمال هذه العبارة في افادة ذلك غير منكر مثل ما جاء في السنة من الأمر بفعل الأواني والثياب المتنجسات وغيرها مما لم يقل أحد بوجوب شيء منها لنفسه ، بل يمكن دعوى الحقيقة العرفية في ذلك كما لا يخفى على من لاحظ كثيراً من نظائره .

(وأما الثاني) أعني ما يجب له الوضوء فهي أمور: منها الصلاة فريضة كانت أو نافلة أداءاً كانت ، أو قضاء عن النفس أو الغير اجماعاً كما في الجواهر وكتاباً وسنة . وكذلك الأمر في أجزائها المنسية ، فإن الكل أعني الصلاة متحد مع

الأجزاء بالأسر ، فقله : « لا صلاة إلا بطهور » يشملها جميعاً قوله : « بل وسجدي السهو أيضاً على الأحوط » انتهى في اعتبار الطهارة في سجدي السهو وغيرها مما يمتد في سجدي الصلاة من الاستقبال ووضع الجبهة على ما يصح السجود عليه ، والسجدة على الأعضاء السبعة مطمئناً والسر وعدم اعتبارها وجهان بل قولان : وجه الاعتبار قاعدة الاحتياط في العبادة المقتضي للاقتصار على المتيقن ، فإن الذمة لما اشتغلت به ييقن توقف العلم ببراءتها على الفرد المتيقن وإنه المناسق من أمر المصلي بالسجود لتدارك سهوه ، إذ الظاهر إرادة السجود الصلاني .

وفيه ما تقرر في محله من أن الرجوع لدى الشك في الشرطية والجزمية هو قاعدة الراءة لا الاشتغال ومنع الانصراف الى السجود الصلاني من أمر المصلي بالسجود لتدارك سهوه ، ولذا قال في الجواهر : « الانصاف أن للتوقف أو المنع فيما زاد على ما يتحقق به مسمى السجود عرفاً أو شرعاً لعدم ظهور أو انصراف معتد به في شيء من الأدلة فيبقى الإطلاق سليماً مجالاً » انتهى .

وأما وجه عدم الاعتبار بالأصل ، وأطلاق الأدلة وعدم انصراف مفيد للشرطية خصوصاً مع ملاحظة ما ورد من الأمر بفعلها متى ذكر إذا نسيها وملاحظة إنها ليستا بصلاة ولا جزء منها ، وإنما هما كالمقوبة أو الرغم لانف الشيطان ولعل هذا هو الأقوى في النظر ، وإن كانت الأحوط مراعاة جميع ذلك .

ومنها الطواف الذي كان جزء الحج أو العمرة وإن كانا مندوبين لوجوب إتمامهما إجماعاً كما عن المنتهى ولرواية معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « لا بأس أن يقضي المناسك كلها على غير وضوء إلا الطواف بالبيت فإن فيه الصلاة والوضوء أفضل » . قوله : « وأما الثاني فهو مس كتابه القرآن » أي

ما يكون شرطاً لجوازه وعدم حرمة مس كتابة القرآن عدم جواز مس كتابة القرآن للمحدث هو المشهور بل عن الخلاف الاجماع عليه واستدل عليه بقوله تعالى : ﴿ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴾ .

وفيه ان تمامية الاستدلال بالحكمة به — هذه الآية موقوف على رجوع الضمير الى القرآن وكون المراد من النفي النهي واردة التطهير من الحدث وكل ذلك في محل النع لاحتمال رجوع الضمير الى الكتاب ، بل هو المتعين لكونه أقرب والأقرب بمنع عن الأبعد مع ان رجوعه الى القرآن لا يخلو عن نوع من الاستخدام لأن الوجود في الكتاب المكنون غير النقوش الموجودة في الدفاتر ، فان للقرآن الكريم وجودات مختلفة باعتبار وجوده العلمي واللفظي والكتبي ، فالاولى اسناد المس الى الموجود في الكتاب المكنون ، والمراد من المطهرون الملائكة المزهونون عن المعاصي أو مطلق المعصومين ، فان الطاهر من المطهر من طهره غيره لا من تطهر بنفسه والمراد بالمس العلم به وادراكه ويؤيد ذلك قوله تعالى بعد ذلك في وصف هذا القرآن : ﴿ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ ، فان المنزل ما في الكتاب المكنون أو الكلام الجاري على لسان النبي صلى الله عليه وآله لا المنقوش المصور في الدفاتر ، وأما رواية ابراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن (عليه السلام) « المصحف لا تمسه على غير طهر ولا جنباً ولا خيطه ولا تعلقه . إن الله عز وجل يقول : لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ » . فهي موهنة لدلالة الآية على المدعي لا مؤيدة لأن ظاهرها كون الاستشهاد بالآية لجميع الأحكام السابقة لا لخصوص مسه فلا بد اما من حمل النهي على مطلق الرجوعية خصوصاً مع كون الجملة خبرية أو على الاخبار عن عدم مس من عدا المعصومين للقرآن الوجود في الكتاب المكنون ، فلا ينبغي مس وجوده المكتبي الحاككي عن ذلك الوجود للجنب والمحدث ، وكذا مس خيطه وتعليقه لها . وبالجملة فهذه

الرواية موهونة بالاستشهاد بالآية ، والآية موهونة بالاستشهاد بها للأحكام المذكورة في الرواية . نعم يدل عليه رواية أبي بصير قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قرأ في المصحف وهو على غير وضوء ؟ قال : « لا بأس ولا يمس الكتاب » ، ومرسلة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « كان اسماعيل ابن أبي عبد الله عنده فقال : « يا بني إقرأ المصحف . فقال : إني لست على وضوء . فقال : لا تمس الكتابة ومس الورق وقرأه » ، ولا بأس بالعمل بهما مع انجبارهما بالشهرة مع ان سندهما لا يخلو عن اعتبار لوجود حماد في الرسالة وهو من أصحاب الاجماع واشترك أبي بصير بين الوثق والصحيح . ثم ان المراد من كتابة القرآن التي ورد النهي عن مسها مطلق النقوش المرسومة الحاككة مما كلم الله به نبيه عليه السلام من ما بين الدفتين من دون فرق بين ما يحكي عن مواد الكلمة بالحروف أو عن هيئاتها كالاعراب والشدة والمد وكون هذه الامور مستحدثة وعدم كون الاعراب مرسومة في المصاحف في الصدر الاول وعدم اعتبارها فيما يتقوم به اسم القرآن لا يجدي في إباحة مسها لأنها ما دامت موجودة تعد جزء من القرآن عرفاً لأنها النقوش الحاككة لهيئات الكلمات كما ان الحروف هي النقوش الحاككة لموادها ، ولا يضر بقاء الاسم بمسدها وعدم مدخليتها في قوام المسمى لأن الاعراب كالعوارض المشخصة بمد جزءاً مع الوجدان ولا يضر في المسمى مع فقدان كالمسمى يزيد فانه من طقوله الى كقولته الى شيخوخته الى آخر عمره مصداق لهذا الاسم ، وكما يعرضه من العوارض كالسمن والاحية والسن والظفر أجزاء له حقيقة ما دام اتصالها به ، وإن لم يكن لها مدخلية في قوام المسمى ، ولا فرق في ذلك بين أن يكون مكتوباً بالخطوط المتعارفة في عصر النبوة أو بالخطوط الحادثة في العصر المتأخرة كالنسخ ، والنسختين لأن الحرمة مترتبة على طبيعة كتابة القرآن

(مسألة) لا فرق في حرمة المس بين أجزاء البدن ظاهراً وباطناً . نعم لا يبعد جواز المس بالشعر كما لا فرق بين أنواع الخطوط حتى المهجور كالكوفي وكذا بين أنحاء هذه الكتابة من السكتب بالقلم أو الطبع أو غير ذلك ، وأما الثالث فهو أقسام كثيرة لا يناسب ذكرها في هذه الوجيزة . فليطلب من المطولات ، والأقوى كون الوضوء بنفسه مستحباً كسائر المستحبات النفسية فيصح اتيانه بقصد القرية وإن لم يقصد إحدى الفليات كسائر العبادات (١) .

كالحكم المترتب على طبيعة الإنسان من غير مدخلة للشخصيات الفردية كزيد وعمر وغيرهما .

قوله : « ويلحق بها أسماء الله وصفاته الخاصة » . ولعله بملاحظة أن المستفاد من أدلة الباب بشهادة سياقها وتوصيف القرآن بكونه كريماً هو كرامة القرآن وشرافته ، فيدل على الحرمة فيها بالفحوى .

قوله : « وأما أسماء الأنبياء والأئمة والملائكة في إلحاقها بها تأمل واشكال » . للنفاذ المذكور ، وإن كان لا يخلو تنقيحه عن تأمل ، فلا حوط التجنب خصوصاً في الأولين كما ذكره الماتن .

(١) لا فرق في حرمة المس بين أجزاء البدن لا إطلاق الأدلة . نعم لا يبعد جواز المس بالشعر الذي لا يعد عرفاً من توابع الجسد دون الظفر ونحوه إذ الظاهر إطلاق المس عليه عرفاً ، ولو شك في صدق المس عرفاً على مورد فتقضى الأصل جوازه لما تقرر في الأصول من أن المرجع عند الشك في تحقق المنهوم المحرم إنما هو أصالة البراءة كما في المشكوك في كونه غناءً لا الاحتياط كما قد يتوهم ، كما لا فرق بين أنواع الخطوط حتى المهجور كالكوفي ، وكذا بين أنحاء الكتابة من السكتب بالقلم أو الطبع أو غير ذلك لما عرفت من أن الحرمة مترتبة على طبيعة الكتابة وقد استشكلنا أنصاره في المحذور

(مسألة) يستحب للتوضي أن يجدد وضوءه والظاهر جوازه ثالثاً ورابعاً فضاءً ولو تبين معادفته للحدث ارتفع به على الأقوى فلا يحتاج إلى وضوء آخر (١) .

لعدم كون الكتابة مما يقبل المس وهو غير ظاهر لصدق المس على المواضع المحفورة وحواشيها وهو ممكن فيها، والأقوى كون الوضوء بنفسه مستحباً كسائر المستحبات النفسية لما في قوله يُحِبُّكُمْ حكاية للحديث القدسي : « من أحدث فلم يتوضأ فقد جفاني ، ومن أحدث وتوضأ ولم يصل ركعتين فقد جفاني ، ومن أحدث وتوضأ وصلى ركعتين ولم يدعي فقد جفاني ، ومن أحدث وتوضأ وصلى ركعتين ودعاني ولم أجبه فيها سألتني من أمر دينه ودنياه فقد جفوته ولست برب جاف » ، فإن الظاهر من هذه الرواية استحباب الوضوء عقب الحدث وارتفاع الحدث به ، وإن لم يكن غرضه فعل الصلاة ، وأن فعل الصلاة عقبه مستحب فقد عد في الحديث ترك الوضوء عقب الحدث جفاءً وترك الصلاة بعده جفاءً آخر فهما مطلوبان مستقلان لا أن المقصود من الوضوء الصلاة كما لا يخفى .

وما عن الأمامي من قوله صلى الله عليه وآله وسلم : « يا أنس أكثر من الطهور يزد الله في عمرك » ، وإن استطعت أن تكون بالليل والنهار على طهارة فافعل فأنك تكون إذا مت على طهارة شهيداً » ، هذا مضافاً إلى ما في طهارة شيخنا الأنصاري من أن استحباب الوضوء في نفسه ، فالظاهر أنه مما لا خلاف فيه ، كما في كشف اللثام ، وقد صرح به الحلي ، والفاضلان ، والشهيدان وغيرهم انتهى فعلى هذا يصح اتيانه بقصد القرية ، وإن لم يقصد إحدى الغايات كسائر العبادات .

(١) لما رواه في الوسائل الوضوء على الوضوء نور . وفي حديث آخر

« الطهر على الطهر عشر حسنات » . وفي رواية أخرى « من جدد وضوءه لغير حدث جدد الله توبته من غير استغفار » وغيرها مما كاد أن تكون متواتراً وقضية إطلاقها ، جوازه ثالثاً ورابعاً فصاعداً كما أن قضية إطلاقها عدم اشتراطه بصلاة أو بفصل زمان .

نعم لا استبعد تأكيده للصلاة لاسيما الغداة والمغرب والعشاء ، لرواية سماعة عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال : « كنت عنده ففصل الظهر والعصر بين يدي ، وجلست عنده حتى حضر المغرب فدعا بوضوء فتوضأ للصلاة ، ثم قال لي : توضأ . فقلت : جعلت فداك أنا على وضوء . فقال : وإن كنت على وضوء ، إن من توضأ للمغرب كان وضوءه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في يومه إلا الكبائر ، ومن توضأ للصبح كان وضوءه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في ليلته إلا الكبائر » . ورواية أبي قتادة عن الرضا عليه السلام قال : « تجديد الوضوء لصلاة العشاء يمحو لا والله وبلى والله » .

ثم إن ظاهر الأصحاب اختصاص التجديد بظهار الوضوء بمعنى الوضوء بعد الوضوء ، وأما الوضوء بعد الغسل أو الغسل بعد الغسل فلم يتعرضوا له . وظاهر الرواية المتقدمة الطهر على الطهر عشر حسنات . وما عن أمير المؤمنين عليه السلام « الوضوء بعد الطهور عشر حسنات . شموله لتجديد الغسل بعد الغسل ، أو الوضوء بعد الغسل ولا ينافي ذلك ما ورد من الأخبار ببدة الوضوء مع غسل الجنابة ، فإن المتبادر منها بدعة الوضوء الذي يؤتى به بعد غسل الجنابة لرفع الحدث لا للتجديد .

قوله : « ولوتبين مصادفته للحدث ارتفع به على الأقوى » وجه الصحة ما يظهر في غير واحد من أخبار الوضوء التجديدي من مساواته للأول وأنه بعينه هو الماهية التي وقعت أولاً ، فهو مثلها في تأثير النظافة ، فلو صادف

القول في احكام الخلل

(مسألة) لو تيقن الحدث وشك في الطهارة أو ظن بها تطهر ولو كان شكه في أثناء العمل كما لو دخل في الصلاة مثلاً وشك في أتمامها في الطهارة فإنه يقطعها ويتطهر والأحوط الإتمام ثم الاستيناف بطهارة جديدة ، ولو كان شكه بعد الفراغ من العمل بنى على صحة العمل السابق وتطهر جديداً للعمل اللاحق ولو تيقن الطهارة وشك في الحدث لم يلتفت ولو تيقنها وشك في المتأخر منها تطهر إلا إذا علم تاريخ الطهارة فينبني عليها على الأقوى ، ولو تيقن ترك غسل عضو أو مسحه أتى به وبما بعده إذا لم يحصل مفسد من فوات موالاة ونحوه وإلا استأنف ، ولو شك في فعل شيء من أفعال الوضوء قبل الفراغ منه أتى بما شك فيه مراعيًا للترتيب والموالاة وغيرها مما يعتبر في الوضوء والظن هنا كالشك وكثير الشك لا عبرة بشكه كما أنه لا عبرة بالشك بعد الفراغ سواء كان شكه في فعل من أفعال الوضوء أو في شرط من شروطه (١) .

الحدث رفعه وإلا أكد النظافة وقصد التجديد لا يمنع تسبب هذه الأفعال في مسببها إن وصف التجديد وصف خارجي لاحق بعد وجود موضوعه الذي جعله الشارع فيه وهو المسبوق بوضوء ، وكذلك لا يبعد العكس بمعنى أنه لو زعم أنه غير متوضي ثم توضأ بذية أنه الوضوء الواجب مثلاً ثم ظهر أنه كان متوضئاً فإنه يحكم له بحصول ثواب التجديد ، وإن لم يقصده لثبوت وصفه في الواقع . ويؤيده ما عن الذكرى ناسباً إلى ظاهر الاخبار والأصحاب من أن الحكمة في تشريعه تدارك ما في الطهارة الأولى من الخلل ومقتضاه تأثيره في رفع الحدث لو كانت الأولى فاسدة ، وتكيله لو كانت ناقصة .

(١) قوله : « لو تيقن إلى قوله تطهر » يدل عليه مضافاً إلى رواية

عبد الله بن بكير عن أبيه قال : « قال لي أبو عبد الله عليه السلام : إذا استيقنت أنك قد أحدثت فتوضأ وإياك أن تحدث وضوءاً أبداً حتى تستيقن أنك قد أحدثت » قاعدة الاشتغال والأخبار المستفيضة الناهية عن نفث اليقين بالشك بل عن المحدث الاسترأادي المتكرر لحجية الاستصحاب عد مثله في بعض فوائده من ضروريات دين الاسلام .

قوله : « لو كان شك في أثناء العمل الى قوله يقطعها ويتطهر » وذلك لتوقف احرار الطهارة للأجزاء اللاحقة على ذلك ، ويمكن القول بعدم الالتفات الى هذا الشك وذلك لأن الأجزاء اللاحقة وإن كانت مشروطة بالشرط كالسابقة وذلك الشرط بملاحظة الأجزاء الآتية من الصلاة محله باق إلا أن محل احرار ما يكون شرطاً لمجموع الصلاة ليس إلا قبل الصلاة فهو بهذه الملاحظة بما قد انقضى محله فتشمله قاعدة الشك في الشيء . بعد التجاوز عن محله ونظراً الى ما ذكرنا احتاط المصنف بقوله : « والأحوط الاتمام ثم الاستيناف بطهارة جديدة » .

قوله : « ولو كان شك » انتهى . أما صحة العمل السابق ، فليكون الشك فيه شكاً في الشيء ، بعد انقضاء محله فلا يلتفت اليه ، وأما وجوب تحصيل الطهارة جديداً للعمل لللاحق من الصلوات الآتية لسكون الشك فيها بالنسبة الى الأعمال الآتية شكاً في الشيء ، قبل انقضاء محله ، فيجب احرار الشرط للصلوات الآتية ، وهذا مما لا إشكال فيه . قوله « ولو تيقن الطهارة وشك في الحدث لم يلتفت انتهى » . اجماعاً محصلاً ومنقولاً مستفيضاً كما في الجواهر .

نعم يظهر من المحكي عن شيخنا البهائي رحمه الله خلافه فيما لو ظن بالحدث حيث قال : فيما حكى عن حبله المتين بعد أن صرح أولاً بأن ما ذكره من أن اليقين لا يرفعه الشك يرجع الى استصحاب الحال الى أن يعلم الزوال ، فان الماقل إذا التفت الى ما يحصل بيقين ولم يعلم ولم يظن ما يزيله حصل له الظن

ببقائه ما صورته ، ثم لا يخفى أن الظل الحاصل بالاستصحاب فيمن تيقن الطهارة وشك في الحدث لا يبقى على نهج واحد بل يضعف بطول المدة شيئاً فشيئاً بل قد يزول الرجحان ويتساوى الطرفان ، بل ربما يصير الطرف الراجح مرجوحاً كما إذا توضأ عند الصبح مثلاً ، وذهل عن التحفظ ثم شك عند الغروب في صدور الحدث منه ، ولم يكن من عادته البقاء على الطهارة الى ذلك الوقت . والحاصل ان المدار على الظن ، فإدام باقياً فالعمل عليه وإن ضعف انتهى كلامه ويدفعه مضافاً الى عدم القول باناطة اعتبار الاستصحاب بالظن الشخصي ولو من القائلين باعتباره من باب الظن ، فان القائلين باعتباره من باب الظن يقصدون به الظن النوعي لا الظن الشخصي كما تقرر في محله الأخبار المستفيضة :

(منها) في ذيل مؤنة عبد الله بن بكير المتقدمة « وإياك أن تحدث وضوءاً أبداً حتى تستيقن أنك أحدثت » .

(ومنها) صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : « قلت الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء ؟ فقال : يا زرارة قد نيام العين ولا ينام القلب والاذن ، وإذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء ، قلت : فان حرك الى جنبه شيء ولم يعلم به ؟ قال : لا . حتى يستيقن انه قد نام حتى يحس . من ذلك أمر بين وإلا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك وإنما ينقضه ييقين آخر » .

قوله : « ولو تيقنهما وشك في المتأخر منهما تطهر » انتهى . وفقاً للمشهور لا لاستصحاب الحدث لمعارضته بالمثل بل لحكم العقل بوجوب القطع بتفريغ الذمة عما اشتغلت به من التكاليف المشروطة بالطهور ، فلا فرق في وجوب الطهارة في الصورة المذكورة بين القول بحجية الاستصحاب وعدمه ويدل على ما ذكرنا من وجوب الطهارة على من تيقنهما وشك في المتأخر ما عني

الفقه الرضوي « وإن كنت على يقين من الوضوء والحدث ولا تدري أيها أسبق فتوضأ » . ونسجبر ضمه بالشيء المحققة . هذا ما عليه المشهور ، وفي المسألة أقوال آخر :

(منها) ما مال اليه في الجواهر بل جملة غير خال عن القوة على بمض الوجوه واختاره جامع المقاصد على ما حكي عنه وهو التفصيل بين صورة الجهل بالحالة السابقة على الحالتين فكلما مشهور وبين صورة العلم بها فيؤخذ بضدها لأن تلك الحالة ارتفعت يقيناً فوجود الرفع لها يقيني وارتفاع ذلك الرفع مشكوك فيه ، مثلاً إذا كان قبلاً متطهراً فانتفاض تلك الطهارة بالحدث يقيني ولم يعلم ارتفاع ذلك الحدث لاحتمال تقدم الطهارة المعلومة فيرجع الأمر الى تيقن الحدث والشك في الطهارة فيستصحب الحدث .

وبالجملة استصحب بقاء الرفع للحالة السابقة على الحالتين (أعني الحدث في الأولى والطهارة في عكسها) سليم عن ما راضته باستصحاب بقاء حكم الآخر المعلوم وجوده (أعني الطهارة في الأولى والحدث في عكسها) لأن العلم بوجوده لا يكفي في استصحابه بل لابد فيه من العلم بتأثيره وهو مفقود في الفرض لاحتمال وقوعه قبل ذلك الرفع ، وعقيب مجانبه فلا يؤثر شيئاً .

وفيه ان المستصحب في الاستصحاب المعارض ليس هو أثر ذلك الآخر حتى يقال انه غير متيقن في السابق بل المستصحب هو الأثر الموجود حال حدوثه وإن لم يعلم بكونه ناشئاً عنه ، فإذا كانت الحالة السابقة على الحالتين هو الحدث فالطهارة رافعة له يقيناً ، وإن كان مستصحباً إلا أن الحالة المانعة المبرعها بالحدث متيقن الوجود عند الحدث المعلوم حدوثه ، وإن لم يعلم تأثيره فلا أصل بقاؤه .

وما يقال : إن الحالة المانعة المعلوم تحقها عند الحدث المتيقن مرددة بين حالة معلومة الارتفاع ، وأخرى مشكوكة الحدوث ، فالشك في بقائها

مسبب عن الشك في حدوث الحالة الاخرى والأصل عدم حدوثها . مدفوع بأن الشك في بقاء الحدث المعلوم تحققه عند خروج البول ليس مسبباً عن ترده بين الفرد الزائل والفرد الباقي لأن ذلك الحدث أمر معين مشخص علم من حاله شرعاً أنه لا يرتفع إلا بالوضوء سواء أتحد مع الفرد الأول أم لا ، فالشك في بقاءه مسبب عن الشك في أن الطهارة المعلومة بالاجمال هل وقعت قبله أم بعده ؟ كما أن ترده بين الفرد الزائل والباقي أيضاً مسبب عن ذلك ، فالشك كلاًهما مسبين عن الجهل بتاريخ الحدث المتيقن وليس المقصود في المقام استصحاب جنس الحدث بملاحظة القطع بوجوده في ضمن الفرد الذي كان قبل الوضوء حتى يقال انه من قبيل استصحاب الجنس السكلي كما يظهر من شيخنا في الجواهر ولأجله تأمل في ما أجاب به عن جامع المقاصد ، ومال اليه حيث قال : ومن هنا كان هذا القول لا يخلو من قوة على بعض الوجوه انتهى . كيف واجراء الاستصحاب بهذه الملاحظة غير معقول لا تقطع بارتفاع الطبيعة بعد الوضوء فكيف يمكن ابقائها الى زمان الشك ، بل المستصحب إنما هو خصوص الفرد الذي علم تحققه حين حدوث السبب الثاني المردد بين كونه قبل الوضوء أو بعده ، وليس مسألة من رأى بثوبه جنابة ولم يدر انها أثر الاحتلام الذي اغتسل منه أو جنابة جديدة حاصلة بعد الاغتسال نظير مسألتنا إذ بينهما فرق بعد اشتراكهما في أن مرجع الشك فيها الى الشك في وحدة التكليف ، وتعدده هو أن مرجع الشك في تلك المسألة الى الشك في ثبوت التكليف وراء ما علم سقوطه ، وفيما نحن فيه في سقوط تكليف علم ثبوته فاحتمال تعدد التكليف فيما نحن فيه أوردت الشك في امتثال ما علم وجوبه واحتمال وحدته في الأول أوجب الشك في أصل التكليف مثلاً إذا فرضنا انه أصبح جنباً ثم عرضه جنابة اخرى في اثناء اليوم وشك في كونها قبل الاغتسال أم بعده فنقول بثبوت التكليف بالاغتسال عند عروض الجنابة

الثانية معلوم وسقوطه غير معلوم لاحتمال وقوع النسل قبله ، وأما لو لم يعلم بمروض جنابة اخرى بل رأى منياً في ثوبه واحتمل كونه من الجنابة الأولى .
فتقول : سقوط الجنابة التي علم ثبوتها أول الصبح معلوم وثبوت جنابة اخرى غيرهما غير معلوم .

لا يقال : إن وجوب الاغتسال عند خروج هذا المني المشاهد معلوم وسقوط هذا الواجب بالنسل الصادر منه غير معلوم فيكون مثل ما نحن فيه في كونه شكاً في سقوط ما وجب .

لأننا نقول مغايرة زمان هذا المني للزمان الأول غير معلومة وسقوط التكليف الثابت فيه معلوم وثبوت تكليف آخر في غير ذلك الزمان غير معلوم بالأصل بنفسه .
ومن الأقوال ما حكي عن العلامة من الأخذ بالحالة السابقة على الحالتين استناداً الى تكافؤهما الموجب لتساوقهما فيرجع الى ما قبلها وهو بظاهره كما ترى فان الحالة السابقة على الحالتين لا مجال لاستصحابها بعد القطع بارتقائها . نعم وجهه بعض المشايخ بأن غرضه التنبيه على حكم فرع آخر وهو انه لو علم اجمالاً بوقوع كل من طبيعة الطهارة والحدث بوصف كونها مؤثرة في رفع ما كان قبلها ولم يعلم بأنحصار كل من تينك الطبيعتين في فرد أو ازيد فشك في حالته فملا في انه متطهر او محدث ، فعليه ان يأخذ بعثر حالته السابقة على زمان الشك لأن علمه الاجمالي ينهل الى علم تفصيلي وشك بدوي حيث انه في السابق لو كان محدثاً يعلم تفصيلاً بارتفاع هذا الحدث بطهارة ، وكذلك يعلم تفصيلاً بانتقاض الطهارة الزايفة للحدث الأول لأن المفروض علمه بتأثير الحدث المعلوم بالاجمال ، فلا يكون إلا بعد الطهارة الأصلي وارتفاع هذا الحدث الجديد غير معلوم لعدم علمه بمحصول طبيعة الطهارة في ضمن اكثر من فرد فليست تصحب الحدث لرجوع المسألة بعد التحليل الى مسألة من تيقن الحدث وشك في الطهارة . قال : في المختلف علي ما حكي

عنه إذا تيقن عند الزوال انه نقض طهارة وتوضاً عن حدث ، وشك في السابق فانه يستصحب حاله السابق على الزوال ، فان كان في تلك الحال متطهر أبني على طهارته لأنه تيقن انه نقض تلك الطهارة ثم توضاً ولا يمكن ان يتوضاً عن حدث مع بقاء تلك الطهارة ونقض الطهارة الثانية مشكوك فيه ، فلا يزول اليقين بالشك ، وإن كان قبل الزوال محدثاً فهو الآن محدث لأنه تيقن انه انتقل عنه الى طهارة ثم نقضها والطهارة بعد نقضها مشكوك فيها انتهى . وهذه العبارة ظاهرة الاطلاق على التوجيه المذكور . وكيف كان فان اراد ما يوافق المشهور فنعم الوفاق ، وإلا ففيه ما لا يخفى وما ذكرنا تبين لك ان الأقوى ما ذهب اليه المشهور من انه لو تيقنها وشك في التأخر كن تيقن الحدث وشك في الطهارة يتطهر مطلقاً سواء علم تاريخ احدها أم لم يعلم أصلاً وسواء علم بحالته قبل الحادثين أم جهلها .

قوله : «إلا إذا علم تاريخ الطهارة فيبني عليها على الأقوى» انتهى . وجه ذلك هو ما ذكره الآخوند في السكافية من عدم احراز كون رفع اليد عن اليقين في زمان الشك من نقض اليقين بالشك لا احتمال انفصاله عنه باليقين بوجود الضد فيكون من نقض اليقين باليقين ولا يمكن التمسك حينئذ بعموم لا تنقض اليقين بالشك لأنه تمسك بالامام في الشبهة المصداقية وقد تقرر في محله عدم جوازه وبعبارة أخرى الاستغناء من قولهم عليهم السلام لا تنقض اليقين بالشك هو المنع عن ناقضية الشك لليقين المتصل به بحيث يكون أحد الزمانين هو زمان اليقين والزمان الذي بعده زمان الشك ، فكلمة أحرز فيه هذا المعنى فلا بد فيه من الحكم بجريان الاستصحاب والبناء على الحالة السابقة ، وكلما شك فيه أو قطع بعده فلا يجري الاستصحاب ، أما على الثاني فواضح ، وأما على الأول فلأن الاتصال إذا كان معتبراً في جريانه ، فلا محالة يكون الشك في تحققه شكاً في تحقق الموضوع فالتمسك به حينئذ يكون تمسكاً بالعموم في الشبهة المصداقية .

وفيه ان ذلك إنما يتم لو كان قضية لا تنقض مسوقة لبيان المنع عن انتقاض المتيقن بالمشكوك حتى يقال في أمثال المقام بعدم احراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن ، وأما اذا كان سوق القضية لبيان المنع عن نقض اليقين حيث انه صفة مبرمة بالشك الذي لا ابرام فيه بل هو مجرد التردد والتحير فلا يعقل الشك في الاتصال وعدمه حتى تكون الشبهة مصداقية ، فان اليقين والشك لكونهما من الصفات الوجدانية فلا بد ، إما من احراز اتصالهما ، او احراز انفصالهما ليس إلا ، مثلاً إذا قطع المكلف بوجوب الجلوس في المسجد قبل طلوع الشمس ثم قطع بعدم وجوبه بعده ثم شك في وجوبه عند الزوال ، فلا ريب في ان هذا الشك منفصل عن اليقين بالوجوب قبل طلوع الشمس بيقين آخر بعده ، فلا يكون هذا الشك شكاً في بقاء المتيقن السابق بل هو أجنبي عنه ، وهذا هو الضابط في الاتصال والانفصال بمعنى أن الشك إن كان شكاً في بقاء ما هو المتيقن قبله ، فلا محالة يكون الشك متصلاً باليقين وإلا فلا هذا في العلم التفصيلي بالاتصال .

واما العلم الاجمالي ففيه صور :

(الاولى) ان يعلم اجمالاً بارتفاع إحدى الحالتين السابقتين من دون تعيين لهما في علم المكلف اصلاً كما اذا علم ان احد الانامين المعلوم نجاستها قد ظهر يقيناً من دون تمييز وتعيين .

(الثانية) ان يعلم بطهارة خصوص ما هو واقع في خارج السقف لوقوع المطر فيه مع تميزه عند المكلف عن الاناء الآخر الواقع تحت السقف بميزات وخصوصيات ولكن اشتبه الاناءان بعد ذلك .

(الثالثة) الصورة بحالها ولكن مع عدم تميز الاناء الواقع في خارج السقف عن الآخر إلا بهذه الاشارة الاجمالية اعني وقوعه في خارج السقف بحيث

لو أراد تميزه وتمييزه خارجاً لتمسك منه فتكون هذه الصورة متوسطة بين الصورة الأولى التي لا امتياز أصلاً للمعلوم بالاجمال ، وبين الثانية المتميزة فيه المظاهر عن غيره بميزات خارجية قبل الالتباس والاشتباه .

أما الصورة الأولى فلا ريب فى اتصال اليقين بنجاسة كل من الانائين بالشك فى طهارته ، فإن العلم الاجامى وإن كان منافياً وناقضاً للعلم بعدم طهارة فى البين أصلاً إلا أنه غير ناقض للعلم بنجاسة كل من الانائين بل العلم الاجامى بالطهارة . وجب للشك فى بقاء نجاسة كل منهما ، وليس هناك بين زمان اليقين بنجاسة كل منهما وزمان الشك فى بقائها زمان آخر فاصل بينهما فانه قبل زمان العلم الاجامى بالطهارة كان نجاسة كل منهما متيقنة ، وزمان العلم الاجامى بالطهارة بيمينه هو زمان الشك فى البقاء ضرورة ان العلم الاجامى إنما هو العلة والموجب للشك فى بقاء نجاسة كل من الانائين ، والعلة وإن كانت متقدمة على المنحول بالرتبة إلا أنها مقارنة معه بحسب الزمان ، فليس هناك فاصل زمانى بين اليقين بنجاسة كل من الانائين والشك فى نجاسته ، فلا محالة يكون كل من الاستصحابين فى حد ذاته جارياً ويكون ساقطاً بالتعارض ، إما لأجل لزوم المخالفة القطعية من جريانها معاً كما إذا كانت الحالة السابقة لها هي الطهارة و علم اجمالاً بنجاسة أحدهما أو لأجل كون الاستصحاب من الاصول المحرزة التي يمنع العلم الاجامى بالخلاف عن جريانها معاً ولو لم يكن هناك مخالفة قطعية على ما أوضحنا الحال فيه فى الأصول .

وأما الصورة الثانية فلا ريب فيها ان اليقين بنجاسة الاناء الواقع خارج السقف المتميز عن غيره بميزات خارجية قد انتقض باليقين بطهارته وسقط فيه الاستصحاب للحصول غايته ، وإذا اشقبه الاناء ان بعد ذلك وحصل الشك فى نجاسة كل واحد منهما فلم يحرز اتصال زمان اليقين بالنجاسة فيه بالشك فيها لاحتمال

تخلل اليقين بينهما وبعبارة واضحة بمسند اشتباه الاناثين نعلم اجالا بسقوط الاستصحاب في أحدهما المعين الغير المتميز عندنا المشتبه بالآخر فيكون التمسك به في كل منهما من التمسك بالمعوم في الشبهة المصدقية فكيف فرق بين هذه الصورة وسابقتها ، فإن العلم الاجمالي في هذه الصورة إنما تحقق بعد العلم التفصيلي بطهارة أحدهما المعين القاطع للاستصحاب والناقض لليقين السابق ، وهذا بخلاف الصورة السابقة التي لم يكن فيها علم تفصيلي ، وإنما كان المعنوم طهارته هو أحدهما لا بيمينه وهو بنفسه غير مناقض للعلم بنجاسة كل منهما ، وإنما يوجب الشك بالاضافة الى كل منهما المقارن مع العلم الاجمالي زماناً ، فزمان الشك في كل منهما متصل بزمان يمينه لا بحالة .

وأما الصورة الثالثة فهي وإن كانت ذات جهتين فيمكن إلحاقها بالصورة الأولى كما يمكن إلحاقها بالصورة الثانية إلا أن التحقيق هو الإلحاق بالثانية إذ المفروض أن القطع بنجاسة ذلك الاناء المعين الشخصي الواقع في خارج السقف قد انتقض باليقين بطهارته باصالة المطر ، وبمسند اشتباهه بالاناء الآخر وإن كان نجاسة كل منهما مشكوكاً فيه مع العلم بنجاسته سابقاً إلا أنه انفصل زمان في البين بين الشك واليقين بالنجاسة كانت الطهارة في ذلك الزمان في أحدهما المعين متيقنة والشك فعلاً إنما هو في تعيين ذلك المعين فلم يحرز اتصال زمان اليقين بالشك في شيء منهما ، هذا بخلاف الصورة الأولى ، فإن المفروض فيها عدم تعلق العلم إلا بالجامع بين الأطراف . وقد عرفت أنه لا يوجب انتقاض اليقين في كل واحد واحد من الأطراف ييقين آخر يوجب الشك في الانطباق الموجب للشك في البقاء في كل واحد واحد ، وأن تأخر الشك من العلم الاجمالي إنما هو بالرتبة لا بالزمان فاليقين بنجاسة كل من الأطراف وإن ارتفع بالعلم الاجمالي وجداناً إلا أنه تبدل في كل واحد منهما بالشك في البقاء الذي هو الموضوع للاستصحاب

فلولا معارضة الاستصحاب فى كل من الأطراف لكان جارياً فيه بلا مانع .
 فظهر مما ذكرنا فساد ما ذكره الماتن من التفصيل بين ما كان تاريخ الطهارة معلوماً وتاريخ الحدث مجهولاً بالبناء على الطهارة فى صورة معلومية تاريخ الطهارة وكذا ظهر فساد ما أفاده ، فقيه عصره فى عروته من جريان استصحاب النجاسة فى جميع الصور الثلاث المتقدمة حيث قال : « إذا علم نجاسة الشيئين وقامت البيئة على طهارة أحدهما الغير المعين أو المعين فاشتبه عنده أو هو طاهر أحدهما ، ثم اشتبه حكم عليهما بالنجاسة محملاً بالاستصحاب » . إذ قد عرفت سقوط الاستصحابين فى الصورة الأولى بالمعارضة وعدم جريانها فى الآخريتين لعدم اتصال زمان اليقين بالشك .

ويتنوع على ذلك انه إذا تردد أمر القطرة الواقعة فى الثوب المرددة بين كونها من الدم المتخلف المعلوم طهارته بالذبح بناءً على نجاسة مطلق الدم حتى ما كان فى الباطن قبل الذبح وكونها من الدم المسفوح المعلوم نجاسته لما جرى فيه استصحاب النجاسة بل لا بد من الرجوع الى قاعدة الطهارة ، وذلك فان دم الحيوان المذبوح بعد ذبحه انقسم الى قسمين ، فقسم منه حكم بالطهارة ، إما متميزاً عن القسم الآخر بالمميزات الخارجية كما فى القسم الثانى من الصور المتقدمة ، أو لا مع ذلك بل مع تعيينه بمعرفة بقائه فى الباطن كما فى القسم الثالث وعلى كل حال فقد مضى زمان علم تفصيلاً بطهارة مقدار خاص من الدم المفروض نجاسته كله سابقاً وإتمام وقوع الاشتباه بعد ذلك فقد انفصل زمان اليقين بالنجاسة عن زمان الشك فيها بزمان اليقين بالطهارة فى بعض المصاديق المحتمل كون هذه القطرة منها فلم يحرز فيها اتصال زمان اليقين بزمان الشك ، وهكذا الحال فيما إذا دار الأمر بين كون الدم من الدم المنقل الى جوف البق المعلوم طهارته بالاتصال أو الخارج من بدن الانسان والحكم فى جميع ذلك هو الطهارة . ولا

موقع لجرىان استصحاب النجاسة لعدم احراز اتصال زمان اليقين بالشك .
قوله : « ولو يقن ترك غسل عضو أو مسحه أتى به وبما بعده » انتهى .

أقول : أما وجوب غسل التروك أو مسحه فبالاجماع محصلا ومنقولا
كما فى الجواهر . ولوثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام « إن نسيت
فغسلت ذراعيك قبل وجهك فأعد غسل وجهك ثم اغسل ذراعيك بعد الوجه
فإن بدأت بذراعتك الأيسر قبل الأيمن فأعد الأيمن ثم اغسل اليسار ، وإن
نسيت مسح رأسك حتى تغسل رجلك فامسح رأسك ثم اغسل رجلك » .

والمروي عن قرب الاسناد فى رجل توضأ فغسل يساره قبل يمينه
قال عليه السلام : « يعيد الوضوء من حيث أخطأ يغسل يمينه ثم يساره ثم يمسح
رأسه ورجليه » . وصحيفة علي بن جعفر عليه السلام عن رجل توضأ فغسل يساره
قبل يمينه كيف يصنع ؟ قال : « يعيد الوضوء من حيث أخطأ يغسل يمينه
ثم يساره ثم يمسح رأسه ورجليه » . وغيرها مما ورد فى بيان حكم من ترك
شيئاً من أجزاء الوضوء نسياناً .

المستفاد من مجموعها وجوب البدأة بماء بدأ الله به وتدارك ما أخل
به على وجه يحصل معه الترتيب . وأما وجوب غسل ما بعد التروك محافظة على
الترتيب فبلا خلاف أجده كما فى الجواهر ولما تقدم من الروايات ، ونحو العضو
بعضه فى الحكيين معاً هذا كله إذا لم يحصل مفسد من فوات موالاة ونحوه
وإلا استأنف الوضوء لفوات الموالاة التي هى عبارة عن الجفاف .

قوله : « ولو شك فى فعل شيء من أفعال الوضوء » الخ .

أقول : عمم شيخنا الأنصارى الحكم لمطلق الطهارة الشاملة للغسل والتيمم
ناقله عن جماعة كالعلامة ، ونفر الدين ، والشهيدين ، والمحقق الثاني ،

والسيد الطباطبائي في الرياض . فالمعجب من شيخنا صاحب الجواهر حيث تخيل اختصاص هذا القول بصاحب الرياض (قدس سره) فتمعجب منه ، وكيف كان فالتبسم هو الدليل .

ويدل عليه في الوضوء صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام : « إذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدر أغسلت ذراعيك أم لا فأعد عليها وعلى جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله أو تمسحه مما سمى الله ما دمت في حال الوضوء ، فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ما سمى الله مما أوجب الله عليك فيه وضوءه لا شيء عليك فيه ، فإن شككت في مسح رأسك فأصبت في لحيتك بآلة فامسح بها عليه وعلى ظهر قدميك ، وإن لم تصب بللاً فلا تنقض الوضوء بالشك وامنض في صلاتك ، وإن تيقنت أنك لم تم وضوئك فأعد على ما تركت يقيناً حتى تأتي على الوضوء . »
وبهذه الصحيحة يرتفع الاجمال عن موثقة ابن أبي ينفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء . إنا الشك إذا كنت في شيء لم تجزه . » . فإن الصحيحة السابقة كاشفة عن أن الضمير في غيره يرجع الى الوضوء لا الى الشيء الذي شك فيه ، وكذا تدل على أن المراد من الشيء في ذيل الرواية هو العمل الذي وقع الشك فيه لا أجل احتمال الاخلال بشيء من أجزائه وشرائطه لا الشيء الذي شك في وجوده بل هذه الفقرة بنفسها ظاهرة في ذلك لأن ظاهر قوله عليه السلام « إذا كنت في شيء » أنك إذا كنت متشاغلاً بعمل غير متجاوز عنه فيجب أن يكون ذلك العمل مركباً ذا أجزاء وشرائط حتى يعقل تعلق الشك به ما دام الانسان فيه والاضمار بحمل الشيء على إرادة محله مما لا دليل عليه . فظهور الرواية في أن المراد من الشيء هو العمل المركب الذي يتعلق به الشك رافع لاجمال مرجع الضمير في صدرها

لكون القاعدة المذكورة فى الذيل بمنزلة البرهان لاثبات الحكم المذكور فى الصدر ، فيجب أن يكون المذكور فى الصدر من جزئيات ما هو الموضوع فى تلك القاعدة حتى يستقيم البرهان ، وبالجملة يستفاد من هذه الوثيقة أمران : (أحدهما) انه لو تعلق شك بصحة عمل مركب بعد الفراغ منه لا يعتمد بالشك . (والثاني) أن عدم الاعتداد بالشك بعد الفراغ من الوضوء إنا هو لكونه من جزئيات هذه القاعدة ، وهذه القاعدة بنفسها من القواعد الكلية المسئلة المعمول بها فى جميع أبواب الفقه ، ويدل على صحة هذه القاعدة أعني أصالة الصحة مضافاً الى الوثيقة المتقدمة وسيرة المشرعة . قول الباقر عليه السلام فى وثيقة سماعة : « كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو » .

ويدل عليها أيضاً فى خصوص باب الطهارة والصلاة قول الصادق عليه السلام : « كلما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكر أفاضه ولا اعاد عليك فيه » فظاهر مما ذكرنا قصور الأدلة المتقدمة عن اثبات جواز التمسك بأصالة الصحة فيما لو شك فى جزء عمل بعد دخوله فى الجزء الآخر .

نعم قد يستدل لذلك بمعوم بعض الأخبار الواردة فى الصلاة الدالة على أن الشك فى الشيء بعد تجاوزه ملغى كخبر اسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « إن شك فى الركوع بعد ما سجد فليمض ، وإن شك فى السجود بعد ما قام فليمض كل شيء شك فيه مما قسد جاوزه ودخل فى غيره فليمض عليه » .

وصحيفة زرارة قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل شك فى الأذان وقد دخل فى الإقامة ؟ قال : « يمضي » . قلت : رجل شك فى الأذان والإقامة وقد كبر ؟ قال : « يمضي » . قلت : رجل شك فى التكبير وقد قرأ ؟ قال : « يمضي » . قلت : شك فى القراءة وقسدر كم ؟ قال :

« يمضي » . قلت : شك فى الركوع وقد سجد ؟ قال : « يمضي على صلاته » ثم قال يازرارة : « إذا خرجت من شيء ودخلت فى غيره فشككت فليس بشيء » .

وفيه إن مفاد الروایتین تلى ما يقتضيه ، ظاهرهما عدم الاعتناء بالشك فى وجود شيء بعد تجاوز محله لا فى صحته فهى قاعدة أخرى غير قاعدة الصحة (نعم) يستفاد حكم ما لو شك فى صحة الشيء السابق من هذه القاعدة أيضاً ، بالفحوى أو بارجاع الشك فى وصف الصحة إلى الشك فى وجود الشيء الصحيح . وكيف كان فالظاهر ان هذه القاعدة مخصوصة بالصلاة لا أنها كقاعدة الصحة سارية جارية فى جميع أبواب الفقه لقصور الروایتین عن اثبات عمومها حيث أن سوق هذه القاعدة بعد ذكر الشكوك المتعلقة بجملة من أجزاء الصلاة خصوصاً فى جواب سؤال السائل حيث كرر سؤاله عن حكم الاجزاء واحداً بعد واحد ، وأجاب الامام قطعاً لتكرار سؤاله بقوله : يازرارة إذا خرجت من شيء ودخلت فى غيره فشككت فليس بشيء . يوهن ظهورها فى العموم بل يصلح أن تكون قرينة لارادة أجزاء الصلاة من اطلاق الشيء ، وعلى كل حال فان قلنا بعموم هذه القاعدة وعدم اختصاصها بالصلاة إلا أنها مخصصة فى خصوص الوضوء بالأدلة المتقدمة يشكل رضم اليد عنها بالنسبة إلى الغسل والتيمم ، لكن الشأن فى اثبات عموم القاعدة وهو فى غاية الاشكال . فيبقى موارد الشك داخلة تحت عموم اصالة عدم الفعل فعليه يكون قول المشهور فى الحاق الغسل والتيمم بالوضوء وجبها .

قوله : « والظن هنا كالشك » انتهى . وذلك لأنه إذا لم يقم دليل على اعتباره يكون حاله حال الشك .

قوله : « وكثير الشك لا عبرة بشكه كما انه لا عبرة بالشك بعد الفراغ » انتهى

(مسألة) إذا كان متوضئاً وتوضاً للتجديد وصلى ثم يقن بطلان أحد الوضوءين لا أثر لهذا العلم الاجمالى لا بالنسبة الى الصلاة التي أوقعها ولا بالنسبة الى الصلوات الآتية وأما إذا صلى بعد كل من الوضوءين ثم يقن بطلان أحدهما فالصلاة الثانية صحيحة قطعاً ، كما انه تصح الصلوات الآتية ما لم يقع الناقض وأما الصلاة الاولى فلا يبعد الحكم بصحتها وإن كان الأحوط أعادتها (١) .

اما عدم اعتبار الشك بعد الفراغ فقد تقدم ، وأما كثير الشك فعن الحلى فى السرائر استثنائه عن الحكم وتبعه جماعة من المتأخرين كالشهيدين ، والمحقق الثاني ، وصاحب المدارك ، وشارح الجمعانية ، وكاشف اللثام على ما حكى عنهم شيخنا الأنصارى (قد ه) ، وفى الجواهر بعد أن حكى ذلك عن جماعة من أصحابنا قال : بل لا أجد فيه خلافاً كما فى الصلاة ويدل عليه مضافاً الى لزوم العسر والخرج فى كثير من موارد كثير الشك التعليل الوارد فى أخبار الصلاة كما فى صحيحة زرارة وأبى بصير فيمن كثر شكه فى الصلاة بعد أن قال : يمضي لا تعودوا الخبيث من أنفسكم بنقض الصلاة فتطمعوه فان الشيطان خبيث معتاد لما عود فليمض أحدكم فى الوهم ولا يكثرن نقض الصلاة فانه إذا فعل ذلك مرات لم يعد اليه الشك . ثم قال : إنها يريد الخبيث أن يطاع فإذا عصي لم يعد الى أحدكم وبذلك يقيد صحيحة زرارة المتقدمة ، لو سلم شمول لفظ الشك فيها لنحو ذلك لظهور انصرافه الى الشك الموافق لأغلب الناس والمراد من كثير الشك كثير الاحتمال فى مقام لا يحتمله غيره راجحاً كان أو مرجوحاً أو مساوياً .

(١) قوله : « لا أثر لهذا العلم الاجمالى » الخ . هذا بناء على ما هو الحق من أن التجديدي إذا صادف الحدث صح ويرتفع به لليقين حينئذ بصحة أحد الوضوءين فيرتفع به الحدث وتصح الصلاة وله اتيان الصلوات الآتية

بل كل ما هو مشروط بالطهارة من غير حاجة إلى تحصيل طهارة جديدة ، وإن قلنا بعدم كفاية ذلك بناءً على اعتبار نية الرفع أو الاستباحة فيما هو رافع للحدث ، فمن العلامة وأكثر من تأخره وجوب اعادة الاستصحاب الحدث المعلوم تحققه قبل الطهارة المقتضي لبطلان الصلاة الواقعة عقبيها لعدم العلم بارتفاعه لاحتمال كون الاخلال في الطهارة الأولى . وهنا وجه لعدم الاعادة أوفق بالقواعد وهي صحة الصلاة والطهارة ، لأن الشك في الاخلال بمضو شك في الشيء بمقد التجاوز عنه فلا يلتفت اليه ، والعلم الاجمالي بوقوع خلل في إحدى الطهارتين ، إنما يمنع من اجراء الأصل فيما إذا كان كل واحد من أطراف الشبهة ذا أثر على وجه لو تبين تفصيلاً إنه مورد امله الاجمالي لتنجز في حقه بسببه تكليف شرعي ، كما لو علم بخلل في وضوئه الذي صلى به فريضة الصبح أو وضوئه الذي صلى به فريضة الظهر ، فإن اجراء الأصل في الأطراف يستلزم جواز مخالفة وجوب اعادة إحدى الصلاتين ، وأما إذا لم يكن كذلك ، كما إذا هار المتروك بين ما يجب تداركه وبين ما لا يجب فلا يمنع من جريان الأصل فإذا ترده المتروك في الصلاة بين الركوع والقنوت وشبه ذلك فيجري أصالة الصحة بالنسبة الى الركوع ولا يمارضها أصالة الصحة في القنوت لأنه لا أثر له ، ولو سلم كون مجرد العلم الاجمالي مانعاً من جريان الأصلين مطلقاً أو بعد فرض أثر شرعي لصحة الوضوء التجديدي أيضاً لم يقتض ذلك وجوب اعادة الصلاة إذ الشك فيها غير مجامع مع العلم الاجمالي غايته استصحاب الحدث ووجوب الطهارة للصلاة المستقبلية فهو كمن شك بعد الصلاة في أنه تطهر لها من الحدث السابق أم لا هذا فيما إذا صلى بعد الوضوءين صلاة واحدة ، وأما إذا صلى بعد كل من الوضوءين ثم تبين بطلان أحدهما فالصلاة الثانية صحيحة قطعاً على القول الأول ، فلا يعيدها للقطع بارتفاع حدثه بأحدى الطهارتين فيقطع بصحة الصلاة

الواقعة عقبيهما ، وأما الصلاة الأولى فكذلك بقاعدة الفراغ إذ الشك فيها شك في الشيء بعد التجاوز عنه ، فاصالة الصحة بالنسبة اليها سليمة عن المزاحم ولا يزاحمها استصحاب الحدث السابق لحكومتها عليه ، وأما على القول الآخر فيجب اعادتهما جميعاً ، لأن اصاله الحدث بعد الوضوء الأول سليمة عن الراجع والمراد بالاعادة في كلام الأصحاب أعم من القضاء لأن الموجب للفعل في الوقت (وهو اصاله بقاء الحدث) توجب القضاء لدخول المكلف حينئذ بحكم هذا الأصل في جملة من صلى بغير طهور المنصوص على وجوب القضاء عليه ولا يحتاج إلى دعوى صدق موضوع القوات هنا حتى يسلم تارة لاثباتها بالأصل وينتفع أخرى بمنع اثبات الأصل له وربما يصعب اثبات القضاء على من وجب عليه الطهارة لأجل شكه في التأخر من الحدث والطهارة المتيقنين فلم يتطهر للنسيان وصلى ولم يتذكر إلا بعد الوقت إذ ليس هنا استصحاب الحدث حتى يحكم من أجله بأنه صلى بغير طهور وإنما وجب الاعادة في الوقت لأن الشك في الشرط شك في المشروط فلا يحصل يقين البراءة إلا بالطهارة ، وإذا كان القضاء بفرض جديد ولو كان عموم اقض ما فات مع عدم إحراز القوات ، فالأصل البراءة من وجوب القضاء لكن يمكن أن يقال الأصل عدم الانيان بالفعل على وجهه وهو المراد من القوات في النص والفتوى ، وقد استفيد من ملاحظة الأخبار تعليق القضاء بمجرد أن يحرز ولو بالأصل عدم الانيان ، ولذا كان الأصل فيمن شك بعد الوقت في أنه صلى في الوقت أم لا هو وجوب القضاء ، وإنما عدل عنه للنص الملل له بأنه قد دخل حائل يعني محله ودخل وقت فعل آخر .

قوله : « وإن كان الأحوط اعادتها » . وجه ذلك هو احتمال أن يقال بأن استصحاب الحدث يمنع من اجراء اصاله الصحة بالنسبة الى الصلاة الواقعة في زمان الشك ، ويلتزم بجريان الاستصحاب في المقام وعدم جواز التمسك

(مسألة) إذا توضع وضوئين وصلى صلاة واحدة بعدها ثم يقن بوقوع الحدث بعد أحدهما يجب عليه الوضوء للصلاة الآتية . وبحكم بصحة الصلاة التي أتى بها ، وأما لو صلى بعد كل وضوء ثم علم بوقوع الحدث بعد أحد الوضوئين قبل الصلاة يجب عليه إعادة الصلاتين . (نعم) إذا كانتا متفتحتين في المدد كالظهيرين ، فالظاهر كراهية صلاة واحدة بقصد ما فى النية وإن كان الأحوط فى هذه الصورة أيضاً أعادتهما (١) .

باصالة الصحة لانبثاط الطهارة الاولى الواقعة بنية رفع الحدث حينئذ أعاد الصلاة الأولى ، وأما الثانية فلا يعيدها إذ لا شك فى صحتها للقطع بارتقاع حدثه باحدى الطهارتين .

(١) قوله : « يجب عليه الوضوء للصلاة الآتية » . لأنه يرجع الى العلم بوضوء وحدث والشك فى التأخر منها . وقد عرفت انه محكوم بالحدث لأن الشك فى الشرط شك فى المشروط فلا يحصل يقين البراءة إلا بالطهارة وبحكم بصحة الصلاة التي أتى بها من باب قاعدة الفراغ .

قوله : « يجب عليه إعادة الصلاتين » . هذا على القول برافعية الوضوء التجديدي للحدث إذا صادفه إذ لا يحصل العلم بفراغ النية من الصلاة التي علم بطلانها اجبالاً إلا بإعادتهما ، وأما على القول بمقدم رافعية الوضوء التجديدي للحدث إذا صادفه أعاد الصلاة ثانية فقط للعلم بالتفصيلي بطلانها سواء كان الحدث عقيب الطهارة الاولى أو الثانية ، وأما الصلاة الاولى فلا مقتضى لاعادتها على هذا القول ، لأن الشك فيها شك فى الشيء بعد الفراغ منه ومقتضى اطلاق الأصحاب عدم الفرق بين ما انفقت السلطانان فى بقاء وقتها أو خروجه أو اختلها ، وربما يتخيل مع الاختلاف الافتصار على إعادة الأداء لاصالة بقاء الأمر دون القضاء بقاعدة عدم الالتفات الى الشك فيه بعد خروج وقته .

وفيه ان قاعدة عدم الالتفات إلى الشك في الصلاة بعد خروج وقتها إنما هي فيما لو شك في أصل وجودها لا في وصف صحتها لأن الشك في صحتها بعد الفراغ منها ملغى مطلقاً خرج وقتها أم لم يخرج . وقد عرفت أن هذا (أي قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الصلاتين) متعارض ، فالأظهر وجوب إعادة الصلاتين مطلقاً إن اختلفتا عدداً وإلا فصلاة واحدة سواء اتفقتا في الجهر والاختفات أم اختلفتا ينوي بها ما في ذمته على المشهور كما في طهارة شيخنا الأنصاري لما استفاد من صرفوعة الحسين بن سعيد إلى أبي عبد الله عليه السلام المروية في (الحاسن) من كفاية الواحدة المطابقة لعدد الفائتة وإن خالفتهما في الجهر والاختفات . قال : « سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل نسي صلاة من الصلوات لا يدري أيتهما هي ؟ قال : « يصلي ثلاثة وأربعة وركعتين فإن كانت الظهر أو العصر أو العشاء كان صلى أربعاً ، وإن كانت المغرب والغداة فقد صلى » . وفي مرسلة علي بن أسباط عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « من نسي من صلاة يومه واحدة لم يدرك أي صلاة هي صلى ركعتين وثلاثاً وأربعاً » . وقد استدلل بهذه المرسلة كالمرفوعة لعموم كفاية الواحدة بتقبيح المناط واستشكل فيه شيخنا في طهارته ثم قال : « وذيل رواية البرقي وإن كان يظهر منه مناط الحكم إلا أن دلالة علمه التعليل حتى يتعدى لأجله عن مورده لا يخلو عن قصور لاحتمال كونه تقريباً للحكم في هذا المورد لا تمليلاً حقيقياً أو بياناً لحكم الشارع بالاكتفاء بالثلاث على شكل تقسدير » .

أقول : الانصاف ضعف المناقشة والاستشكل في المناط ، ألا نرى لو أفتى المفتي من يستفتيه عن حكم الفائتة المرددة بمثل ما أجاب به الامام في هذه الرواية لا يتوهم المستفتي أن ترددها بين الصبح والمغرب مدخلية في كفاية الأربع عن الظهر والعصر والعشاء ، أو أنه لو لم يكن العشاء أو العصر أو الظهر

فصل في وضوء الجبيرة

(مسألة) من كان على بعض أعضائه جبيرة فإن أمكن نزعها وغسل أو مسح ما تحتها ، وإن لم يمكن ذلك فإن كان في موضع المسح مسح عليها ، وإن كان في موضع الفسل وأمكن إيصال المساء تحتها على نحو يحصل مسمى الفسل وجب وإلا مسح عليها (١) .

من محتملاتها لكان تكليفه غير ذلك بل لا ينسب إلى ذهنه إلا أنه لو كان الصبح والمغرب أيضاً كالظهر والمصر أربعاً لكان الأربع مجزياً على كل تقدير فدعوى احتمال مدخلية الخصوصية في الحكم قرينة من المكابرة للوجدان ، واحتمال مدخلية خصوصية النسيان في الحكم . مدفوع بأن وضوح حكمة الحكم لدى العرف مما يوجب إلغاء هذه الخصوصية . وبما ذكرنا ظهر لك ضعف المناقشة في دلالة ذيل المرفوعة بقصورها عن إقامة علة الحكم . لما عرفت من أن مناط الحكم في المقام من الأمور المفروسة في الأذهان فكيف مع نصريح الامام عليه السلام بذلك فتدبر جيداً .

قوله : « وإن كان الأحوط في هذه الصورة أيضاً إعادتها » . وجه الاحتياط هو تطرق احتمال المناقشة في تنقيح المناسبات في كفاية الواحدة عن المتعدد المتحددين في العدد على مورد النص والمناقشة ، وإن كانت ضئيفة كما عرفت لسكن يدع مجالاً للاحتياط المفيد للقطع بإدراك الواقع .

(١) الجبيرة واحدة الجبائر وهي (لثة) عيدان يحجر بها الكسبر من العظام

والفقهاء يطلقونها على ما يعم الألواح المشدودة على العضو المكسور وما يشد على القروح والجروح ويراد بها هنا الأعم منها ومن كل ما يجعل على المكسور أو المجروح أو المقروح شداً أو لطوخاً أو ضماداً وبعد اتحاد هذه الأقسام في الحكم كما تدل عليه اخبار الباب لا يترتب أنزعملي على تحقيق أنها هل استعملت الأخبار في غير الكسير أم لا ؟ وكيف كان فلا شبهة في أنه إن كان على أعضاء طهارته جباير ، فإن كانت في محل المسح وأمكنه إزالتها والمسح على البشرة أو كانت في مواضع الفصل وأمكنه إيصال الماء إلى محلها على وجه يتحقق معه غسل البشرة بنزعها أو تكرار الماء عليها أو غمس العضو في الماء حتى يصل إلى البشرة وجب عليه ذلك إذ هو مقتضى وجوب تحصيل الفصل عند القيام إلى الصلاة الوجه واليدين ، هذا لا إشكال فيه إنما الاشكال في أن مع إمكان غسل البشرة هل يتعين نزع الجبيرة ليفسله بإجراء الماء عليه أو هو مخير بين نزع الجبيرة أو تكرار الماء عليها أو غمس العضو في الماء حتى يصل البشرة . الظاهر هو التخيير والخلاف مبني على أن الفصل هل يعتبر في مفهومه الجريان بالفعل أم لا ؟ بل يتحقق بمجرد استيلاء الماء على العضو والظاهر أن مجرد إيصال الماء إلى المحل يجزي في تحقق الفصل ولا يعتبر فيه الجريان بالفعل ، واعتبار الجريان في مفهوم الفصل إنما هو في مقابل إيصال البلال بمس اليد الرطبة للمحل على نحو الوضع أو الامرار وإلا فلا إشكال في كفاية مجرد استيلاء الماء على العضو من دون إجراء كما في الغمس أو وضع قطرة من الماء على جزء من العضو بحيث لا يتحرك عنه ، ويؤيده الموثق في الرجل ينكسر ساعده أو موضع من مواضع الوضوء فلا يقدر أن يحمله لحال الجبر إذا جبر كيف يصنع ؟ قال : « إذا أراد أن يتوضأ فليضع الماء فيه ماء ويضع موضع الجبر في الماء حتى يصل الماء إلى جلده وقد أجزأه ذلك من غير أن يحمله » فعليه لا ينبغي الارتياح في التخيير بين أنحاه

الإيصال ، فأتوا به بعض من عدم كفاية إيصال الماء بالتكرار ونحوه إلا مع
 تعذر النزاع نظراً إلى عدم حصول الجريان المعتبر في مفهوم الفسل ضعيف غايته
 هذا إذا أمكنه الاتيان بالمسح والفسل من دون مشقة وتضرر وإن لم يمكن ذلك
 بوجه من الوجوه مسح على الجبيرة وما يحكمها مما يوضع على القروح والجروح
 بلا خلاف كما في طهارة شيخنا الانصاري لحسنة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام
 عن الرجل يكون به القرحة في ذراعه أو نحو ذلك من موضع الوضوء فيمصبها
 بالخرقة فيتوضأ ويمسح عليها اذا توضأ فقال : « اذا كان يؤذيه الماء فليمسح
 على الخرقة ، وان كان لا يؤذيه الماء فلينزع الخرقة ثم ليغسلها . قال : وسألته
 عن الجرح كيف أصنع به في غسله ؟ قال : اغسل ما حوله . وفي رواية
 الكلب الأسدي قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل اذا كان كبيراً كيف
 يصنع بالصلاة ؟ قال : « ان كان يتخوف على نفسه فليمسح على جبائره
 وليصل » . وعن تفسير العياشي عن أمير المؤمنين عليه السلام قال : « سألت رسول الله
 عن الجبائر تكون على الكسير كيف يتوضأ صاحبها وكيف يفتسل اذا اجنب ؟
 قال : يحجزه المسح بالماء عليها في الجنابة والوضوء . قلت : فان كان في برد
 يخاف على نفسه اذا أفرغ الماء على جسده فقرأ رسول الله صلى الله عليه وآله لا تقتلوا
 أنفسكم ان الله كان بكم رحيماً » . وفي رواية الوشاء قال : سألت أبا الحسن عليه السلام
 عن الدواء اذا كان على يدي الرجل أيجزىه أن يمسح على طلي الدواء ؟ فقال :
 « نعم يحجزه أن يمسح عليه » . ورواية عبد الأعلى قال : قلت لأبي عبد الله
 عليه السلام عثرت فأنقطع ظمري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف أصنع
 بالوضوء ؟ قال : « يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل قال الله تعالى
 « ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه » .

من هذه الاخبار يستفاد حكم الكسير والقروح أو الجروح المشدودة

بأنواج أو خرق أو مطلية بدواء . وأما الكسير أو القروح أو الجروح المكشوفة أو غير مطلية بدواء وضوءه مع فرض تضرره من استعمال الماء في تلك المواضع فلا يستفاد منها ، فالقول بوجوب وضع خرقه أجنبية على الكسير أو القروح والجروح والمسح عليها بدلا عن محلها استناداً إلى هذه الروايات ضعيف غاية لأن موردها إنما هو فيما إذا كان الشيء الموضوع على العضو له نحو تعلق وارتباط بالمضو بحيث لا يمد غسله أجنبياً عن غسل محله .

(نعم) يمكن أن يستدل له بقاعدة الميمور كما يساعد عليه الرف . وقد يتوهم معارضة الأخبار المتقدمة برواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألت عن الجرح كيف يصنع به صاحبه ؟ قال : « يغسل ما حوله » . وبما في ذيل حسنة الحلبي المتقدمة قال : وسألت عن الجرح كيف أصنع به في غسله ؟ قال : « اغسل ما حوله » . وفيه ان السؤال فيها بحسب الظاهر إنما هو عن حكم الجرح المجرد . وقد عرفت خروجه من موضوع الأخبار المتقدمة فلا معارضة أصلاً .

(نعم) ربما يقال بمعارضة الأخبار المتقدمة باطلاقات الأخبار الكثيرة الآمرة بالتيمم : منها صحيحة البرزطي عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في رجل يصيبه الجنابة وبه قروح أو جروح أو يكون يخاف على نفسه البرد ؟ فقال : « لا يغتسل ويتيمم » . ومنها صحيحة محمد بن مسلم قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يكون به القرح والجراحة يحجب ؟ قال : « لا بأس بأن لا يغتسل يتيمم » . ومنها رواية جعفر بن إبراهيم الجعفري عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « إن النبي ذكر له أن رجلاً أصابته جنابة على جرح كان به فأمر بالغتسل فغتسل فذكره فات ، فقال رسول الله ﷺ : « قتلوه قتلهم الله » إنما كان دواء العي

السؤال . ومنها موثقة محمد بن مسلم عن أحدهما في الرجل تكون به القروح في جسده فتصيب الجنبات ؟ قال : يتيم . وعن أبي عبد الله عليه السلام قال : « يتيم المجدور والكسير بالرباب إذا أصابته جنبات » وقد ذكروا للجمع بينها وجوها لا يساعد عليها دليل ، والذي ينبغي أن يقال في الجلم بينها هو أن مفاد أخبار الجبيرة ليس إلا أنه يجب على من كان على بعض أعضائه جبيرة ونحوها ولم يتمكن من إيصال الماء إلى ما تحتها أن ينسل ما عدا موضع الجبيرة ويمسح عليها بدلا من محلها بشرط الامكان وعدم خوف الضرر من استعمال الماء في غسل ما عدا موضع الجبيرة . ولا يستفاد منها حكم ما عدا هذه الصورة أصلا ، وأما حكم الجرح المجرد فاعلم يستفاد من رواية ابن سنان ، وذيل حسنة الحلبي وهي أيضا لا تدل إلا على وجوب غسل ما حول الجرح على من تمكن من ذلك على الوجه المشروع بأن لا يتضرر بفعله بالماء ، وأما من تضرر باستعمال الماء مطلقاً أو ينسل خصوص ما حول الجرح أو الجبيرة أو تعذر عليه تطهيره مقدمة لانسل الصحيح فلا يستفاد حكمه من شيء من الأخبار المتقدمة ، فأخبار التيمم بالنسبة إلى ما عدا الموردين المذكورين سليمة عن الزاحم بل لو لم يكن لنا هذه الأخبار الخاصة لسكننا فلننزم بمفادها بمقتضى الأدلة العامة . وبالجملة أخبار الجبيرة لكونها أخص مطلقاً من أخبار التيمم تقيد إطلاق أخبار التيمم واختصاص أخبار التيمم بالنسل على تقدير جواز التفصيل بين الوضوء والنسل وعدم مخالفتها للاجتماع لا يجدي في انقلاب النسبة لأن بعض الأخبار المتقدمة صريح في العموم فلا يمكن حصرها في الوضوء فقط .

(مسألة) يجب استيعاب المسح في أعضاء الفسل ، (نعم) لا يلزم مسح ما يتعذر أو يتمسر مسحه مما بين الخيوط ، وأما في أعضاء المسح يكون حال المسح على الجبيرة كمسح محلها قدرأ وكيفية ، فيعتبر أن يكون باليد ونداوتها بخلاف ما كان في موضع الفسل (١) .

(مسألة) إذا كانت الجبيرة مستوعبة لمضو واحد أو تمام الأعضاء ، وأمكن التيمم بلا حائل فلا يترك الاحتياط بالجمع بين الجبيرة والتيمم خصوصاً في الصورة الثانية ، (نعم) إذا استوعب الحائل أعضاء التيمم أيضاً ولا يمكن التيمم على البشرة تعين الوضوء على الجبيرة في صورتين (١) .

(١) استيعاب الجبيرة بالمسح إذا كان في محل الفسل - لكونها بمنزلة محلها في الحكم فيعتبر فيها ما يعتبر فيه من الاستيعاب والترتيب بين مسحها وبين سائر أفعال الوضوء والفسل وطهارة الجبيرة . (نعم) لا يجب إيصال الماء بالمسح الى ما لا يصل اليه الماء إلا بالمبالغة مما بين الخيوط بل يكفي إيصاله الى ما يصل اليه بالمسح على الوجه المتعارف على ما هو المتبادر من الأخبار ، وكذا الأمر في التبعية للمحل ما كان منها في مواضع المسح فيكون حال المسح على الجبيرة كحال المسح على محلها بحسب القدر والكيفية وكونه باليد ونداوتها .

(٢) لو عمت الجبيرة وما يحكمها معظم أعضاء الوضوء والفسل فهل يتيمم أو يأتي بالطهارة الناقصة فيه اشكال لا مكان دعوى انصراف أخبار الجبيرة عن مثله وعدم مساعدة العرف على كون التأني به هو المرتبة الناقصة من الماهية للأمور بها في أغلب صورته حتى يعمها قاعدة اليسور فتقتضي الاحتياط اللازم مع امكان التيمم بلا حائل الجم بين الطهارتين من حيث دوران الأمر بين المتباينين . (نعم) إذا استوعب الحائل أعضاء التيمم بحيث لا يمكن التيمم على البشرة تعين الوضوء على الجبيرة لخروجه عن الدوران بين الأمرين .

(مسألة) إذا وقعت الجبيرة على بعض الأطراف الصحيحة فالمقدار المتعارف الذي يلزمه شد غالب الجبار ملحق بها في الحكم فيمسخ عليه وإن كان أزيد من ذلك المقدار فإن أمكن رفعها رفعها وغسل المقدار الصحيح ثم وضعها ومسح عليها وإن لم يمكن ذلك مسح عليها ولا يترك الاحتياط بضم التيمم أيضاً (١) .

(مسألة) إذا لم يمكن المسح على الجبيرة من جهة النجاسة وضع خرقة فوقها على نحو يمد جزء منها ومسح عليها (٢) .

(١) الذي يستفاد من نصوص الجبيرة هو وجوب مسحها بدلا عن غسل محلها ، وأما الأطراف الصحيحة سواء كانت بالمقدار المتعارف أو أزيد من ذلك لمقدار فلا يستفاد من شيء منها وجوب مسحها ، فالذي ينبغي أن يقال إن الأطراف الصحيحة الواقعة تحت الجبائر سواء كانت بالمقدار المتعارف أو أزيد من المتعارف ، فإن أمكن رفعها من دون عسر و حرج رفعها وغسل المقدار الصحيح ، ثم وضعها ومسح عليها ، وإن لم يمكن ذلك مسح عليها ولا يترك الاحتياط بضم التيمم أيضاً لا احتمال دعوى عدم شمول أدلة الجبيرة لهذه الصورة واحتمال كون الوظيفة في هذه الصورة هو التيمم ، ومما ذكرنا ظهر ضعف تفصيل الحائث بين المقدار المتعارف وغيره والله العالم .

(٢) الواجب على من كانت جبيرته نجسا تطهرها أو تبديلها إن أمكن وإلا يجب عليه أن يضع عليها خرقة طاهرة على وجه تعد عرفا من اجزاء الجبيرة وأما كفاية مجرد وضع خرقة اجنبية حال المسح بحيث لا تعد عرفا من اجزائها في غاية الاشكال لعدم اندراج مثل هذه الخرقة في موضوع الأخبار الآمرة بالمسح على الجبيرة ، فالذي تقتضيه الأدلة انه إن تمكن من مسح الجبيرة بعد تطهيرها بأحد الوجوه المتقدمة فعليه ذلك وإلا فليتيمم . نعم لو تعذر عليه

- (مسألة) الأقوى ان الجرح المكشوف الذي لا يمكن غسله يجوز الاكتفاء بغسل ما حوله والأحوط مع ذلك وضع شيء عليه والمسح عليه (١).
- (مسألة) إذا أضر الماء بالعضو من دون أن يكون جرح أو قرح أو كسر يتعين التيمم ، وكذا فيما إذا كانت الكسر أو الجرح من غير مواضع الوضوء لسكن استعمال الماء في مواضعه يضر بالكسر أو الجرح (٢).
- (مسألة) في الرمد الذي يضره الوضوء يتعين التيمم (٣).

الوجوه المتقدمة وتتم من وضع خرقة أجنبية فلا حوط الجمع بينه وبين التيمم كما ان مقتضى الاحتياط عند فقد الخرقة الطاهرة او نفاثرها الجمع بين التيمم وغسل ما حول الجبيرة .

(١) مقتضى رواية (عبد الله بن سنان) عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سأله عن الجرح كيف يصنع به صاحبه ؟ قال : « يغسل ما حوله » . وما في ذيل رواية الحلبي المتقدمة قال : سأله عن الجرح كيف اصنع به في غسله ؟ قال عليه السلام : « اغسل ما حوله » . هو وجوب غسل ما حول الجرح المجرد وعدم وجوب وضع خرقة أجنبية عليه والمسح عليها بدلا عن العضو المجهروح لكن يمكن ان يقال إن مقتضى قاعدة الميسور هو وجوب وضع الخرقة عليه والمسح عليها ولذا احتاط فيه الماتن حيث قال : والأحوط مع ذلك وضع شيء عليه والمسح عليه .

(٢) وجه ذلك دخوله تحت قوله تعالى : ﴿ إِن لَّمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيْمِمُوا ﴾ مع عمومات اخبار التيمم .

(٣) هذا إذا كان استعمال الماء مضرًا مطلقًا ، أما إذا امكن غسل اطراف العين من غير ضرر وإعما كان يضر العين فقط ، فلا حوط الجمع بين الوضوء بغسل اطرافها ووضع خرقة عليها ومسحها وبين التيمم .

(مسألة) إذا كان مانع على البشرة لا يمكن إزالته كالقير ونحوه يكتفي بالمسح عليه والأحوط كونه على وجه يحصل به أقل مسمى الفصل وأحوط من ذلك ضم التيمم (١).

(مسألة) من كانت على بعض أعضائه جبيرة وحصل موجب الفصل مسح على الجبيرة وغسل الموضع الخالية عنها مع الشرائط المتقدمة في وضوء ذي الجبيرة والأحوط كون غسله ترتيبياً لا ارتعاسياً (٢).

(١) قوله : « يكتفي بالمسح » الصورة المفروضة وإن كانت خارجة عن ورايات الجبيرة لسكنها داخلة فيها بحسب المالك والناسط والأحوط كون المسح على وجه يحصل به أقل مسمى الفصل لعدم كون المناط قطعياً فيجب غسله بمقتضى قاعدة اليسور لكن لو نوى به ما هو الواجب عند الله من غير قصد لخصوص المسح أو الفصل كان أحوط.

قوله : « وأحوط من ذلك ضم التيمم إليه ». والوجه في ذلك دعوى خروجها عن أدلة الجبيرة رأساً فتسقط الطهارة المائية فتجب الطهارة الترابية وهذا لا يخلو عن قوة والله العالم.

(٢) لما تقدم عن تفسير العياشي عن أمير المؤمنين عليه السلام قال : « سألت رسول الله صلى الله عليه وآله عن الجبائر تكون على الكسير كيف يتوضأ صاحبها وكيف يغتسل إذا أجنب ؟ قال : « يجزيه المسح بالماء عليها في الجنابة والوضوء ». الحديث قوله : « والأحوط كون غسله ترتيبياً لا ارتعاسياً ». الاحتياط ناش عن الخلاف في المعنى المراد من المسح الوارد في أدلة الجبيرة هل المراد منه هو لزوم تحقق ماهية المسح المقابل لفصل أعني استمرار الماسح على الممسوح تعبداً المستلزم لعدم جواز الوضوء والفصل الارتعاسيين لأرباب الجبيرة ، أو المراد منه هو مجرد إيصال الماء الى ظاهر الجبيرة بدلا من محلها الغير المنافي مع تحقق مسمى الفصل

- (مسألة) من كان تكافئه التيمم وكان على أعضائه جبيرة لا يمكن رفعها مسح عليها ، وكذا فيما إذا كان حائل آخر لا يمكن إزالته (١) .
- (مسألة) إذا ارتفع عذر صاحب الجبيرة لا يجب إعادة الصلاة التي صلاها بل الظاهر جواز الصلوات الآتية بهذا الوضوء (٢) .

والمستلزم لجواز الوضوء والفعل الارتعاشيين لأرباب الجبيرة فنقول : ظاهر النصوص وأكثر الفتاوى هو الأول يعني أن المراد من المسح هو المقابل للفعل فعليه لا يجوز الوضوء والفعل الارتعاشيين ، فإني مصباح الفقيه تبعاً لشيخنا الأنصاري في كتاب الطهارة من اختيار الثاني ضئيف غاية ولا شاهد له في شيء من أخبار الباب .

- (١) لما تقدم في حديث المارة حيث قال ﷺ : « يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح على المارة » فالواجب أولاً هو المسح مع مباشرة الماسح للمسوح فإذا سقطت المباشرة لتمنرها فلا يسقط أصل المسح فيجب المسح على الحائل هذا مضافاً إلى قاعدة الميسور .
- (٢) الوجه في ذلك هو أنه كان مأموراً بذلك والأمر يقتضي الاجزاء ، ولما دل على أن الوضوء لا ينقضه إلا حدث ، وارتقاع الضرورة ليس منه ولأنه حيث ينوي بوضوئه رفع الحدث يجب حصوله لقوله ﷺ لكل امرئ ما نوى . وما يقال : إن الضرورة تقدر بقدرها . فيه أنه إن أريد عدم جواز للطهارة كذلك بعد زوال المذخر فحق ، وإن أريد به عدم إباحتها فلا ، لأن المقدّر هو نفس الطهارة العذرية لا إباحتها وهو محل النزاع وكذا . ما يقال : إننا نمنع حصول رفع الحدث بالوضوءات الاضطرارية وإنما هي مجرد اباحة كوضوء المسلول والمبطون ونحوهما ، فيقتصر في الإباحة على المتيقن وهو ما دامت الضرورة موجودة . إذ فيه أولاً أن الظاهر مخالفته للاجماع

(مسألة) يجوز أن يصلي صاحب الجبيرة أول الوقت مع اليأس عن

زوال العذر الى آخره ومع عدمه الأحوط التأخير (١) .

وإلا لوجب اقتصار المضطر بالنسبة الى كل ما يشترط فيه الوضوء من مسكتابة القرآن وغيره على ما يرتفع به الضرورة فلا يجوز لذي الجبيرة أن يمسه مثلاً كتابة القرآن مع الاختيار أو نحو ذلك . فان قيل : إن البدلية سوغت ذلك ، قلنا : مقتضاها أيضاً أن لا ينقض إلا يحدث وهو المطلوب .

لا يقال : انه ليس بأولى من بدلية التراب عن الماء بل هي أقوى بما هنا بمراتب ، ومع ذلك متى وجد الماء ، وجب الوضوء لأننا نقول : انه قياس لا نقول به ، فان العارق بينهما الدليل ، ومن وجوده هناك علم ان التيمم مبيح لا رافع واحتمال القول هناك انه رافع الى أن يوجد الماء ضعيف لا يلتفت اليه ، ومما ذكرنا يظهر لك ضعف ما عن طهارة شيخنا الأنصاري « من انه لو زال العذر في أثناء الصلاة أعاد الوضوء واستأنف الصلاة أيضاً على تردد فيه » . وذلك لما عرفت من أن الأظهر عدم وجوب اعادة فضلها عما لو زال في أثناء الصلاة . نعم لو زال قبل الفراغ عن الوضوء بل قبل مضي امكان تداركه رجع الى ما يحصل معه الشرط الواقعي على تردد ينشأ من اطلاقات الأدلة ومن امكان دعوى انصرافها عن مثل الفرض حيث أن التكليف لما كان عذرياً يشكل استفادة مثل الفرض من الأدلة المطلقة لأن الذهن لأجل ما هو المفروض فيه من معرفة مناط الحكم .ها ورد عليه اطلاق يصرفه الى غير مثل المفروض .

(١) الجواز في صورة اليأس لاطلاق أدلة الجبيرة .

قوله : « ومع عدمه الأحوط التأخير » . لانصراف الاطلاق عن

صورة رجاء زوال العذر .

فصل في الأغسال

والواجب منها ستة : غسل الجنابة والحيض والاستعاضة والتنفس
ومس الميت وغسل الأموات .

فصل في غسل الجنابة

والكلام في سبب الجنابة ، وأحكام الجنب ، وواجبات النسل .
القول في السبب .

(مسألة) سبب الجنابة أمران :

(أحدهما) خروج المني وما في حكمه من الببل المقتبى قبل الاستبراء
بالبول كما سترفه انشاء الله تعالى والمعتبر خروجه الى الخارج ، فلو تحرك من
محله ولم يخرج لم يوجب الجنابة ، كما أن المعتبر كونه منه . فلو خرج من المرأة
مني الرجل لا يوجب جنابتها إلا مع العلم باختلاطه بمنيها . والمني إن علم فلا اشكال
وإلا رجع الصحيح في معرفته الى اجتماع الدفق والشهوة وفتور الجسد ويرجع
المريض والمرأة الى الأخيرين ولا يكفي الواحد من الثلاثة لكن الأحوط مع
عدم اجتماع الثلاث النسل والوضوء إذا كان مسبوقاً بالحدث الأصغر ، والنسل
وحده إن كان مسبوقاً بالطهارة .

(ثانيهما) الجماع وإن لم ينزل ويتحقق بتيبوبة الحشفة وقدرها من
مقطوعها في القبل أو الدبر فيحصل حينئذ وصف الجنابة لكل منهما من غير

فرق بين الصغير والمجنون وغيرهما وإن وجب الغسل حينئذ بعد حصول شرائط التكليف ويصح الغسل من الصبي المميز إذا اغتسل يرتقم عنه حدث الجنابة (١) .

(١) انحصار الاغسال الواجبة في السنة المذكورة بلا خلاف ظاهراً في شيء منها عدا غسل المس ، فمن المرتضى (قدس سره) القول باستحبابه وستعرف ضعفه في محله إن شاء الله تعالى . والأخبار مصرحة بوجوب هذه السنة وقد ذكرها في الوسائل في أول باب من أبواب الجنابة . وينبغي أن يكون بيان ذلك في طي فصول : الفصل الأول في غسل الجنابة والنظر فيه في بيان أمور ثلاثة السبب أي الأمور المؤثرة في تحقق الجنابة وحدثها ، والأحكام أي الآثار الشرعية المترتبة عليها عند تحققها وكيفية الغسل المؤثر في إزالتها . أما سبب الجنابة فأمران : أحدهما الانزال وهو خروج النية وما في حكمه من البلل المشتبه قبل الاستبراء كما سنعرفه إن شاء الله تعالى والروايات الدالة على وجوب الغسل بالانزال كثيرة منها ما في الوسائل مسنداً عن الصادق عليه السلام قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفخذ عليه غسل ؟ قال : نعم إذا أنزل » . ومنها رواية سعد الأشعري قال : « سألت الرضا عن الرجل يلمس فرج جاريته حتى ينزل الماء من غير أن يباشر يعث بيده حتى أنزل ؟ قال : إذا أنزلت من شهوة فليها الفصل » . ورواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « سألت عن المرأة ترى في المنام ما يرى الرجل ؟ قال : إن أنزلت فعلها الغسل وإن لم تنزل فليس عليها الغسل » . ورواية محمد بن الفضيل قال : « سألت أبا الحسن عليه السلام عن المرأة تماشق زوجها من خلفه فتحرك على ظهره فتأتيها الشهوة فتنزل الماء عليها الغسل أو لا يجب عليها الغسل ؟ قال : إذا جاءت الشهوة فأنزلت الماء وجب عليها الغسل » ورواية عنبسة بن مصعب قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : « كان علي عليه السلام لا يرى في المذي وضوءاً ولا غسلاً ما أصاب الثوب منه إلا في

الماء الأكبر . وغيرها من الأخبار الكثيرة التي يستفاد منها سببية الانزال من حيث هو لوجوب الغسل من دون تقييد بكونه بالدفق أو بالشهوة أو فتور الجسد .

نعم هذه الأوصاف معرفات لا أن لها مدخلة في التأثير ولا يمارضها ما ورد في الرواية المتقدمة وبعض الروايات الآتية في حكم المرأة من تعليق وجوب الغسل عليها بانزالها من شهوة لأن كونه كذلك هو السبب المعادي الذي به يعرف المنى عن غيره عند الملاعبة والتفخيذ ونحوهما كما هو مورد الأخبار ، فلا يدل التعليق في مثل المقام على التقييد حتى ينافي المطلقات . ثم انه لا فرق في سببية الانزال بين الرجل والمرأة كما صرح جماعة بهذا الاطلاق ما كين عليه الاجماع ، بل في الجواهر يظهر من بعضهم دعوى اجماع المسلمين عليه وكيف كان فما يدل على وجوب الغسل عليها مضافاً الى الاجماع والأدلة المطلقة النصوص التي هي قريبة من التواتر منها صحيحة محمد بن اسماعيل عن الرضا عليه السلام في الرجل يجامع المرأة فيما دون الفرج وتنزل المرأة هل عليها غسل ؟ قال : نعم . وصحيحة عبد الله بن سنان قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة ترى أن الرجل يجامعها في المنام في فرجها حتى تنزل ؟ قال : تغتسل » . ورواية سعد الأشعري ومحمد ابن الفضيل والحلي المتقدمات إلى غير ذلك من الأخبار التي تدل على وجوب الغسل على المرأة بالانزال لكن في بعضها نهي عن تحديثهن بذلك فيتخذنه علة . لعل المراد اتخاذ ذلك علة لافجور أو الخروج للحمامات . ففي صحيحة أديم ابن الحر قال : « سألت أبا عبد الله عن المرأة ترى في منامها ما يرى الرجل عليها غسل ؟ قال : نعم ولا تحدثوهن بذلك فيتخذنه علة » . ولا يبعد أن يكون النهي عن تحديثهن مع وجوب إعلامهن عند الحاجة ندرة ابتلائهن بذلك مع ما في تعليمهن من خوف المفسدة ، إلا أنه وردت روايات كثيرة أيضاً في عدم

وجوب الغسل على المرأة إذا أنزلت معارضة بما يتعين العمل به محمولة لأجل ذلك على وجوه أقربها حمل انكار وجوب الغسل على صدوره لدفع مفسدة هي أعظم من ترك الغسل في نادر من الأوقات لنادر من النسوان وقد علمها الامام بالنسبة إلى بعض موارد السؤال دون بعض ، وذلك لأن كتمان الحق كما يجوز ، بل يجب لأجل التقية ، فكذلك يجوز لغيرها من المصالح مثل وصول الحكم إلى من يجعله وسيلة لارتكاب مفسد هي أعظم من البقاء على الجنابة وقد امروا في بعض الروايات العالم بهذا الحكم بكتمانهم النساء إذا علم أو ظن ترتب المفسدة على الاظهار لا مطلقاً كما تقدم في رواية أديم بن الحر وحمل بعضهم روايات نفي الغسل عليهن على نكرة ابتلائهن بذلك لما قيل من أن مني المرأة قلما يخرج من فرجها لأنه يستقر في رحمها ، لكن الانصاف أن تنزيل هذه الأخبار على كثرتها وتطافرها على ارادة نفي الغسل إذا تحقق الانزال واستقر في الرحم ولم يخرج إلى ظاهر الجسد بعيد جداً الا هم إلا أن يكون خروج المني من المرأة إلى الخارج في غاية الندرة ويكون حكمة اخفاء الحكم مخافة الفتنة ، واحتمل في الوسائل حملها على التقية . قوله : « وما في حكمه من البلل المشتبه » سيأتي بيانه عند تعرض المصنف له إن شاء الله تعالى .

قوله : « والمعتبر خروجه إلى الخارج » كما هو ظاهر النصوص والفتاوى في أن وجوب الغسل معلق على خروج المني إلى خارج الجسد لا مجرد الانتقال من محله وإن لم يخرج لكن هل المدار على خروجه من الموضع المعتاد أو مطلق الخروج الظاهر هو الثاني لاطلاقات الادلة بل قوة ظهورها في اناطة الحكم بخروج الماء الأعظم من حيث ذاته من دون اعتبار وصف آخر فيه ، ودعوى انصراف المطلقات إلى المتعارف المعتاد والأصل براءة الذمة فيما عداه مدفوعة بأن الانصراف لو سلم فهو بدوي منشأؤه أنس الذهن وقد تقدم في مبحث

الحديث الأصغر ، إن الأقوى عدم اعتبار الاعتياد هناك مع كثرة الأخبار الواردة المقيدة للنقض بما يخرج من طرفيك الأسفلين الذين أنعم الله بهما عليك في المقام أولى بعدم اعتبار الاعتياد .

ويتفرع على الخلاف حكم الخنثى المشكل ، فيجب عليه الفسل بمخرج المني . مطلقاً على المختار ، ولا يجب على القول الآخر إلا إذا خرج من كلا المخرجين المعلوم كون أحدهما طبيعياً أو من أحدهما بشرط الاعتياد .

قوله : « كما أن المعتبر كونه منه » . أقول : يذنب أن يعلم أنه لو كان الخارج من المرأة إنما هو مني الرجل يقيناً أو مشكوكاً في مصاحبتها منها فإنه لا يجب الفسل يقيناً على الأول ، وفي الثاني على الظاهر تمسكاً بالأصل سيما بعد الفسل كما يدل عليه صحيحة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « سألت عن رجل أجنب فاعتسل قبل أن يبول فخرج منه شيء ؟ قال : يمسد الفسل . قلت : فالمرأة يخرج منها شيء بعد الفسل ؟ قال : لا تعيسد . قلت : فما الفرق بينهما ؟ قال : لأن ما يخرج من المرأة إنما هو من ماء الرجل » يعني أنه مع الاشتباه إنما يحكم بكونه من مني الرجل ، وإن مني المرأة يستقر في الرحم غالباً وقلما يخرج من الفرج فيحكم بكون الخارج من ماء الرجل غالباً . ورواية عبد الرحمن البصري قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تغتسل من الجنابة ثم ترى نقطة الرجل بعد ذلك هل عليها غسل ؟ فقال : لا » . نعم إذا علم بأن الخارج منها أو مختلط مع مني الرجل يجب حينئذ عليها الفسل .

قوله : « والمني أن علم فلا اشكال والا رجعت الصحيح » . أقول : في صورة الاشتباه وعدم حصول اليقين بكون الخارج منياً وإن كان مقتضى القاعدة عدم وجوب شيء عليه كما لو اشتبه نفس الخروج لأن الأصل عدم نقص اليقين بالشك ، لكن مقتضى الأخبار يجب الرجوع إلى الصفا - التي

بها يتميز المني عن غيره وبوجودها يجري على المكلف حكم الجنب من حرمة قراءة العزائم والمسك في المساجد ووجوب الغسل وغير ذلك من الأحكام وإن لم يحصل له القطع من ملاحظتها بكونه منياً وبه— هذه الأخبار يرفع اليد عن مقتضى القاعدة ويحكم على ما دل على عدم جواز نفق اليقين بالطهارة إلا يبين الحدث والموجود في النصوص من تلك الصفات التي يجب الرجوع إليها عند الاشتباه ثلاثة الدفق والشهوة والفتور والأقوال في اعتبار جميعها أو الاكتفاء باجتماع اثنين منها أو الاقتصار بوجود واحد منها كثيرة وقد أنهاها في الجواهر بعد رد بعضها إلى بعض إلى خمسة وظاهر المحقق في الشرائع كصرح بعض متأخر المتأخرين اشتراط وجود الثلاثة ، وعن العلامة في القواعد اعتبار الدفق والشهوة ، وعن النافع الاكتفاء بالدفق وفتور البدن ، وعن النهاية اعتبار الدفق خاصة وعن جامع المقاصد الاكتفاء بالرأحة مع نفي الخلاف عنه ، والأقوى عندي كما في المتن رجوع الصحيح في معرفته إلى اجتماع الدفق والشهوة وفتور الجسد وتدل عليه صحيحة علي بن جعفر (عليه السلام) عن أخيه قال : « سألت عن الرجل يلعب مع المرأة ويقبلها فيخرج المني ما عليه ؟ قال : إذا جاءت الشهوة ودفع وفسر لخروجه فعليه الغسل وإن كان انما هو شيء لم يجد له فترة ولا شهوة فلا بأس » وهي كما أنها دلت على أصل الاعتبار بهذه العلامات دلت على ما قويناه من كون المعتبر اجتماع الثلاثة . لا يقال ان ظاهر هذه الرواية غير معمول به بين الأصحاب وموافقة لمذهب العامة من حيث اعتبار مقارنة الشهوة في وجوب الغسل . لأننا نقول : ان الشرطية جارية مجرى العادة ، ومسوقة لبيان تحقق الموضوع كما نبه عليه في التهذيب على ما حكى عنه حيث قال ان قوله (عليه السلام) : « وان كان انما هو شيء لم يجد له فترة ولا شهوة فلا بأس » معناه ان لم يكن الخارج

الماء الأكبر لأن المستبعد من العادة والطلبائع أن يخرج المني من الانسان ولا يجده شهوة ولا لذة . وفرض السائل كون الخارج منياً لا ينافي ذكر أوصافه المختصة به في طي الجواب لحسم مادة الاشكال في موارد الاشتباه مع أن المنقول عن كتاب علي بن جعفر روايته بدل المني الشيء ، فالظاهر أنه اشتباه من الذنخ لتشابهها في رسم الخط فعلى هذا يكون الأمر أهون . لا يقال ان ذيل الرواية وان كان انما هو شيء ينافي ما ذكرته من الاستدلال بها على أن نفي الواحدة تكفي في نفي الحكم بالجنابة وذلك لظهورها في اشتراط نفي الجنابة بنفي الفترة والشهوة معاً بل مقتضى مفهومها حينئذ ثبوت الجنابة بحصول أحد الوصفين فتكون معارضة لصدرها . لأننا نقول : بملاحظة التلازم بين الشهوة والفترة لا يكون عطف الشهوة مفيداً فائدة جديدة اذ انتفاء الفترة يستلزم انتفاء الشهوة مع ان المذكور أخيراً انما هو بعض ما يقتضيه مفهوم الشرط الأول وليس بشرط مستقل يلحظ منطوقه ومفهومه هذا كله مع موافقة صدر الرواية للأصل اذ هو يقتضي أن الشك في الحدث ليس حدثاً ، فيقتصر في الخروج عن هذا الأصل على محل اليقين وهو اجتماع الثلاثة المذكورة . ولما لم نعر في الأخبار على اعتبار وصف آخر غير الثلاثة المذكورة فالأقوى عدم مدخلة شيء منه ، ومن هذا يظهر ضعف القول باعتبار الرأحة منضماً ومنفرداً ، والمعجب دعوى في الخلاف في الاعتماد على الرأحة كما حكى عن جامع المقاصد . وبما ذكرنا ظهر لك قوة القول بكون الثلاثة خاصة مركبة لصحيح المزاج ، وبما يدل على اعتبار الأوصاف الثلاثة في الصحيح الأخبار التي فصلت بين المريض والصحيح كصحيحة ابن أبي يعفور عن الصادق عليه السلام قال : « قلت له الرجل يرى في المنام ويجد الشهوة فيستيقظ فينظر فلا يجد فيه شيئاً ثم يمكث الهويناء بمد فيخرج ؟ قال : ان

كان مريضاً فليغتسل وان لم يكن مريضاً فلا شيء عليه ، قلت : فما الفرق بينهما ؟ قال : لأن الرجل اذا كان صحيحاً جاء الماء بدفقة قوية وان كان مريضاً لم يجيء الا بعد . وصحيحة زرارة قال : اذا كنت مريضاً فأصابتك شهوة فانه ربما كان هو الدافق لكنه يجي ، بحيثاً ضعيفاً ليس له قوة لمكان مرضك ساعة بعد ساعة قليلاً قليلاً فأغتسل منه . وهذه الأخبار كما أنها دالة على انفكاك الصفات الثلاث وعدم التلازم بينها في الصحيح كذلك دالة على نفي الحكم بالجنابة مع نفي الدفع خاصة فهي مما تؤيد ما ذكرنا فظاهر بذلك ضعف القول بالاكتفاء بواحد منها .

قوله : « ويرجع المريض والمرأة الى الأخيرين » أما المريض فللدلالة الروایتين المتقدمتين باعتبار الشهوة الملازمة لفتور الجسد أيضاً ، وأما المرأة فالظاهر عدم الفرق بين الرجل وبينها في الأحكام المذكورة في حال صحتها لا يجب عليها الغسل مع الاشتباه الا اذا اجتمعت الاوصاف الثلاثة المذكورة وفي حال مرضها كفت الشهوة والفتور واختصاص مورد الأخبار بالرجل لا يوجب قصر الحكم عليه ، ولعل وجه ما ذكره المانن في المرأة بعد البناء على عدم شمول الأخبار لها باعتبار اختصاص موردها بالرجل ، هو ما في رواية محمد بن الفضيل المتقدمة من قوله رحمته الله « اذا جاءت الشهوة فأنزلت الماء وجب عليها الغسل » بناءً على الملازمة بين الشهوة وفتور الجسد فتكون حينئذ في الحكم كالمرضى والى كنك عرفت ما في منع شمول الأخبار لها فتحصل مما ذكرنا انه لا يكفي الواحد .

نعم احتاط المصنف فيه استجباً بأنّه مع عدم اجتماع الثلاث الأحوط الغسل والوضوء اذا كان مسبوقاً بالحدث الأصغر ، والغسل وحده ان كان مسبوقاً بالطهارة ولا بأس به لأن الاحتياط حسن على كل حال . هذا تمام الكلام

في السبب الأول للجنابة .

(وثانيهما) الجماع وان لم ينزل ويتحقق بغيبوبة الحشفة وقدرها من مقطوعها في القبل والدبر .

أقول حصول الجنابة ووجوب الغسل على الرجل والمرأة بالجماع في القبل حتى تغيب الحشفة وان لم ينزل مما انعقد عليه الاجماع نصاً وفتوى كما في الحدائق . فن الأخبار الواردة بذلك . صحيحة محمد بن اسماعيل عن الرضا عليه السلام قال : « سألته عن الرجل يجامع المرأة قريباً من الفرج فلا ينزلان متى يجب الغسل ؟ فقال : اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل . فقلت : التقاء الختائين هو غيبوبة الحشفة ؟ قال : نعم » . وصحيحة داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « اذا أولجه فقد وجب الغسل » .

ومنها ما في الوسائل بسنده عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : « جمع عمر بن الخطاب اصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال : ما تقولون في الرجل أتى أهله فيخالطها ولا ينزل ؟ فقالت الأنصار : الماء من الماء . وقال المهاجرون : اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل . فقال عمر لعلي عليه السلام ما تقول يا أبا الحسن ؟ فقال علي : أتوجبون عليه الحد والرجم ولا توجبون عليه صائناً من الماء اذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل . فقال عمر : القول ما قال المهاجرون ودعوا ما قالت الأنصار » . وغيرها من الاخبار الكثيرة . ففي جملة منها تعليق الحكم على الادخال والايلاج ، وهذه النافعة وان كان لا تخلو عن الاجمال والاهمال باعتبار امكان ارادة ادخال جميع الذكر أو ادخاله في الجملة ولو ببعضه أي بعض كان أو ادخال مقدار الحشفة ، لكن يرفع اجمالها الاخبار المعتبرة المستفيضة الدالة على عدم اعتبار ادخال الكل وعدم كفاية مطلقه بل انما يجب اذا التقى الختانان . وفسر التقاء الختائين بغيبوبة الحشفة في رواية اسماعيل

ابن زريع المتقدمة ، وعليه فلا يهمننا تحقيق ما استعمل فيه اللفظ من ارادة معناه الحقيقي أو المجازي بعد وضوح المراد ، فلا وقع حينئذ للاستشكال في تصوير ما اريد من التقاء الختانين نظراً إلى ما قيل من أن ملاقة الختانين حقيقة غير متصورة ، فان مدخل الذكر أسفل الفرج وهو مخرج الولد والحيض وموضع الختان أعلاه وبينهما ثقبه البول فالختانان لا يتلاقيان أصلاً هذا كله فيمن له الحشفة ، وأما من لا حشفة له كما إذا قطعت جميعها أو بعضها ، فالمشهور على غيبوبة مقدارها لأنه يستفاد من هذه الأخبار ان المراد من ادخال الذكر ليس ادخال جميعه ولا مطلق الادخال كيفما كان ولو كان بادخال جزء منه بل المراد منها ادخال مقدار معتد به يتحدد ذلك المقدار في المصاديق الخارجية بالنسبة إلى الأفراد المتعارفة مع غيبوبة الحشفة ، مثل ما يقال للمسافر إذا خفي سور البلد يجب القصر فيفهم من هذا اعتبار تقدير هذا المقدار بالنسبة إلى أهل القرى والبوادي والبلاد التي ليس لبلدهم سور حيث يستفاد منه عدم ارادة اطلاق وجوب القصر على المسافر من الأدلة المطلقة بحيث يجب عليه القصر بمجرد الأخذ في السير ، بل لا بد من اشتغاله بالسير اشتغالا يعادل هذا المقدار وهذا مما يساعد عاينه الفهم العربي في أمثال هذه الموارد ، فلا يرد حينئذ أن حمل غيبوبة الحشفة على غيبوبة مقدارها مخالفة للظاهر فلا يصار اليه إلا بالقرينة وهي أيضاً مفقودة في المقام وكذلك إذا ادخل في الدبر كما هو المشهور بل ادعي عليه الاجماع كما عن السيد المرتضى والحلي واستدل مضافاً إلى نقل الاجماع وعدم الخلاف فيه من السيد وابن ادريس . بظاهر قوله تعالى : ﴿ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ ﴾ لصدق اسم اللامسة على الجماع في الدبر قطعاً فيحتاج الازحاج إلى دليل وهو منتف ، وخروج ملامسة ما عدا القبل والدبر في عدم ايجابه الفصل إنما هو بدليل الاجماع وبالنقل عن أهل الذكر . ومرسل حفص بن سوفة قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن

الرجل يأتي أهله من خلفها قال : « هو أحد المأتين فيه الغسل ويدل عليه أيضاً جميع ما يدل على أن الإدخال والايلاج والغيوبة في الفرج موجب للغسل لصديق اسم الفرج عليه فإنه في اللغة للأعم من القبل والدبر كما عن الصباح المنير والقاموس وجمع البحرين ولا يمارض الرواية المتقدمة . صحيحة الحلبي قال : سئل الصادق عليه السلام عن الرجل يصيب المرأة فيما دون الفرج أعليها غسل إذا أنزل هو ولم تنزل هي قال : « ليس عليها غسل وإن لم ينزل هو فليس عليه غسل » . وذلك لعدم انسياق ارادة الوطي في الدبر من هذه الصحيحة بل انصرافها عنه ولو لم نقل بكون الفرج حقيقة فيه وأيضاً الفرج كما عرفت يتم القبل والدبر . نعم يمارضها ، مرفوعة البرقي عن الصادق عليه السلام قال : « إذا أتى الرجل المرأة في دبرها فلم تنزل فلا غسل عليها وإن أنزل فعليه الغسل ولا غسل عليها » ومرفوعة بعض الكوفيين عنه أيضاً « في الرجل يأتي المرأة في دبرها وهي صائمة لم ينقض صومها ولا غسل عليها » ونحوه مرسل علي بن الحكم عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام لكن اعراض المشهور عنها مضافاً إلى ما في اسنادها من الضعف أخرجها من صلاحية تقييد المطلقات فضلاً عن معارضتها للرواية المتقدمة المجبورة بعمل الأصحاب ، فالقول بوجوب الغسل هو الاصح وطريق الاحتياط بالجمع بين الطهارتين هو سبيل النجاة . ثم انه لا فرق في سببية الجماع لوجوب الغسل بين كونه صغيراً أو كبيراً عاقلاً أو مجنوناً مختاراً أو معكراً ولا بين كون الموطوءة كذلك لعموم السببية المستفادة من نحو قوله : « إذا وقع الختان على الختان فقد وجب الغسل ولا ينافي عدم وجوب الغسل » على الصبي والمجنون بالفعل عموم سببيته لأن مقتضاه وجوبه عليها كغيرها عند اجتماع شرائط التكليف كمائر الأسباب الشرعية التي لا يختص سببيتها بالبالغين .

قوله : « ويصح الغسل من الصبي المميز » هذا بناءً على شرعية عبادات

(مسألة) إذا رأى في ثوبه نية وعلم انه منه ولم يغتسل بعده يجب عليه قضاء الصلوات التي صلاها بعده ، وأما الصلوات التي يحتمل وقوعها قبله فلا يجب قضاؤها ، وإذا علم انه منه ولكن لم يعلم انه من جنابة سابقة اغتسل منها أو جنابة أخرى لم يغتسل لها ، فالظاهر انه لا يجب عليه الغسل وإن كان أحوط (١) .

الصبي كما هو الصحيح عندي على ما يأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى في محله .
(١) قوله . « يجب عليه قضاء الصلوات التي بعده » لعلمه بفقدانها لشرطها وهو الطهارة .

قوله : « فلا يجب قضاؤها » لقاعدة الفراغ واستصحاب الطهارة السابقة التي لم يعلم بارتفاعها حين الإتيان بالصلوات التي احتل سبقها على الجنابة وإذا علم انه منه ولكن لم يعلم انه من جنابة سابقة اغتسل منها أو جنابة أخرى لم يغتسل لها فالظاهر انه لا يجب عليه الغسل لعدم علمه بعروض جنابة أخرى غير الجنابة الأولى حينئذ سقوط الجنابة التي علم ثبوتها معلوم وثبوت جنابة أخرى غيرها غير معلوم . لا يقال ان وجوب الاغتسال عند خروج هذا النبي الشاهد معلوم وسقوط هذا الواجب بالغسل الصادر منه غير معلوم . لأننا نقول : مغايرة زمان هذا النبي للزمان الأول غير معلومة وسقوط التكليف الثابت فيه معلوم وثبوت تكليف آخر في غير ذلك الزمان غير معلوم فالأصل عدمه . ويدل على عدم وجوب الغسل عند عدم العلم بكونه منه أو احتمال كونه من الجنابات السابقة التي اغتسل منها رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام عن الرجل يصيب بثوبه نية ولم يعلم انه احتل ! قال : « ليغسل ما وجد بثوبه وليتوضأ » . قوله فليتوضأ كناية عن عدم وجوب الغسل بمجرد رؤية النبي وكفاية الوضوء لأجل صلاته . فالرواية كالصريحة في عدم وجوب الغسل بمجرد رؤية النبي في الثوب لو لم يعلم

بأنه احتلم وحيث ان المتبادر من قول المائل ولم يعلم انه احتلم عدم علمه بكون
المني من احتلام حادث يوجب عليه الغسل بالفعل فلا محالة يكون غرضه بحسب
الظاهر بيان كونه شاكاً في جنابته الفعلية بحيث يكون مكلفاً بالغسل فيدل
جواب الامام عليه السلام على عدم وجوب الغسل عليه ما لم يعلم بالجنابة سواء نشأ
شكه من احتمال كون المني الذي أصاب ثوبه من الغير أو من بقية جناباته السابقة
الصادرة منه في نومه أو يقظته التي اغتسل منها وخرجت من مورد تكليفه
الفعلية ، وأما لو نشأ شكه في جنابته بالفعل عن علمه اجمالاً بمحصل جنابة مستقلة
مرددة بين كونها قبل الغسل أو بعده ، فهو مع كونه فرضاً نادراً لا يلتفت اليه
الذهن خلاف ظاهر السؤال إذ لا يعبر في مقام السؤال عن حكم مثل هذا الفرض
بمثل هذه العبارة فلا يفهم حكمه من اطلاق الجواب ، فالرواية في أعلى مراتب
الظهور في ان وجدان المني في ثوبه المختص أو المشترك لا يوجب الغسل ما لم
يتيقن بالجنابة ولا يعارضها موثقة بمعاينة قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام
عن الرجل ينام ولم ير في نومه انه قد احتلم فوجد في ثوبه وعلى فخذه الماء هل
عليه غسل ؟ قال : نعم » . وموثقته الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام قال :
« سألت عن الرجل يرى في ثوبه المني بعد ما يصبح ولم يكن رأى في منامه انه
قد احتلم ؟ قال : فليغتسل وليغسل ثوبه ويمد صلاته وذلك لأن المسؤول عنه
في الموثقتين إنما هو حكم من وجد المني ولم ير في نومه انه قد احتلم لا حكم
المتردد في أصل الاحتلام كما في الرواية المتقدمة ، وظاهر سؤاله فيها كون
خروج المني منه مفروغاً منه عنده ولا أقل من ايماله من هذه الجهة فلا يستفاد
من الجواب إلا وجوب الغسل عليه في الجملة في مقابل ما يحكى عن بعض العامة
من اشتراط تذكر احتلامه في النوم وما هو لازم مذهب أبي حنيفة القائل باشتراط
خروجه من شهوة المقتضي للرجوع إلى البراءة في مثل الفرض من حيث الشك

(مسألة) إذا تحرك المني عن محله فى البقطة أو فى النوم بالاحتلام لم يجب الغسل ما لم يخرج كما مر فإذا كان بعد دخول الوقت ولم يكن عنده ماء للغسل لا يجب حبسه عن الخروج ، فإذا خرج يتيمم للصلاة . نعم إذا لم يكن عنده ما يتيمم به أيضاً لا يبعد وجوب حبسه إلا إذا تضرر به وكذا الحال فى اجتناب نفسه اختياراً بعد دخول الوقت فيجوز لو لم يكن عنده ماء الغسل دون ما يتيمم به بخلاف ما إذا لم يكن عنده ما يتيمم به أيضاً كما مر (١) .

فى تحقق شرط الوجوب وحيث أن المؤثقتين مسوقتان لبيان عدم اشتراط وجوب الغسل عليه برؤيته الاحتلام فى النوم لا يجوز التثبت باطلاقهما لنفي شرطية العلم بخروجه منه فى تنجز التكليف لأن من شرط التمسك بالاطلاق عدم وروده لبيان حكم آخر كما قرر فى محله ولو سلم يتمين صرفهما عنه وتخصيصهما بغير الشاك جماعاً بينهما وبين الرواية السابقة التى عرفت أنها نص فى عدم وجوب الغسل على غير العالم . وما ذكرنا يظهر وجه قوله وإن كان احوط .

(١) موضوع الحكم فى السبب الأول من أسباب الجنابة هو الانزال أو الامناء أو الاهراق على اختلاف لسان الاخبار ، ومن المعلوم عدم صدق واحد من هذه المناوين ما لم يخرج الى الخارج ، فإذا تحرك المني عن محله ولم يخرج لم يجب الغسل لعدم تحقق ما هو موضوع للاغتسال .

قوله : « فإذا كان بعد دخول الوقت ولم يكن عنده ماء للغسل لا يجب حبسه عن الخروج » وهذا من صغريات جواز اجتناب نفسه اختياراً بعد دخول الوقت الذى تعرض له المصنف فى ذيل هذه المسألة بقوله وكذا الحال فى اجتناب نفسه الخ . والأقوى جواز ذلك لرواية اسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام عن الرجل يكون معه أهله فى السفر لا يجد الماء أياً تى أهله ؟ قال عليه السلام : « ما أحب أن يفعل إلا أن يخاف على نفسه . قال : قلت طلب بذلك اللذة ؟

القول في احكام الجنب

فصل يتوقف على الغسل من الجنابة امور : (بمعنى انه شرط في صحتها) الاول الصلاة بأقسامها عدا صلاة الجنابة لها ولاجزأها المنسية بل وكذا سجدتي السهو على الأحوط . (الثاني) الطواف الواجب دون المنسوب . (والثالث) صوم شهر رمضان وقضائه بمعنى بطلانه إذا أصبح جنباً متعمداً أو ناسياً للجنابة ، واما غيرها من اقسام الصيام فلا يبطل بالاصباح جنباً وإن كان الأحوط في الواجب منها ترك تعمده ، نعم الجنابة العمدية في اثناء النهار تبطل جميع اقسام الصيام حتى المنسوب منها بخلاف غيرها كالاغتلام فلا يضر بشيء منها حتى صوم شهر رمضان (١) .

قال **الإمام** : هو حلال . نعم يجب حبسه وكذا لا يجوز اجنب نفسه إذا لم يكن عنده ما يتيمم به ايضاً والوجه فيه هو وجوب حفظ المقدمات التي توجب فوات التكليف على فرض تفويت تلك المقدمات فان عدم الحبس او الاجنب حينئذ يوجب سقوط التكليف بالصلاة لكون المكلف فاقداً للظهورين وسيأتي للمسألة مزيد توضيح في مبحث التيمم إن شاء الله تعالى .

(١) قوله : « الصلاة بأقسامها » نصاً وفتوى بل اجماعاً النصوص في توقف صحة الصلاة على الطهارة متواترة عقد لها في الوسائل ابواباً عديدة مثل باب وجوب الوضوء للصلاة وباب تحريم الدخول في الصلاة بغير طهارة ولو في التقية وبطلانها مع عدمها وباب وجوب اعادة الصلاة على من ترك الوضوء او بعضه ولو ناسياً حتى صلى ووجوب القضاء بعد خروج الوقت ومن شاء الاطلاع

عليها فليراجع الى هذه الأبواب .

قوله : « عدا صلاة الجنابة » لنصوص كثيرة صريحة في جواز الصلاة على الجنابة بغير طهارة كما سيأتي الإشارة إليها في مبحث صلاة الأموات .

قوله : « ولأجزائها المنسية » قد تقدم الكلام فيها في غايات الوضوء فراجع

قوله : « وكذا سجدتي السهو على الأحوط » قد عرفت فيما تقدم ان الأقوى عدم اعتبار الطهور فيها .

قوله : « الثاني الطواف الواجب دون المندوب » قد تقدم وجهه في غايات الوضوء .

قوله : « متمعداً او ناسياً » هذا هو المشهور شهرة عظيمة كادت تكون اجماعاً بل هي كذلك كما عن الخلاف والوسيلة والغنية والسرائر وظاهر التذكرة كالمحكي عن الانتصار وفي الجواهر ، بل هو إن لم يكن محصلاً يمكن دعوى تواتره كالنصوص التي فيها الصحيح وغيره القريبة من التواتر بل لعلها كذبت كما عن الرياض بل عده في الجواهر من القطعيات قائلاً لم تحقق فيه خلافاً وما عن الصدوق في المقنع من خبر حماد بن عثمان قال : « سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل اجنب في شهر رمضان من اول الليل فأخر الفسل إلى ان يطلع الفجر فقال له : قد كان رسول الله صلى الله عليه وآله يجامع نساءه من اول الليل ويؤخر الفسل إلى ان يطلع الفجر ، ولا اقول كما يقول هؤلاء الأقشاب يقضي يوماً مكانه » اعم من العمل به وكونه لا يروي إلا ما يعمل به غير ثابت على انه محجوج بالنصوص التي لا يعارضها غيرها إذ هو بين مطلق يجب تقييده بها كقوله تعالى : ﴿ احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم ﴾ ، وقوله : ﴿ فالآن باشروهن ﴾ الى قوله : ﴿ حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود ﴾ . وبين ما يجب تأويله الى ذلك وإن بعد لقصوره عن المقاومة من وجوه كصحيح الميم

سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اجنب فى شهر رمضان فى اول الليل فأخر الغسل حتى يطلع الفجر ؟ قال : « يتم صومه ولا شيء عليه » . المحمول على غير العمد او الفجر الكاذب او الضرورة لاعواز الماء او التقية لأن المدم مذهب الجماعة كما عن التذكرة هذا كله فى العمد . اما مع النسيان فى شهر رمضان فلجملة من النصوص كصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام سألته عن رجل اجنب فى شهر رمضان فنبى ان يغتسل حتى خرج رمضان ؟ قال : « عليه ان يقضى الصلاة والصيام » ونحوه روايته الاخرى وخبر ابراهيم بن ميمون سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل يجنب بالليل فى شهر رمضان ثم ينسى ان يغتسل حتى يمضي لذلك جمعة أو يخرج شهر رمضان ؟ قال : « يقضى الصلاة والصيام » . واما عدم انعقاد قضاء صوم شهر رمضان مع الاصبح جنباً فلصحيح عبد الله ابن سنان كتبت الى ابي عبد الله عليه السلام وكان يقضى شهر رمضان وقال : إني أصبحت بالغسل فأصابتني جنابة فلم اغتسل حتى طلع الفجر ؟ فأجابته لا تصم هذا اليوم وصم غداً . وفي صحيحته الاخرى إنه سأله عن الرجل يقضى شهر رمضان فيجنب من اول الليل ولا يغتسل حتى يجيء آخر الليل وهو يرى ان الفجر قد طلع ؟ قال : « لا يصوم ذلك اليوم ويصوم غيره » . واما غير صوم رمضان وقضائه من سائر اقسام الصيام فلا يبطل بالاصباح جنباً لعدم الدليل والأصل ينفيه مع ورود بعض النصوص في جواز الصوم المندوب مع الاصبح جنباً . ففي رواية الخثعمي قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام إخبارني عن التطوع وعن هذه الثلاثة الأيام إذا اجنبت من اول الليل فاعلم إني اجنبت فأقام مبتعداً حتى يفجر الفجر اصوم او لا اصوم ؟ قال : « صم » . ورواية عبد الله بن بكير عن الصادق عليه السلام فى الرجل يجنب ثم ينام حتى يصبح أيصوم ذلك اليوم تطوعاً ؟ فقال : ليس هو بالخيار ما بينه وبين نصف النهار ومن

فصل

محرم على الجنب أمور :

(الأول) مس كتابة القرآن على التفصيل المتقدم في الوضوء ومس اسم الله تعالى وسائر أسمائه وصفاته المختصة به وكذا مس أسماء الأنبياء عليهم السلام على الأحوط (١).

تعليله بقوله : «أليس هو بالخيار» يعلم الجواز في مطلق الصوم الواجب أيضاً حتى قضاء رمضان لكن الدليل دل على عدم انعقاد قضاء رمضان مع الاصلاح جنباً فيبقى الباقي تحته . نعم الأحوط احتياطاً استحبابياً ترك تعمّد البقاء على الجنابة في الواجب منها هذا ، وأما الجنابة العمدية في أثناء النهار فيبطل جميع أقسام الصيام حتى المندوب منها نصاً وفتوى كتاباً وسنة كما سيأتي إن شاء الله تعالى في مبحث الصوم هذا بخلاف غيرها كالاغتلام فلا يضر بشيء منها حتى صوم شهر رمضان بلا خلاف بل الاجماع بقسميه عليه كما في الجواهر والنصوص صريحة كما يأتي في محله إن شاء الله تعالى .

(١) حرمة مس كتابة القرآن على الجنب لا خلاف فيه ظاهراً كما في مصباح الفقيه ، وفي الجواهر بلا خلاف أجده فيه سوى ما نقل عن ابن الجنيّد من الحكم بالكراهة ، وذكر انه كثيراً ما يطلق الكراهة ويريد التحريم فيحمل كلامه عليه واطلاق الكراهة على الحرمة شائع في الأخبار وكلام المتقدمين ويدل عليه مضافاً إلى الاجماع السنة المستفيضة التي تقدم بعضها في حرمة المس مع الحدث الأصغر ، نعم ناقشنا هناك في دلالة الكتاب عليه فراجع .
وأما مس اسم الله تعالى وسائر صفاته وأسمائه المختصة به ، فمن الغيبة

دعوى الاجماع على حرمة مسه ، وعن نهاية الأحكام نفي الخلاف فيه ، وعن المنتهى وغيره نسبته إلى الأصحاب . ويدل عليه موثقة عمار عن الصادق عليه السلام قال : « لا يمس الجنب درهما ولا ديناراً عليه اسم الله » . ويؤيده حسنة داود ابن فرقد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « سألت عن التعويذ يعلق على الخائض قال : نعم لا بأس به . قال : وقال تقرأه وتكتبه ولا تصيبه يدها » . والرواية وإن كانت في الخائض إلا أنه مؤيدة للمطلوب لاشتراك الجنب والخائض في كثير من الأحكام والمتبادر من مس الدرهم والدينار عليه اسم الله ، مس نفس الاسم المنقوش عليه فلا يحرم مس الموضع الخالي منه ، وعليه يحمل رواية أبي الربيع عن الصادق عليه السلام في الجنب يمس الدراهم وفيها اسم الله تعالى واسم الرسول ؟ قال : « لا بأس به ربما فعلت ذلك » . وموثقة اسحاق بن عمار عن أبي ابراهيم قال : « سألت عن الجنب والطامت يمسان بأيديهما الدراهم البيض ؟ قال : « لا بأس » فلا تعارض هذه الروايات لروايات المنع لكون عمل الأصحاب على روايات المنع بل نقل اجماعهم عليه وروايات الجواز مع ضعفها واعراض الأصحاب عنها لا تصلح للمعارضة ، وأما أسماء الأنبياء والأئمة عليهم السلام فظاهر بعض الأصحاب وصرح بعض آخر اختصاص الحكم بأسماء الله تعالى دونهم للأصل السالم عن المعارض . وعن جملة من أعيان الأصحاب الخلق أسماء الأنبياء والأئمة عليهم السلام باسمه تعالى ، وفي الجواهر « لعل الاولى بالخلق كما في المبسوط والفنية والوسيلة والمهذب والسرائر والجامع والارشاد والذكرى والدروس وجامع المقاصد والروضة وجل الشيخ ومصباحه ومختصره والاصباح وأحكام الراوندي والتبصرة ونسبه في جامع المقاصد إلى الأكثر وكبراء الأصحاب ، وفي الفنية الاجماع عليه وهو الحجة » انتهى .

أقول : قد عرفت في مبحث الوضوء أنه لا يخلو عن وجهه وإن كان

(الثاني) دخول مسجد الحرام ومسجد النبي ﷺ وإن كان بينهما الاجتياز (١) .

(الثالث) المكث في غير المسجدين من المساجد بل مطلق الدخول فيها إذا لم يكن ماراً بأن يدخل من باب ويخرج من آخر أو دخل فيها لأجل أخذ شيء منها فإنه لا بأس به (٢) .

غير خال عن تأمل ونظر .

(١) كما هو المحكي عن الغنية والوسيلة والمهذب والمرآة والجامع والمعتبر والمنتهى والفوائد والارشاد والتذكرة والذكري وفي الجواهر لا أجد فيه خلافاً سريحاً بل عليه الاجماع في الغنية والمدارك ونسبه في التذكرة إلى علمائنا . وبدل عليه الروايات المعتبرة المستفيضة المشتملة على الرخصة في الاجتياز فيما عدا المسجدين . كصحيحة جميل عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « سألت عن الجنب يجلس في المساجد ؟ قال : لا ولكن يمر فيها كلها إلا المسجد الحرام ومسجد الرسول ﷺ » . ورواية محمد بن حمران عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « سألت عن الجنب يجلس في المسجد ؟ قال : لا ولكن يمر فيه إلا المسجد الحرام ومسجد النبي ﷺ » . وبها يقيد إطلاق آية (ولا جنباً إلا عابري سبيل) وغيرها الدالة على جواز الاجتياز في سائر المساجد .

(٢) لما في صحيح زرارة ومحمد بن مسلم قالا : قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد أم لا ؟ قال : « الحائض والجنب لا يدخلان المسجد إلا مجتازين إن الله تبارك وتعالى يقول : (ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغسلوا) » وعن الطبرسي في مجمع البيان عن أبي جعفر عليه السلام في قوله تعالى : ولا جنباً إلا عابري سبيل ، إن معناه لا تقربوا مواضع الصلاة من المساجد وأنتم جنب إلا مجتازين والقول بالكراهة كما نقل عن بعضهم مستنداً إلى ما في عدة من الأخبار

المروية عن رسول الله ﷺ إنه كره أتيان المساجد جنباً ضعيف لأن
 السكراة الواردة في الأخبار أهم من السكراة المصطلحة ويؤيده نفس ما في
 هذه الأخبار من الجمع بين الأشياء المسكروة والمحرمة ، فلا تنافي ما دل على
 التحريم من ظاهر الآية والأخبار المعتبرة المعمول بها . نعم يستدل له بصحيفة
 محمد بن مسلم قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن الجنب ينام في المسجد ؟ فقال :
 « يتوضأ ولا بأس أن ينام ويعرف فيه » . لكن الذي يهون الخطب هو اعراض
 الأصحاب عنها ومخالفتها لظاهر الكتاب والسنة المستفيضة وموافقتها لمذهب
 بعض العامة فيجب رد علمه إلى أهله ، ولذا قال في محكي المعتبر به — نقل
 الرواية أنها متروكة بين الأصحاب لأنها منافية لظاهر التنزيل . نعم الدخول
 بضوان المرور بأن يدخل من باب ويخرج من آخر سائغ لما تقدم من استثناء
 ذلك في صحيفة جميل ورواية محمد بن حمران وكذلك الدخول لأجل أخذ
 شيء من المساجد فإنه لا بأس به لصحيفة زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر
 عليه السلام قال : « الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا بمجتازين الى أن
 قال : وبأخذان من المسجد ولا يضمنان فيه شيئاً » قال زرارة : قلت فما
 بالهما يأخذان منه ولا يضمنان فيه ؟ قال : لأنهما لا يقدران على أخذ ما فيه
 الا منه ، ويقدران على وضع ما بيدهما في غيره . وصحيفة عبد الله بن سنان
 قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجنب والحائض يتناولان من المسجد
 المتاع يكون فيه ؟ قال : « نعم ولكن لا يضمنان في المسجد شيئاً » .
 قوله : « ويلحق بها المشاهد المشرفة على الأحوط وأحوط من ذلك
 الحاقها بالمسجدين » .

أقول : قال في الجواهر : « وليعلم انه نقل عن جماعة الحلق الضرائح
 المقدسة والمشاهد المشرفة بالمساجد » ، ونقله الشهيد في الذكرى عن الفيد في

(الرابع) وضع شيء في المساجد وإن كان من الخارج أو في حال العبور (١).

الغريه وابن الجنيد واستحسنه وربما نقله بعضهم عن الشهيد الثاني ومال إليه بعض المتأخرين من أصحابنا ولا يخلو من قوة لتحقيق معنى السجدية فيها ، وزيادة ، وللتعظيم . وما يظهر من عدة من الروايات من النهي عن دخول الجنب بيوتهم في حال الحياة ، وحرمتهم أموالاً كحرمتهم أحياء ، بل قد يظهر من ملاحظتها النع من الدخول فضلاً عن السكت إلى أن قال : بل في المقول عن السكشي عن بكير قال : لقيت أبا بصير الرازي فقال : أين تريد ؟ قلت : أريد مولاك قال : أنا أتبعك ، فضى فدخلا عليه ، وأحد النظر اليه وقال : هكذا تدخل بيوت الأنبياء وأنت جنب . فقال : أعوذ بالله من غضب الله وغضبك وقال : استغفر الله ولا أعود ما هو كالصريح في الحرمة واشتغال بعضها على لفظ لا ينبغي ليس صريحاً في الكراهة » انتهى .

أقول : بل يظهر من مرسل ابن أبي عمير الذي مراسيله كسانيده أفضليتها على المساجد . قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام لا تكره الصلاة في مساجدكم ؟ فقال : « لا تكره فاما من مسجد بني إلا على قبر نبي أو وصي نبي قتل فأصاب تلك البقعة رشة من دمه فأحب الله أن يذكر فيها فأد فيها القريضه والنوافل واقض فيها ما فاتك » ضرورة ظهوره في أن سرفضل المسجد ذلك فقبور المعصومين عليهم السلام خصوصاً النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام منه أولى فأولى . ومنه يستفاد جريان أحكام المساجد عليها أيضاً ولا بأس به فيما كان مبناه التعظيم منها ضرورة أولويتها بذلك من المساجد بل لا يبعد إلحاقها بالمسجدين ، ومن هنا احتاط فيه شيخنا واستاذنا الأعظم الميرزا محمد حسين النائيني في تعليقه على العروة الوثقى احتياطاً وجوباً .

(١) أقول : الدليل على حرمة الوضع هو ما تقدم من صحيحة زرارة

ومحمد بن مسلم ولا ينبغي أن يكون أصل الوضع محلاً للكلام أو مورداً للنقض والابرام والذي يجدر بالبحث عنه هو أنه هل يحرم الوضع لذاته أو لأجل استلزامه الدخول واللبث في المسجد ظاهر المتن كظاهر جملة من كتابهم حيث أفردوه بالذكر وجعلوه قسماً للدخول هو الأول بل ذلك صريح عبارة المصنف كصرح بعضهم بذلك حيث التزم بحرمة الوضع حتى من خارج المسجد والذي يقوى في النظر تبعاً لشيخ مشايخنا في الجواهر هو الثاني وحكي التصريح به عن ابن فهد حيث قال : « إن المراد بالوضع الوضع المستلزم للدخول واللبث . لأن الرخصة في الاجتياز خاصة فلا يباح الدخول لغير غرض الاجتياز » والوجه في ذلك هو أن سؤال السائل في صحبة ابن سنان المتقدمة إنما هو السؤال في دخوله لأن يتناول المتاع فجواب الامام عليه السلام نعم يدل على جواز ذلك ، وبقرينة المقابلة بين الأخذ والوضع يعلم أن المراد من حرمة الوضع هو الوضع المستلزم للدخول فيرجع التهي عنه إلى أن الجنب والحائض لا يدخلان لأن يضا فيه شيئاً وكذا المتبادر من التعليل في صحبة زرارة ليس إلا أن الضرورة العرفية أباحت له الدخول للأخذ دون الوضع إذ لا ضرورة فيه وإلا لزم حمل العلة على التعبد المحض إذ لا يتعقل معنى ممتنع لعلية عدم الضرورة لحرمة الوضع إذ كثير من الأمور لا يضطر اليسه الجنب ولا يحرم عليه والمناسبة المروسة في الأذهان أيضاً يشهد لما ذكرنا ألا ترى هل يتوهم أحد من العوام الذين بلغهم حرمة وضع الجنب شيئاً في المساجد أنه إذا اضطر الجنب إلى البقاء في المسجد ولم يتمكن من التيمم أنه لا يجوز له وضع مامعه فيه ، قالوا ظهر جواز الوضع الذي لا يستلزم اللبث المحرم ، كما لو وضع من خارج المسجد أو طرح فيه في حال الاجتياز أو اضطر إلى البقاء ووضع مامعه فيه .

(الخامس) قراءة المزامن الأربع سورة اقرأ ، والنجم ، وألم تنزيل وحم السجدة ولو بعض منها حتى البسطة بقصد أحدها (١) .

(١) أقول : غير كثير من الأصحاب بلفظ المزامن من دون ذكر لفظ السورة والذي يظهر للتأمل في كبات الأصحاب ان مرادهم هو السورة لا نفس الآيات ولذا قال في المدارك على ما حكى : ان الأصحاب قاطعون بتحريم السور كلها ونقلوا عليه الاجماع انتهى . ونسب بعضهم نقل الاجماع على ذلك إلى جماعة وكيف كان يدل عليه ما في المعتبر من رواية البرزطي حيث قال : يجوز للجنب والحائض أن يقرأ ما شاء من القرآن إلا سور المزامن الأربع وهي : اقرأ باسم ربك ، والنجم ، وتنزيل السجدة ، وحم السجدة . وروى ذلك البرزطي في جامعه عن الثني عن الحسن الصيقل عن أبي عبد الله عليه السلام وعن الفقه الرضوي ما هو بمضمونه فانهما مع اعتضادهما يفتاوى الأصحاب ونقل اجماعهم قرينة لتعيين المراد من موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال : قلت له الحائض والجنب هل يقرآن من القرآن شيئاً ؟ قال : « نعم ما شاء إلا السجدة » . ورواية محمد بن مسلم قال : قال أبو جعفر عليه السلام : « الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب ويقرآن القرآن ما شاء إلا السجدة » . فان الروايات تفسر بعضها بعضاً فلا وقع حينئذ للمناقشة في دلالة الروايتين باحتمال أن يكون المراد من السجدة خصوص آياتها دون السور مع أن ارادة السور من السجدة باعتبار اشتهاار التعبير عن السور بنحو ذلك من الألفاظ المشهورة كالبقرة والفيل وآل عمران والافعام والرحمن والواقعة أولى من ارادة الآية . ثم إن المتبادر من النهي عن قراءة السورة إنما هو قراءة أبعاضها كما إذا نهى المولى عن قراءة القرآن يوم الجمعة فيكون كل بعض في حد ذاته موضوعاً للحرمة إلا أن يدل قرينة خارجية على ارادة المجموع من حيث المجموع فعليه يحرم قراءة بعضها حتى

(مسألة) إذا احتلم في أحد المسجدين أو دخل فيها جنباً عمداً أو سهواً أو جهلاً وجب التيمم عليه للخروج إلا أن يكون زمان الخروج أقصر من المكث للتيمم أو مساوياً له فحينئذ يخرج بدون تيمم على الأقوى (١).

البسطة بقصد أحدها .

(١) وجوب التيمم للخروج لصحيحة أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام قال : « إذا كان الرجل نائماً في المسجد الحرام أو مسجد النبي صلى الله عليه وآله فاحتلم فأصابته جنابة فليتيمم ولا يمر في المسجد إلا متيمماً ولا بأس أن يمر في سائر المساجد ولا يجلس في شيء من المساجد » . وعن محمد بن يحيى رفعه عن أبي حمزة مثلاً إلا أنه زاد فيها وكذلك الخائض إذا أصابها الحيض تفعل ذلك ولا بأس أن يمر في سائر المساجد وظاهرهما هو كونها في مقام بيان حرمة كون الجنب في المسجدين ولو بنحو الاجتزاء فتمام الموضوع للحكم هو الجنابة من غير فرق بين كونها اختياراً أو اضطراراً وسواء كان عروضها في المسجد أو في خارجه فدخل فيه عمداً أو سهواً أو جهلاً وإنما ذكر الاحتلام لكونه السبب المتعارف غالباً للابتلاء بالجنابة في المسجد ولذا عدا من أدلة حرمة كون الجنب في المسجدين ولو بنحو الاجتزاء ، وحلية الاجتزاء في غير المسجدين والحكم المذكور على طبق القاعدة ، إذ بعد أن ثبت بالأخبار المستفيضة أن هذين المسجدين أعظم حرمة عند الله ، وإن الجواز فيها كاللثب محرم يحكم العقل بأنه إذا اضطر إلى الجواز أو المكث فيها يجب عليه أن يزيل جنابته حقيقة بالفسل أو حكماً بالتيمم وإطلاق الأمر بالتيمم في النصوص لتعذر الفسل في المسجدين غالباً بنحو يكون أقل زماناً من التيمم أو يساويه إذا عرفت هذا . فنقول : الذي تقتضيه القاعدة مع قطع النظر عن النصوص الآمرة بالتيمم هو أنه يجب عليه أولاً الفسل في المسجد بشرط أقصرية زمانه عن زمان الخروج وعدم زيادته

على زمان التيمم مع عدم استلزامه تصرفاً غير سائغ في المسجد كتنجيسه أو تخريبه، ولو ساوى زمان الفصل زمان الخروج فهو غير بينهما لعدم ثبوت أهوية أحد الأمرين من الآخر حتى يرجح ولكن لتعذر هذه الفروض عادة يجب عليه أن يتيمم لأنه أحد الطهورين بشرط أن يقصر زمانه عن زمان الخروج وإلّا يجب عليه الخروج فوراً ولا يشرع له التيمم لأنه بالنسبة إلى زمان التيمم ممنور فلا ضرورة له في التطهير حتى يشرع في حقه التيمم ولو قصر زمان التيمم عن زمان الخروج وتمكن من الاغتسال في المسجد في زمان يزيد عن زمان التيمم يجب عليه التيمم لا الفصل لأن الفصل يستلزم زيادة المكث في المسجد وهي كأصل المكث محرمة فيجب عليه الطهارة الترابية لأجل هذه المدة الزائدة التي لا يمكنه تحصيل الطهارة المائية لأجلها ووجدانه الماء حال التيمم غير عجد بعد كون استعماله مستلزماً لارتكاب اللبس المحرم . ثم انه إذا تيمم فإن طال زمان الخروج عن زمان الفصل ، فالظاهر انه يجب عليه الفصل تحصيلاً للطهارة المائية للمقدار الزائد من الزمان لتمكنه منها فلا أثر لتيممه بالنسبة إليه وإذا عرفت هذا تعرف عدم إمكان استفادة الوجوب الأصلي من الصحيحة المتقدمة للتيمم من حيث هو لا من حيث كونه طهارة اضطرارية ، فالقول بوجوب التيمم تعبداً ولو مع إمكان الفصل في زمان لا يزيد عن زمان التيمم نظراً إلى إطلاق الرواية ضعيف غاية . ثم إنك عرفت أن مقتضى القاعدة لو كان زمان التيمم أطول من زمان الخروج أو مساوياً له يجب عليه الخروج بلا تيمم ولكن مقتضى إطلاق الأمر بالتيمم والنهي عن المرور في المسجد إلّا تيمماً في الصحيحة المتقدمة عدم الفرق بين أطولية زمان الخروج من زمان التيمم أو بالعكس ، ودعوى الانصراف إلى الأول غير مسموعة ولا سبيل إلى القطع بكون الخروج في صورة العكس أولى من المكث للتيمم حتى يخصص الصحيحة

(مسألة) إذا كان جنباً وكان الماء في المسجد يجب عليه أن يتيمم ويدخل المسجد لأخذ الماء ، ولا ينتقض التيمم بهذا الوجدان إلا بعد الخروج مع الماء أو بعد الاغتسال وهل يباح بهذا التيمم غير دخول المسجد واللبث فيه بمقدار الحاجة فيه تأمل واشكال (١).

بالفرض الأول إذ من الجائز أن يكون المكث للتيمم أهون لدى الشارع من السير في المسجد فلا موجب لصرف الصحيحة عن ظاهرها . نعم لو توقف التيمم على مكث زائد على المتعارف أو توقف على المرور في المسجد بمقدار لوسمى بهذا المقدار إلى طرف الباب لم يخرج منه لم يفهم حكمه من الصحيحة لانصرافها عن مثل الفرضين جزئياً فيعمل فيها على مقتضى القواعد ، وما ذكرنا تمرّف ما في قول المأثور إلا أن يكون زمان الخروج أقصر من المكث للتيمم أو مساوياً له فينبذ يخرج بدون تيمم على الأقوى . ثم إن مقتضى الجود على ظاهر التهي عن المرور عدم جواز التشاغل بالسير ما دام متشغلاً بالتيمم فضلاً عن وجوبه كما يقتضيه القاعدة اللهم إلا أن يقال بسوق التهي على ما عليه العادة والمتعارف فلا تنافي جواز الاتيان به وهو أخذ في السير .

(١) الدخول لأخذ الماء من المسجد لا يحتاج إلى التيمم وقد تقدم جواز ذلك للجنب لأجل أخذ المتاع وأخذ الماء من جزئيات ذلك الكلي نعم لو قيل بحرمة الأخذ من المسجدين يختص وجوب التيمم بهما ووجه وجوب التيمم هو أنه بالنسبة إلى ما عدا المكث من الغايات متمكن من الطهارة المائية لأن المقدور بالواسطة مقدور فلا يستباح شيء منها بالتيمم .

وما يقال : من أن التمكّن من الفصل في المسجد مما يلزم من وجوده عدمه فإنه متى استباح بالتيمم المكث للفصل انتقض التيمم للتمكّن من الماء ومتى انتقض التيمم حرم الكون للفصل مغالطة لأن التمكّن من الماء إنما هو بالنسبة

إلى سائر الغايات ، وأما بالنسبة إلى اللبث الواجب عليه مقدمة لتحصيل الطهارة المائية التي هي شرط في الصلاة ونحوها من الواجبات فلا ، وليس مطلق وجدان الماء ناقضاً للتيمم بل بشرط التمكن من إيجاد الغاية الواجبة عليه بعد انتقاض التيمم متطهراً وإلا فلا أثر للوجدان بالنسبة إلى هذه الغاية التي لا يتمكن من أتيانها إلا مع التيمم فظهر من صلى مع التيمم لضيق الوقت فإن كونه في المسجد بمنزلة الصلاة عند الضيق في عدم التمكن من الاغتسال له ، هذا مع أنه لنا قلب الدليل حيث أن مقتضاه وجوب الصلاة متيماً فنقول : متى جاز له الدخول في الصلاة بتيماً جاز له الكون في المسجد متى جاز له الكون في المسجد لم يجز له الصلاة مع التيمم لتمكنه من الغسل ، ومن هنا قال المانن ولا ينتقض التيمم بهذا الوجدان إلا بعد الخروج مع الماء أو بعد الاغتسال ..

قوله : « فيه تأمل واشكال » . ينشأ من أن العجز عن الطهارة المائية أخذ قيداً في موضوعية الموضوع فهو جهة تقييدية لا تعليلية فالتيمم لأجل المكث في المسجد عاجز عن الطهارة المائية للمكث فهو بالنسبة إلى سائر الغايات متمكن من الطهارة المائية ومن أن العجز في الجملة أثر في شرعية التيمم ، ففي تيمم فقد قل أحد الطهورين وحصلت الطهارة فله الاثنان بجميع ما هو مشروط بالطهور ، والأول هو الأقوى لأن أثر التيمم مجرد رفع المنع من الغايات التي عجز عن تحصيل الطهارة المائية بالنسبة إليها لا مطلقاً وإلا لجاز إيقاع الفريضة بالتيمم لنافذة الزوال إذا ضاق وقتها ولا ماء أو علم عدم التمكن منه مع عدوله عن صلاة النافذة وكان ذلك الوقت واسماً لفريضة فيصليها حينئذ بذلك التيمم المشروع للنافذة بضيق وقتها وإن علم وجود الماء في الوقت وهو مقطوع بعده .
فالتحقيق أنه يستباح بالتيمم سائر الغايات إذا كانت يشرع وقوعه ابتداءً لكل

فصل

يكره على الجنب أمور : منها (الأكل والشرب) ويرتفع كراهيتها بأمر : أكلها الوضوء الكامل ثم غسل اليد والوجه والمضمضة ثم غسل اليدين فقط (١) .

غاية غاية باعتبار وجود المسوغ لها جميعاً وإلا اقتصر في إباحته على خصوص تلك الغاية التي قد ثبت المسوغ لها .

(١) كراهية الأكل والشرب على الجنب هو المشهور بل في الجواهر بلا خلاف أجده بين الطائفة ، وعن الغنية الإجماع عليه ، وعن التذكرة نسبته إلى علماءنا ويدل عليه خبر السكوني عن الصادق عليه السلام قال : « لا يذوق الجنب شيئاً حتى يغسل يديه وتمضمض فانه يخاف منه الوضوء » وعن الحدائق الوضوح هو البرص . وعن الفقه الرضوي اغسل « يديك وتمضمض واشتدق إلى أن قال : إذا أكلت وشربت قبل ذلك أخاف عليك البرص » . وفي صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام « لم يأكل ولم يشرب حتى يتوضأ » . وفي صحيحة عبد الرحمن قال : « قلت لأبي عبدالله عليه السلام أياً كل الجنب قبل أن يتوضأ ؟ قال : إنا لنكسل ولكن ليغسل يده فالوضوء أفضل » . ولا بد من حمل النهي في هذه الأخبار على الكراهة جماعاً بينها وبين موثقة ابن بكير قال : « سألت الصادق عليه السلام الجنب يأكل ويشرب ويقرأ القرآن ؟ قال : نعم يأكل ويشرب ويقرأ القرآن ما شاء » . ويشهد به الأخبار المتقدمة المطلقة المشمرة بالكراهة وأحسن وجوه الجمع بين هذه الأخبار المتخالفة تحملها على اختلاف مراتب الفضل

ومنها قراءة ما زاد على سبع آيات غير العزائم وتشتد الكراهة إن زاد على سبعين آية (١) .

أدناها غسل اليدين فقط ، وفوقها غسل اليدين والمضمضة ، وفوقها غسل اليدين والمضمضة والاستنشاق ، وفوقها هذه الثلاثة مع غسل الوجه ، وأفضل الكل الوضوء كما أشار إليه في صحيحة عبد الرحمن بقوله : « فالوضوء أفضل » .

(١) يستفاد من العبارة أمور ثلاثة : (الأول) جواز قراءة الجنب ما شاء . (الثاني) عدم الكراهة في السبع . (الثالث) الكراهة فيما زاد على السبع مع اشتدادها في ما زاد على السبعين .

(أما الأول) فلم أذف فيه على مخالف سوى ما ينقل عن سلا رمي تحريم القراءة مطلقاً وهو مع ضعفه ومخالفته للأصل والعمومات والأخبار الكثيرة الدالة على جواز قراءة الجنب والحائض ما شاء من القرآن إلا السجدة لم نجد له مستبداً صالحاً لذلك . وأما المروي عن الخصال عن السكوني عن الصادق عليه السلام عن آبائه عن علي عليه السلام قال : « سبعة لا يقرؤون من القرآن الراكم والساجد وفي الكنيف وفي الحمام والجنب والنساء والحائض » . والمنقول عن الصدوق عن أبي سعيد الخدري في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام أنه قال : من كان جنباً في الفراش مع امرأته فلا يقرأ القرآن فإني أخشى أن تنزل عليها نار من السماء فتحرقهما مع ما في سند الثاني لا يعارضان ما سمعت من الأدلة .

(وأما الثاني) أعني عدم كراهة السبع فللأدلة المشتعلة على الأمر بقراءة الجنب فضلاً عن عموم ما دل على الأمر بقراءة القرآن كقوله تعالى : « فاقراءوا ما تيسر من القرآن » مع عدم المعارض سوى الروايتين المتقدمتين اللتين ذكرناهما سنداً لا قول بالحرمه وهما قاصرتان عن إفادة الكراهة لظهورهما في موافقة العامة ومعارضتهما لفتوى أكثر الأصحاب بعدم الكراهة ومعارضتهما بما رواه

الشيخ في الموقوع عن سماعة قال : سألته عن الجنب هل يقرأ القرآن ؟ قال : « ما بينه وبين سبع آيات » ونقل عن زرعة أيضاً قال : « ما بينه وبين سبعين » . (وأما الثالث) أعني كراهة ما زاد على السبع فهو المشهور ، وفي الجواهر لا أعرف فيه خلافاً سوى ما يظهر من صاحب المذاهب والحدائق من القول بعدمها وببطلانها موقفة سماعة المتقدمة بحمل المفهوم فيها على نفي الآن فيما زاد على السبع المحمول على الكراهة بعدم صلاحيته للحرمة . وما يقال إن سماعة واقفي والخبر مقطوع فيه أنه لا يمنع من ثبوت الكراهة بعدم انجباره بفتوى الأصحاب . ثم أنه لا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان كيفية الكراهة في العبادة لكي يرتفع ما وقع فيها الاشكال لكثير من الأعلام . فنقول : الكراهة في العبادة على أقسام ثلاثة فإن النسبة بين المأمور به والمنهي عنه التزهي إما أن يكون العموم والخصوص من وجه أو العموم والخصوص المطلق ، وعلى الثاني فإما أن يكون العبادة المكروهة لها البدل أو لا يكون كذلك هذه أقسام ثلاثة :

أما في القسم الأول : فلا اشكال في صحة العبادة وعدم كون دليل النهي مقيداً لإطلاق المأمور به على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي حيث أن المأمور به يكون حينئذ مفايراً للنهي عنه بالهوية فلا موجب للتقييد كذلك لا اشكال في عدم التقييد على القول بالامتناع ووحدة الهوية في الخارج إذ العبادة على هذا القول وإن كانت منهية إلا أنه لا يوجب التقييد ما لم يكن تحريماً أو كان مسوقاً لبيان المانعية وتوضيح ذلك هو أن النهي عن عبادة تارة يكون مسوقاً لبيان المانعية من دون دلالة على حكم تكليفي كما في النهي عن الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه فلا اشكال في صكونه حينئذ مقيداً لإطلاق المأمور به ، وأخرى يكون متكفلاً لحكم تكليفي وعليه فإما أن يكون الحكم

المسوق لأجله النهي حكماً تحريمياً أو يكون حكماً تنزيهياً وعلى الأول ، حيث ان مقتضى الحرمة عدم وجود متعلقه في الخارج وهو ينافي الرخصة الضمنية التي في مورد الأمر فلا محالة يكون النهي موجباً لتقييد اطلاق المباداة وتضييقه مثلاً إذا أمر الشارع بالصلاة ، فلازم الاطلاق في طرف المتعلق هو الرخصة في تطبيق الأمور به على كل فرد أراد المكلف إيجاده وإلا فليس كل فرد هو المأمور به بنفسه بل المأمور به هو صرف الوجود ، ويتخير المكلف في تطبيقه على كل فرد أراد ، فإذا كان بعض الأفراد منهياً عنه بالنهي التحريمي ، فلا محالة يكون التحريم مانعاً عن سرياء الرخصة الضمنية إليه قطعاً ، وأما إذا كان النهي تنزيهياً فهو لا يكون منافياً لسرياء الرخصة الى متعلقه قطعاً لاشتمال النهي التنزيهي على الرخصة أيضاً فلا يكون مقيداً لاطلاق المأمور به غاية الأمر يكون تطبيق المأمور به على هذا الفرد مرجوحاً في نظر الشارع .

وبالجمله النهي التنزيهي وإن كان مضاداً للوجوب لتضاد الأحكام بأسرها إلا أن لازمه عدم امكان تعلق النهي بغير ما تعلق به الأمر ، وفي المقام ليس كذلك إذ متعلق الأمر ليس نفس هذا الفرد بخصوصه بل صرف وجود الطبيعة غاية الأمر ترخيص المكلف في تطبيقه على هذا الفرد ، فإذا كان الفرد محرماً فلا بد من التقييد وخروجه عن اطلاق المأمور به بخلاف ما إذا لم يكن كذلك وكان منهياً عنه تنزيهياً فإنه لا ينافي بقاء الرخصة على حالها وإن كان التطبيق على هذا الفرد مرجوحاً في نظر الشارع ، ولعل هذا هو مراد من قال بأن الكراهة في العباداة بمعنى الأقلية في الثواب لا أن النهي استعمل في أقلية الثواب بل هو مستعمل في معناه وهو مطلوبية الترك الغير المنافي لبقاء الرخصة في التطبيق على حالها ويكون النتيجة هو مرجوحية التطبيق على هذا الفرد الملازمة لأقلية الثواب عند الامتثال بهذا الفرد .

وما ذكرناه هو السر في عدم التزام الأصحاب بالتقييد عند الأمر الاستجبالي ببعض الأفراد والنهي التزيهي عنه بل حملوا الأول على أفضل الأفراد والثاني على أقلية الثواب كما أنه هو السر في عدم الالتزام بالتقييد في باب المستحبات وحملهم المقيّد على كونه أفضل الأفراد .

وأما القسم الثاني : فحال النهي فيه هو عين حاله في القسم الأول فلا نعيد وأما القسم الثالث : فلا يمكن فيه إلا التزام بما التزمناه في القسمين فإن متعلق النهي كصوم يوم عاشوراء مثلاً هو بعينه متعلق الأمر لفرض عدم البذل له فلم يتعلق الأمر بصرف الوجود حتى لا يكون هذا الفرد بخصوصه مأموراً به بل يكون متعلقاً للرخصة الضمنية الغير المنافية لتعلق النهي التزيهي به بل متعلق الأمر في هذا القسم هو بعينه متعلق النهي أيضاً ، ولذا التزم جماعة تبعاً لصيغتنا المحقق الانصاري (قدس سره) بعدم كون الفعل مكروهاً حقيقة وإنما نهى عن الفعل لمصلحة في الترك باعتبار كونه سبباً توليدياً لنوعان راجح كخالفه بني أمية (لنهم الله تعالى) مثلاً في الحقيقة يكون الفعل والترك كلاهما مستحبين فليس معنى الكراهة هنا بمعنى المرجوحية في الفعل باعتبار مفسدة فيه حتى ينافي استحبابه بل مناه هو رجحان الترك باعتبار كونه سبباً توليدياً لضوان راجح وهذا لا ينافي احتمال الفعل على مصلحة موجبة لرجحانه أيضاً ولكنه لا يخفى أن الفعل والترك إذا كان كل منهما مشتملاً على مقدار من المصلحة بحيث أن الأمر بكل من النقيضين غير معقول فلا محالة يكون المؤثر في نظر الشارع إحدى المصلحتين على تقدير كونها أقوى من الأخرى أو تسقطان كليهما على تقدير التساوي ، فلا يقل كون الفعل والترك كلاهما مستحبين وأول موجب للتراحم في الخطاب هو امتناع طلب النقيضين ، وأما التراحم في الضدين الذين لا ثالث لهما أو في المتسلازمين دائماً كاستقبال القبلة في المناطق الشمالية

المستلزم لاستدبار الجدي ، فاما هو من جهة رجوعه إلى التراجع من جهة لزوم طلب التقيضين .

فالتحقيق فى الجواب عن هذا القسم إنما هو برسم مقدمة نافذة فى جملة من الموارد : وهي انه لا شبهة فى ان النذر إذا تعلق بعبادة مستحبة فلا محالة يكون المتعلق للأمر النذري هو ذات العبادة التي كانت متعلقة للأمر الاستجابي فيكتسب الوجوب من الأمر النذري فيندك الأمر الاستجابي فى الأمر الوجوبي ويكتسب الأمر النذري جهة العبادية من الأمر الاستجابي فيكون النتيجة امراً واحداً وجوبياً عبادياً والسر فى ذلك هو ان متعلق كل من الأمرين شيء واحد وذات واحدة فلا بد من رجوعهما إلى امر واحد واما لو كانت العبادة المستحبة متعلقاً للاجارة فيث ان الأمر الاستجابي تعلق بذات العبادة والأمر الاجاري لم يتعلق بذلك بل تعلق باتيان العبادة بداعى الأمر المتعلق بالمنوب عنه بداهة إن ذات العبادة تما لا يتعلق بها غرض الموجه ولو تعلق الاجارة بذلك كانت باطلة فيستحيل تداخل الأمرين إذ التداخل إنما يكون مع وحدة المتعلق المفروض عدمها فى باب الاجارة فلا يكون تدافع حينئذ بين الأمر الاستجابي المتعلق بذات العمل والأمر الإيجابي المتعلق باتيان العبادة بداعى امتثال الأمر المتعلق بالمنوب عنه . إذا تبين هذا فنقول : إن الاشكال فى اتصاف العبادة بالكراهة فى القسم الثالث إنما نشأ من تحيل ان متعلق الأمر والنهي هو ذات واحدة مع وضوح ان متعلق الأمر الاستجابي هو ذات العبادة ، واما المتعلق للنهي التزهي فليس هو ذات العبادة لعدم مفسدة فيها ولا مصلحة فى تركها بل المتعلق له هو التمسك بهذه العبادة لما فيه من المشابهة للأعداء ، وحيث ان النهى تزهي لا ينافي الرخصة فيه ، فيجوز التمسك بها ايضاً لبقاء الأمر المتعلق بذاتها على حالها .

نعم لو كان النهي تحريماً لكان ساداً لطريق التمسك بها ، فلا محالة يكون معدياً للأمر الاستجابي ، ومقيداً لدليله . فظهر أن متعلق النهي حيث انه مزاير لمتعلق الأمر ، فلا محالة لا يكون منافياً له وحيث انه تنزيهي فلا يكون ساداً لطريق التمسك بها فيرتفع الاشكال في هذا القسم من العبادات السكروة ويمكن أن يجاب عن الاشكال بأن النهي في مثل هذه الموارد لم يتعلق بالعبادة لذاتها حتى يكون غلطاً مبغوضاً ومشتتلاً على منقصة مقتضية لطلب الترك كتوهين القرآن مثلاً فيما نحن فيه حتى يمتنع كونها عبادة ، وإنما تعلق الطلب بتركها لأجل كون الترك ملزوماً لعنوان وجودي راجح يكون مراعاته أم بنظر الشارع من المصلحة المقتضية لطلب الفعل فانه كثيراً ما يتعلق الطلب بترك شيء . ولكن المقصود منه ليس إلا الأمر بإيجاد ما يلزم هذا الترك من الأفعال الوجودية كما لو نهى المولى عبده عن الخروج ولم يتعلق غرضه إلا بالبقاء لحفظ مناعه لا لكون الخروج في حد ذاته مبغوضاً لديه بل ربما يكون الخروج في قضاء بعض حوائجه المهمة أيضاً محبوباً لديه ولكنه ترك الأمر به مراعاة لحفظ المنافع الذي هو أهم في نظره ، فناط الطلب في الخروج إلى بعض حوائجه المهمة أيضاً بوجوده ولكنه ليس المولى أن يطلب منه الخروج طلباً مطلقاً لا للزوم اجتماع الأمر والنهي في الواحد الشخصي الذي أطبق العقلاء على استحالته لأن المفروض ان المراد من النهي عن الخروج ليس إلا الأمر بالبقاء لا بمعنى أن النهي استعمل في معنى مجازي ، بل بمعنى ان الترك الذي تعلق به الطلب لم يتعلق المقصد به إلا باعتبار ملزومه الذي هو البقاء في الدار ، فالأمر به إنما هو ذلك الملزوم لا الترك الذي تعلق به الطلب صورة وقد تقرر في الاصول ان الأمر بالنهي لا يقتضي للنهي عن ضده بحيث يكون محرماً فلا يلزم من الأمر بالخروج في مثل الفرض اجتماع الأمر والنهي بل المانع من الطلب قبح الأمر

بالمتضادين لتعذر الامتثال ولكن وقم الكلام في مثل المقام في أنه هل يمكن
 تعلق الطلب بالصد الغير الأهم الذي هو الخروج لقضاء الحاجة المهمة في المثال
 مرتباً على ترك الأهم بأن قال المولى : إن كنت لا تمتثلني في الأمر بالبقاء فأخرج
 بهذه الكيفية أو لقضاء هذه الحاجة ، فإن صححناه كما هو الأصح عندنا فلا
 مانع بعد صدور هذا الأمر من أن يخرج بالكيفية الخاصة بقصد امتثال هذا
 الأمر فيثاب عليه وإن كان يعاقب على ترك امتثال الأهم ، وبهذا يتوجه صحة
 العبادات الموسعة عند اشتغال الزمة بواجب مضيئ وإن منعناه فيشكل تصحيح
 العبادات الموسعة لتوقف صحتها على الأمر بها وهو منتف على تقدير بطلان
 الترتيب . ولكنه ربما يلزم القائل بالبطلان بعدة العبادات بناءً منه على كفاية
 مناط الطلب وحسن الفعل في صحة العبادة وإن لم يتعلق به طلب لأجل وجود
 المانع هذا كله في الواجبات المتراهات .

وأما المستحبات المتراحة فلا شبهة في صحة غير الأهم منها ومشروعيتها
 واستحقاق الأجر بفعله لأن ترك الأهم جائز له فلا منشأ لتوهم عدم جواز
 إيجاد ما يضاؤه من الأفعال المستحبة لتحصيل مصلحتها واستحقاق الأجر بها
 عند اختياره ترك الأهم .

ولا يهنا بعد قضاء ضرورة الشرع والمرف برجطان العبادات المستحبة
 ومشروعيتها التمرض لتصوير كيفية تعلق طلب الشارع بها من أنه هل هو على
 وجه الترتيب أو أن الأوامر المتعلقة بجميع المستحبات مطلقة ولكن العقل يقيد
 كلام من تلك الأوامر بعدم ارادة ما يضاؤه فينتزع من المجموع أمراً شرعياً
 تخييرياً متعلقاً بالمجموع فيكون الأهم أفضل أفراد الواجب التخيري أو أن
 الطلب الشرعي لا يتعلق إلا بالأهم ، وإنما يصح ما عداه لوجود مناط الطلب
 لا لوجود الأمر بالفعل إلى غير ذلك من التوجيهات .

وإنما المهم في المقام بيان أن ما نحن فيه من هذا القبيل وإن القراءة مستحبة في حق الحائض والجنب وغيرها ولكن تركها منها ملزوم لعنوان وجودي راجع يكون مراعاته أم في نظر الشارع وإن لم نعرف ذلك العنوان تفصيلاً ولا يبعد أن يكون المقصود تعظيم القرآن واحترامه الذي يحصل بمجانبة الجنب والحائض عند ترك القراءة . وأما استحبابها في حقها فيدل عليه مضافاً إلى عمومات الأمر بالقراءة خصوص الأخبار المعتبرة الدالة على جواز قراءة ما شاء من القرآن وقد تقدم بعض منها فإنه لا شبهة في ثبوتها لنا أو جدها بقصد الأجر والثواب فيستفاد منها مشروعيتها وكونها عبادة ولازم كونها عبادة رجائها ذاتاً فيمتنع حل النهي المتعلق بها على إرادة تركها لذاته لأن الأمر بترك الحسن كالأمر بعمل القبيح قبيح فوجب أن يكون المراد من النهي إما طلب الترك لا لذاته بل لأمر يلزمه فيكون المطلوب في الحقيقة إيجاب ذلك الأمر الجامع للترك أو إراد منه معنى آخر غير طلب الترك كالإرشاد إلى ما هو الأصح بحال المكاف أي الفرد الذي نوابه أكثر ، والثاني قد عرفت عدم إطراده في جميع الواوحد فتعين الأول .

(ومنها) مس ما عدا خط المصحف من المجلد والورق والهامش وما بين

السطور .

أقول : جواز المس ينبغي أن يكون مقطوعاً به للأصل مع عدم الخلاف فيه بين أصحابنا بل كاد أن يكون مجمعاً عليه كما في الجواهر نعم نقل عن المرتضى القول بالمنع لقوله تعالى : ﴿ لا يمسه إلا المطهرون ﴾ . وقد عرفت فيما تقدم عدم دلالة الآية على حرمة مس خط القرآن فضلاً عن حرمة مس ورقه وجلده فراجع . وأما الاستدلال للحرمة بقول أبي الحسن عليه السلام في خبر ابن نعم بن عبد الحميد : « المصحف لا تمسه علي غير طهر ولا جنباً ولا خطه ولا تعلقه »

إن الله تعالى يقول : « لا يمسه إلا المطهرون » . ففيه مع ضعف الرواية لاشتماله على عدة من الجاهيل والضعفاء عدم صراحة بل ولا ظهور في المدعى بل الظاهر من قوله عليه السلام : المصحف لا تمسه إنما هو نفس القرآن الذي تقدم القول في تحريم مسه ويؤيده قوله عليه السلام : « ولا تمس حظه » بأن يكون عطفاً تفسيرياً لما قبله وإن وجد في بعض النسخ خبثه والظاهر أنه تصحيف وعلى تقدير صحته فيبقى الكلام فيه وفي التهي عن التعليق ، فيحمل على الكراهة لعدم صلاحية الرواية لاثبات الحرمة لما فيها من الضعف والأولى في الاستدلال للترضى صحيح ابن مسلم قال : قال أبو جعفر عليه السلام : « الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثياب ويقرآن من القرآن ما شاءا إلا السجدة » إلا أنه لما أعرض الأصحاب عن القول بموجبه يحمل الأمر فيه على الاستحباب سيما مع معارضة الرضوي المعتضد بالأصل وفتوى المشهور قال على ما نقل عنه ولا تمس القرآن إذا كنت جنباً أو على غير وضوء ومن الأوراق إذ ليس الصحيح مع الاعراض أقوى من الرضوي مع الاعتضاد وبما سمعته ظهر لك وجه القول بالكراهة مع مناسبة التعظيم فافهم جيداً . .

(ومنها) النوم وترتفع كراهته بالوضوء وإذا لم يجد الماء تيمم بدلاً

عن الغسل .

أقول : لا ينبغي الاشكال في أصل جواز النوم بل في الجواهر إنه مقطوع به لما عن الهمداني من النهي للجنب عن النوم حتى يتمضمض ويستنشق لعله يراد منه الكراهة ويدل عليه صحيح الأعرج قال : سمعت الصادق عليه السلام يقول : « ينام الرجل وهو جنب وتسام المرأة وهي جنب » . وموثقة سماعة قال : « سألت عن الجنب يجب ثم يريد النوم ؟ قال : « إن أحب أن يتوضأ فليغسل ، والغسل أحب إلي وأفضل من ذلك ، وإن هو نام ولم يتوضأ ولم يغتسل

فليس عليه شيء . « ويدل على كراهة النوم وارتقاءها بالوضوء صحيحة عبيد الله ابن علي الحلبي قال : « سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل ينفسي أن ينام وهو جنب ؟ فقال : « يكره ذلك حتى يتوضأ » . ومقتضى ظاهرها ارتفاع الكراهة بالمرة . ولا ينافيه أفضلية الفصل كما في وثيقة سماعة المتقدمة وجه عدم التافؤ انه يحصل بالفصل الطهارة الكاملة التي هي مستحب نفسي فاخياره لدفع محذور كراهة النوم أفضل حيث يحصل به الطهارة بجميع مراتبها ولا يبعد أن يستفاد من ذلك انه لو قيم بدلا من الفصل عند تمذرنا لا بدلا من الوضوء لكان أفضل وما عن الصدوق في العلل بسنده عن أبي بصير عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن آباءه عن أمير المؤمنين عليه السلام قال : « لا ينام الرجل السلم وهو جنب ولا ينام إلا على ظهوره » . وإن كان ظاهرها الحرمة لكنه يعمى الحمل على الكراهة جمعا بينها وبين الأخبار المتقدمة المصرحة بالكراهة والرخصة . وربما يفهم من بعضهم تقييد الكراهة بما إذا لم يرد الجنب معاودة الجماع ، ولعله لما عن الصدوق بعد رواية الحلبي المتقدمة قال وفي حديث آخر « أنا أنام على ذلك حتى أصبح إنني أريد أن أعود » . وفيه انه لا دلالة فيه على عدم الوضوء فقد يكون عليه السلام كان يتوضأ وينام إذ غاية ما يستفاد منه انه كان ينام عند إرادة العود قبل الاغتسال لا انه لم يكن يتوضأ .

(ومنها) الخضاب وكذا إجنب نفسه إذا كان مختضباً قبل أن يأخذ اللون أقول : فيكره له أن يختضب كما يكره للمختضب أن يجنب للأخبار الكثيرة منها : رواية عامر بن قناعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « سمعته يقول لا يختضب الحائض ولا الجنب ولا تجنب وعليها خضاب ولا يجنب هو وعليه خضاب ولا يختضب وهو جنب » . ومنها خبر كردين قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : « لا يختضب الرجل وهو جنب ولا يجنب وهو مختضب » . ونحوهما

غيرهما في النهي عنه ومقتضى ظاهر النهي في أغلب هذه الأخبار الحرمه لكونه
 يتعين حملها على الكراهة للأخبار المصرحة بالجواز . منها موثقة سماعة قال :
 « سألت العبد الصالح عليه السلام عن الجنب والحائض يختضبان ؟ قال : لا بأس » .
 ورواية أبي جميلة عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال : « لا بأس بأن يختضب الجنب
 أو يجنب المختضب ويطلق بالنورة » . وعن كتاب العياشي عن علي بن موسى
 (عليه السلام) قال : « يكره أن يختضب الرجل وهو جنب ، وقال : من
 اختضب وهو جنب أو أجنب في خضابه لم يؤمن أن يصيبه الشيطان بسوء » .
 لكن في بعض الأخبار ما يدل على ارتفاع الكراهة بما إذا صبر حتى أخذ
 الحناء مأخذه كما في خبر أبي سعيد قال : قلت لأبي ابراهيم عليه السلام أيجنب الرجل
 وهو جنب ؟ قال : لا . قلت : فيجنب وهو مختضب ؟ قال : لا ثم سكت
 قليلاً ثم قال : يا أبا سعيد ألا أدلك على شيء تفعله ؟ قلت : بلى . قال : إذا
 اختضبت بالحناء وأخذ الحناء مأخذه وبلغ حينئذ الجماع .
 (ومنها) الجماع إذا كان جنباً بالاحتلام .

أقول : لما رواه في الوسائل بسنده عن محمد بن الحسن قال : « قال
 رسول الله ﷺ : يكره أن يغتسل الرجل المرأة وقد احتلم حتى يفصل من
 احتلامه الذي رأى فإن فعل فخرج الولد مجنوناً فلا يلومن إلا نفسه » .
 (ومنها) حمل المصحف وتعليقه .

أقول : لما تقدم في رواية عبد الحميد المصحف لا تمسه على غير طهر
 ولا جنباً ولا خطه ولا نعلقه إن الله تعالى يقول : « لا يمسه إلا المطهرون »
 يستفاد من تعليل الأمور المذكورة بقوله تعالى : « لا يمسه إلا المطهرون » ، إن
 تلك الأمور من مصاديق المس إذا كان التعليق يطلق عليه المس الأمور بتركه
 فلا محالة يكون الحل مثله لمعوم التعليل ولا عبرة بخصوصية المورد وما ذكرنا

القول في واجبات الغسل

(مسألة) واجبات الغسل أمور : (الأول) النية وتعتبر فيها الاخلاص ولا بد من استدامة حكمها كما تقدم في الوضوء (١) .

(مسألة) إذا دخل الحمام بنية الغسل فان بقي في نفسه الداعي الأول وكان غمسه واغتساله بذلك الداعي بحيث لو سئل عنه حين غمسه ما تفعل يقول اغتسل فغسله صحيح وقد وقع غسله مع النية ، وأما إذا كان غافلا بالمرّة بحيث لو قيل له ما تفعل بقي متحيراً بطل غمسه بل لم يقع منه الغسل أصلاً (٢) .

يظهر لك ما في تعليق بعض السادة المعاصرين ليس له مستند ظاهر إلا فتوى جماعة كما عن المعتمد .

(١) فلا يصح الغسل بدونها إجماعاً كما في الجواهر ، ولا يعتبر فيها سوى القرينة والتعيين مع الاشتراك ولا بد من استدامة حكمها إلى آخر الغسل بأن يكون حصول جميع أجزائه ناشئاً من تلك الإرادة التفصيلية التي كانت في ابتداء الشروع وإن لم تكن تلك الإرادة التفصيلية بعين تفصيليتها باقية فان بقائها غير معتبر فعلاً وإنما المعتبر حصول العمل بجميع أجزائه معلولاً لتلك الإرادة ، فلو ذهل عنها بالمرّة وأتى ببعض الأفعال من باب الاتفاق من غير صدورها بحركة الإرادة السابقة لكان العمل باطلاً لكونه بلا نية ويتفرع على وجوب الاستدامة الحكمية قوله .

(٢) 'ستوفينا الكلام فيما يتعلق بالمقام في ما سبق من نية الوضوء فراجع

(مسألة) إذا ذهب إلى الحمام ليغتسل وبعد ما خرج شك في أنه اغتسل أم لا بنى على المدم، أما لو علم أنه اغتسل لكن شك في أنه غلى الوجه الصحيح أم لا بنى على الصحة (٧).

(الطبي) غسل ظاهر البشرة فلا يجزئ غيرها فيجب عليه حينئذ رفق الحاجب وتحليل ما لا يصل الماء إليه إلا بتخيلية ولا يجب غسل باطن العين والأنف والأذن وغيرها حتى التقية التي في الأذن والأنف للقرط أو الحلقة إلا إذا كانت واسعة بحيث تمد من الظاهر والأخوط غسل ما شك في أنه من الظاهر أو الباطن (٨).

(١) الوجه في الأول هو استصحاب عدم الغسل وفي الثاني قاعده الفراغ.
(٢) يجب غسل ظاهر البشرة بماء يسمى غسلا حقيقة وإن خفي صدقه عليه بنظر العرف كما إذا كان مثل الدهن فإنه يجزئ زرواية اسحاق بن همام عن أبي جعفر عن أبيه أن غليا عليه قال: «الغسل من الجنابة والوضوء يجزئ منه ما اجزأه من الدهن الذي يبل الجسد» وموثقة زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن غسل الجنابة قال: «افض على رأسك ثلاث أكف وعن يمينك وعن يسارك إنما يكفيك مثل الدهن» والدليل عليه مضاقا إلى سكون المسألة اجماعا والأخبار الآخرة بغسل الرأس والجسد حيث أن المتبادر من الأمر بفصلها إنما هو غسل بشرتها لا ما أخطأ بها من الشعر ونحوه.

نعم لو أمر بمسح الرأس ونحوه مما عليه الشعر لا يتبادر منه إلا مسح ما عليه من الشعر وهذا بخلاف الأمر بالغسل مضاقا إلى صراحة الأخبار في وجوب إيصال الماء إلى جميع أجزاء البشرة، كصحيحة زرارة: «إذا من خلذك الماء فمسبك» وصحيحة الأخرى في الجنب ما جرى عليه الماء من جسده قليلة وكثيرة فقد اجزأه والأخبار الآخرة بمبالغة النساء في غسل رؤوسهن

لإرادة الاهتمام في إيصال الماء إلى أصول الشعر وقول النبي ﷺ : « إن تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر وانقوا البشرة » . والرضوى وميز الشعر بأنملك عند غسل الجنابة فإنه يروى عن رسول الله ﷺ : « إن تحت كل شعرة جنابة فبلغ الماء تحتها في أصول الشعر كلها وخلل اذنك باصبعك وانظر إلى أن لا تبقى شعرة من رأسك ولحيتك إلا وتدخل تحتها الماء » . ومن هنا تعرف أنه يجب رفع الحاجب وتحليل ما لا يصل الماء إليه إلا بتخليله ، فإني صحيح إبراهيم ابن أبي محمود قال : « قلت للرضا عليه السلام الرجل يجنب فيصيب رأسه وجسده الخلق والطيب والشيء اللزق مثل علك الروم والطرار وما أشبهه فيفتسل فإذا فرغ وجد شيئاً قد بقي في جسده من أثر الخلق والطيب وغيره ؟ فقال : لا بأس » . محمول على إرادة الصبغ أو أثر غير مانع أو حصول الشك بعد الفراغ أو نحو ذلك . ثم لا يخفى أن المراد بوجوب غسل البشرة إنها هو غسل الظاهر منها دون الباطن كما سرح به غير واحد من الأصحاب بل في الجواهر نفي الخلاف عنه في المنتهى والحدائق ويدل عليه مضافاً إلى الأصل قول الصادق عليه السلام في مرسل أبي يحيى الواسطي إذ سأله عن الجنب يتمضمض ؟ « قال : لا إنا يجب الظاهر ولا يجب الباطن والغم من الباطن » . وفي حديث آخر أن الصادق (عليه السلام) قال : « في غسل الجنابة إن شئت أن تتمضمض وتستنشق فأفعل وليس بواجب لأن الفصل على ما ظهر دون ما بطن » . ومما ذكرنا ظهر لك وجه قول المصنف لا يجب غسل باطن العين والأنف والأذن وغيرها حتى الثقبة التي في الأذن والأنف للقرط أو الحلقة إلا إذا كانت واسعة بحيث تعد من الظاهر . ثم إن في وجوب غسل ما شك في كونه من الظاهر أو الباطن كأوائل الأنف ومطبق الشفة وداخل الأذن وجهان ينشآن من أن المكلف به هل هو التطهير وإزالة الجنابة وهو مفهوم مبين وأما الفصل لكونه محققاً لهذا المفهوم فيكون

(مسألة) لا يجب غسل الشعر بل يجب غسل ما تحته من البشرة، نعم ما كان رقيقاً بحيث يعد من توابع الجسد يجب غسله (١).

الشك حينئذ في المحصل فيجب الاحتياط لأن الشغل اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني أم هو نفس الأفعال الخارجية من غسل الرأس والجانبين في الترتيبي وغسل جميع البدن مرة واحدة في الارتاسي فيكون من الشك في التكليف فتجري البراءة في المشكوك اذ لم يثبت على هذا اشتغال الذمة بأزيد مما علم كونه من الظاهر وقد تقرر في محله ان المرجع عند دوران التكليف بين الأقل والأكثر البراءة لا الاحتياط والأقوى عندي هو الثاني، وما ذكرنا ظاهر لك وجه قوله والاحتياط غسل ما شك في انه من الظاهر أو الباطن.

(١) فمن المعتبر هو مذهب الأصحاب ولا نعرف فيه خلافاً كما عن المنتهى واستدل له بعد الأصل وما دل على الاجتزاء بغسل الجسد والبدن والجلد ولا يدخل الشعر في شيء منها بخبر غياث عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن علي عليه السلام قال: « لا تنقض المرأة شعرها اذا اغتسلت ».

وفيه ان الأصل لا يعارض الدليل. ودعوى عدم صدق الجسد والبدن على الشعر وان كانت في الجملة مسئلة الا أن المتبادر من الأمر بغسل الجسد كله عرفاً كالأمر بغسل الرأس والجانبين ليس الا ارادة غسل جميع هذا الجسم المشاهد والبنية المحسوسة (أعني الجسد وما عليه من الشعر) والمسكر مخالف لحده ووجدانه وأما خبر غياث فليس فيه دلالة على عدم وجوب غسل الشعر إذ لا يلزم من عدم النقض عدم وجوب الغسل لا مكان الزيادة في الماء حتى يروي وقد حكموا بوجوب غسله في يدي المتوضي. معملين تارة بدخوله في محل الغرض واخرى بأنه من توابع اليد، فاذا كان داخلاً في اليد بأحد الوجهين المذكورين فاليد داخلة في الجسد البتة ولو سلم خروجه من الجسد فلا يخرج من الدخول في الرأس

والجانب الآخر والأيسر المبيحها فى جملة من الأخبار. هذا مع تصريح جملة من الأخبار بوجوب غسله كصحيح حجر بن زائدة عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : « من ترك شجرة من الجنابة متممداً فهو فى النار » . وما روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال : « تحت كل شجرة جنابة فبلوا الشعر وانقوا البشرة » . وحمل صحيح حجر بن زائدة على إرادة مقدار شجرة من الجسد لكونه مجازاً شائئاً ، وإن احتمل إلا أنه خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا بدليل . وعن الفقه الرضوي من الشعر بأنما لك عند غسل الجنابة فإنه يروى عن رسول الله صلى الله عليه وآله تحت كل شجرة جنابة فبلغ الماء نحرها فهي أصول الشعر كلها وانظر إلى أن لا يبق شجرة من رأسك ولحيتك ، إلا وتدخل تحتها الماء فتحصل من جميع ما ذكرنا أن وجوب غسل الشعر هو الأقوى والموافق للاحتياط ، إلا أن يكون إجماع ولم يثبت . واستظهر بعض السادة المعاصرين عدم وجوب غسل الشعر من رواية عبد الله بن يحيى الكاهلي قال : « قال لأبي عبد الله عليه السلام إن النساء اليوم أحدن مشطاً فيمدن أقدامهن إلى القراميل من الصبوف تفعله الماشطة تصنعه مع الهجر ثم يحشونه بالراحين ثم يحمل عليه خرقه رقيقة ثم يخطه بميلة ثم يجلها فى رأسها ثم تصيها الجنابة ؟ فقال : كان النساء الأول إذا أصابهن الغسل تفردن مرها أن يروى رأسها من الماء وتعصره حتى يروى فإذا روى فلا بأس عليها . قال : قلت فالحائض ؟ قال : تنقض المشطة تقضاً » . فى الوسائل قال فى المنتقى قوله : (تفردن معناه ترك الشعر على حاله ولا تنقضه) . وقوله فى القياموس : اغدره تركه وإيقاه كغادره وفى مجمع البحرين لم تكن هذه المشطة هي اليكسر فاليكسر كالركبة والجلسة نوع من المشط قال المعاصر إن ظاهر ذيل الكاهلي الإكتفاء برى الرأس به فقط وإن وجوب عصر الرأس بما عليه من الشعر مقدمة لري الرأس بقرينة ما فرض فى صدره من أحكام إبرام الشعر فإنه

(الثالث) الترتيب في الترتيبي الذي هو أفضل من الارتعاسي الذي هو عبارة عن قفطية البدن في الماء مقارناً للنية وبكفي فيها استمرار القصد والترتيب عبارة عن غسل تمام الرأس ومنه العنق مدخلا لبعض الجسد معه مقدمة ثم تقديم النصف الأيمن مدخلا أيضاً لبعض الأيسر معه مقدمة ثم تمام النصف الأيسر مدخلا لبعض الأيمن معه مقدمة وتدخل الممورة والبسرة في التصنيف المذكور فيفضل نصفها الأيمن مع الأيمن ونصفها الأيسر مع الأيسر إلا أن الأولى فصلها مع الجانبين واللازم استحباب الأعضاء الثلاثة بالغسل بصفة واحدة أو أكثر بفرك وذلك أو غير ذلك (١).

يعتنع عادة نفوذ الماء فيه على نحو يستوعب سطوح كل شعرة شعرة لعدم نفوذ الماء في الشعر كما ينفذ في البذائس . وفيه إن هذه الرواية تدل على عكس المطلوب بخلاف قوله : تغدر أي تتركه وتكثر عليه الماء لتروي الشعر وتغمره لكي يتيقن بوصول الماء إليه . ولذا ما أمر في الخائض بأكثر الماء والتزوية بل أمرها بحمل الشعر حيث قال : فنقض المصطفی فلو لم يكن الشعر واجب العمل فلا موجب لنقض الشعر فظهر أن التزوية في الجنبات مع بقائه على حاله وعدم نقضه إنما هو لتقريب الشعر فسل الله سبحانه العظم من الصلابة .

(٢) الثالث من واجبات الغسل الترتيب في الترتيبي الذي هو إحدى الكيفيتين اللتين يقع الغسل بهما ، وهو يقابل الارتعاسي الذي هو عبارة عن قفطية البدن في الماء مرة واحدة ، أما تقديم الرأس على سائر البدن فصلا خلافاً لنجاسة كما في الجواهر ويدل عليه مضافاً إلى الاجماع المنقولة والشهرة المحقة الأخبار الدالة على ذلك لمطلقاً سائر الجسد عليه يتم كقول أحدهم : **الغسل على وجهه** .

صحيح محمد بن مسلم قال : سألت عن غسل الجنبات ؟ فقال : **تبدأ بكفك فتغسلها ثم تغسل فركك ثم تصب على رأسك ثلاثاً ثم تصب على سائر جسدك مرتين** فما

جرى عليه الماء فقد طهر . ومثله رواية زرارة قال : قلت كيف يغتسل الجنب ؟ فقال : « إن لم يكن أصاب كفه شيء غمسها في الماء ثم بدأ بفرجه فألقاه بثلاث غرف ثم صب على رأسه ثلاث أكف ثم صب على منكبيه الأيمن مرتين وعلى منكبيه الأيسر مرتين فما جرى عليه الماء فقد اجزأه ومثلها في ذلك غيرهما وكون الغسل بثلاث أكف مستحباً لا يقتضي حل الأمر المتعلق به على الاستحباب كما توهم ، بل الأمر فيها محمول على ظاهره من الوجوب غاية الأمر أن متعلقه أفضل أفراد الواجب وعلى أي حال لا اشكال في أصل الحكم بملاحظة الأخبار المتظافرة ولا تنافيها ما في بعض الروايات من قول الامام عليه السلام بعد ذكر جملة من المندوبات « ثم تغسل جسدك من لدن قرنك إلى قدمك » ونحوه غيره مما تضمن الأمر بافاضة الماء على الرأس والجسد حيث قد يستظهر منها أن المقصود من الغسل إنها هو غسل جميع البدن من غير اعتبار أمر زائد عليه وجه عدم المنافة إنها مطلقة يجب تنزيلها على المقيد . وأما رواية هشام بن سالم قال : كان أبو عبد الله عليه السلام فيما بين مكة والمدينة ومعه أم اسماعيل فأصاب من جارية له فأمرها فغسلت جسدها وتركت رأسها وقال لها : إذا أردت أن تركبي فأغسلي رأسك ففعلت ذلك ، فعلت بذلك أم اسماعيل فخلعت رأسها ، فلما كان من قابل انتهى أبو عبد الله عليه السلام إلى ذلك المكان فقالت له أم اسماعيل : أي موضع هذا ؟ قال : هذا الموضع الذي أحبط الله فيه حجك عام أول . فقد قال في الوسائل : قال الشيخ : هذا الحديث قد وهم الراوي واشتبه عليه فرواه بالعكس انتهى . لأن هشام بن سالم راوى هذا الحديث قد روى عن محمد بن مسلم خلافة قال : دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فسطاطه وهو يكلم امرأة فأبطأت عليه فقال : ادنه هذه أم اسماعيل جاءت وأنا أزعمان هذا المكان الذي أحبط الله فيه حجها عام أول كنت أردت الاحرام فقلت : ضعوا لي

الماء في الخباء فذهبت الجارية بالماء فوضمته فاستخففتها فأصبت منها فقلت : اغسلي رأسك وامسحيه مسحاً شديداً لا تعلم به مولاتك ، فإذا أردت الإحرام فأغسلي جسدك ولا تغسلي رأسك فتسترب مولاتك ، فدخلت فسطاط مولاتها فذهبت تتناول شيئاً فست مولاتها رأسها فإذا لزوجـة الماء خلقت رأسها وضربتها ، فقلت لها : هذا المكان الذي احبط الله فيه حجك .

فتحصل انه لا ينبغي الريب في وجوب تقديم غسل الرأس على الجانبين هذا بالنسبة الى اعتبار الترتيب بين الرأس والجسد ، واما اعتباره بين الجانبين هو المشهور بل ادعي عليه الاجماع جملة من اساطين الفقه واستدل عليه في الجواهر بحسنة زرارة قال : قلت له كيف يغتسل الجنب ؟ قال : « إن لم يكن أصاب كفه شيء غمسها في الماء ثم بدأ بفرجه فألقاه ، ثم صب على رأسه ثلاث أكف ثم على منكبه الأيمن مرتين وعلى منكبه الأيسر مرتين فما جرى عليه الماء فقد اجزأه » ونظراً إلى ورود المناقشة فيها بعدم دلالة الواو على الترتيب قال : ووجه دلالتها على المطلوب انه يستفاد منها كون الجسد في الفصل ثلاثة أجزاء الرأس والمنكب الأيمن والمنكب الأيسر ولا أحد ممن يقول بذلك إلا وهو قائل بالترتيب إذ القائل بعدمه يدعي انه جزمان الرأس والجسد أو يقال ان المساق إلى الذهن من هذه العبارة مع قطع النظر عن قاعدة الواو الترتيب كما لا يخفى » انتهى .

وفيه ان الرواية جارية مجرى العادة والمتعارف فان من المتعارف إذا طلب أحد من أحد غسل بدنه بالاعتراف من الماء قد يعبر عنه بقوله : اغسل رأسك بكفين وجانبك بكفين ، وقد يعبر بقوله : اغسل رأسك بكفين ويمينك ويسارك بكفين ، وقد يعبر بقوله : اغسل رأسك بكفين ثم صب الماء على سائر جسدك ففي جميع هذه التعبيرات ليس الغرض إلا غسل الرأس وطرفي البدن من غير

ملاحظة ترتيب بين اليمين واليسار ويشهد لما ذكرنا إطلاق قوله فاجزى عليه
لما وقد اجزأه فلا فرضاً صب كفاً أو كمين على الجانب الأيمن وجرى إلى
الأيسر قبل تمام غسل الأيمن فلا اشكال بمقتضى إطلاق فاجزى عليه الماء فقد
أجزأه في كفاية غسله ، وأما دعوى انسباق الترتيب فهي بلا بينة ولا برهان
فهل ينسب الترتيب من قول القائل ازرع عمامتك وردائك ثم تناول الفخذ كلا
ثم كلا .. نعم لا يبعد في القول باستحبابه تأسيساً بالنبي ﷺ على ما في بعض
الروايات العامة من أنه كان النبي ﷺ إذا اغتسل بدأ بالشق الأيمن ثم الأيسر
والرواية وإن لم تكن واجدة لشرائط الحجية لكن العمل به من باب التسامح في أدلة
الصن لا بأس به . وقد يستدل له بالأخبار الواردة في كيفية غسل الميت وأنه
مثل غسل الجنابة مثل ما رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال : « غسل
الميت مثل غسل الجنابة وإن كان كثير الشعر فرد عليه الماء ثلاث مرات » . وفيه إن
تشبه غسل الميت بغسل الجنابة هو لزوم اعتبار جميع ما يعتبر في غسل الجنابة
في غسل الميت لا اعتبار جميع ما يعتبر في غسل الميت في غسل الجنابة ، ولذا
لا يمتري في غسل الجنابة استعمال الصدر والكفوف ، فلا يرفع اليد بهذه الأخبار
عن ظواهر الأدلة الواردة في بيان كيفية غسل الجنابة مع عدم اعتبار الترتيب
بين الجانبين في شيء منها . ثم لو شككنا في وجوب الترتيب بناءً على عدم
استفادة شيء من الترتيب وعدمه فيه من أخبار الباب فقتضى الأصل البراءة
لا الاشتغال فلا وقع لما في الجواهر من استصحاب بقاء الحديث وإن الفصل
اليقيني محتاج إلى البراءة اليقينية . ثم لا يخفى أنه يجب في غسل الرأس غسل
العنق معه بلا خلاف ظاهر آفته كما في مصباح الفقيه وعن غير واحد دعوى
الاجماع عليه لا لدعوى كون الرقبة حقيقة من الرأس حتى يرد عليه ما عن
بعض المتأخرين من عدم ثبوت ذلك ، بل لظهور أخبار الباب في إرادة غسلها

مع الرأس ، فإن المتبادر من قوله **يُغْتَسَلُ** : ثم صب على رأسه ثلاث أكف ثم على منكبه الأيمن مرتين وعلى منكبه الأيسر مرتين ليس إلا ارادة غسل ما فوق المنكب بالماء الذي يصب على الرأس وغسل ما تحت المنكب بالماء الذي يصب على المنكب وكون الرأس ليس حقيقة في الرقبة غير قاذح فيما ذكرنا من التبادر من مثل هذه الرواية إذ لا يتأمل في انصراف مجموع الرأس والوجه والرقبة إلى الذهن من اطلاق جمل الرأس قسيماً للجسد والجانبين . ثم انه بناءً على الترتيب مطلقاً أو بين الرأس والجسد يجب عند غسل كل عضو ادخال شيء من العضو الآخر فيه لكي يحصل القطع بمحصول غسل ذلك العضو بتمامه وكأله وظاهر التثليث في حسنة زرارة مع عدم التعرض فيها للعورتين والسرة يقضي بدخولهما في الجانبين على التخصيص فيعمل نصفهما مع الأيمن ونصفهما مع الأيسر ، فاحتمال كون العورة عضواً مستقلاً ضعيف .

قوله : « الأولى غسلها مع الجانبين » وجه الأولى هو التخلف من الاحتمالات الأربعة إذ هي إما أن تكون من الجانب الأيمن أو الأيسر أو على التوزيع أو خارجة عنها وغسلها مع الجانبين يستوفي العمل بجميع المحتملات وليس لغسل الأعضاء الثلاثة في الفصل الترتيبي كيفية مخصوصة واللازم استيعاب الأعضاء الثلاثة بالفصل بصبة واحدة أو أكثر بفرك وذلك أو غير ذلك .

(مسألة) لا ترتيب في العضو فيجوز غسله من الأسفل إلى الأعلى وإن كان الأولي البدئة بأعلى العضو فالأعلى ، كما انه لا كيفية مخصوصة للفعل المراد هنا بل يكفي تحقق مساهم فيجزي حيثئذ رمس الرأس بالماء أولاً ثم الجانب الأيمن ثم الجانب الأيسر ويجزيه أيضاً رمس البعض والصب على آخر ولو ارتضى ثلاث ارتسأت ناوياً بكل واحدة غسل عضو صح بل يتحقق مسمى الغسل بتحريك العضو في الماء على وجه يجري الماء عليه فلا يحتاج الى اخراجه منه ثم غمسه فيه (١) .

(١) قد حكي الاجماع على عدم الترتيب في العضو ويدل عليه مضافاً إلى الأصل قول الصادق عليه السلام في مصحح ابن سنان « اغتسل أي من الجنبه فقيل له قد بقيت لمعة في ظهرك لم يصبها الماء فقال عليه السلام : ما ضرك لو سكت ثم مسح تلك اللعة بيده » ودلالة الرواية واضحة فعليه يجوز غسله من الأسفل إلى الأعلى وإن كان الأولي بل يمكن القول باستحباب البدئة بالأعلى فالأعلى كما عن الشهيد في الذكري استظهاره وربما يشعر به رواية زرارة المتقدمة ثم صب على منكبه الأيمن مرتين وعلى منكبه الأيسر مرتين بل هو المتعارف في الغسل المتتابع إلى الذهن من ملاحظة الأدلة . ثم إن مقتضى إيجاب الترتيب بين العضوين كما هو عندنا أو الأعضاء الثلاثة كما هو عند المشهور أنه متى بقيت لمعة اغفلها المغتسل وجب غسلها والاعادة على ما بعدها ، فإذا كانت اللعة في الأيمن فعلى المشهور يجب غسلها واعادة الأيسر بعدها وعندنا يقتصر على غسل تلك اللعة فقط من غير فرق بين كونها في الأيمن أو الأيسر لعدم إيجاب الترتيب في نفس الاجزاء كما عرفت . ثم إن مقتضى اطلاق الروايات عدم وجوب كيفية مخصوصة للغسل المراد هنا بل يكفي تحقق مساهم بأحد الوجوه المذكورة في المثنى والله العالم وهو المعين .

(مسألة) اللازم في الغسل الارتاسي أن يكون تمام البدن تحت الماء في آن واحد وإن كان غمسه على التدريج فلو خرج بعض بدنه قبل أن يغمس البعض الآخر لم يكف فلو كانت رجلاه في الطين حال دخول سائر بدنه في الماء وحال ازالة الطين عنها كان بعض بدنه خارجا عنه لم يتحقق الارتاس في الانهار والجداول التي يدخل الرجل في الطين والوحد يشكل الغسل الارتاسي فلا يحصى عن اختيار الترتيبي فيها بأن يغسل الرأس والرقبة بالصب أو الرمس أولا ثم يغسل من الطرف الأيمن ما كان غير داخل في الوحد ثانياً ثم يخرج رجلاه اليمنى من الوحد ويزيل عنها الوحد ويفسها حتى يتم غسل الطرف الأيمن ثم يفعل بالطرف الأيسر ما صنعه بالطرف الأيمن (١) .

(١) هذه هي الكيفية الثانية للغسل فيسقط ما تقدم من الترتيب بارتاسه واحدة للاجماع المحصل والمنقول كما في الجواهر . ولصحيحة زرارة « ولو ان رجلا جنباً ارتمس في الماء ارتاسه واحدة أجزاء ذلك وإن لم يدلك جسده ، وفي حسن الحلبي « إذا ارتمس الجنب في الماء ارتاسه واحدة اجزاً ذلك من غسله » . وفي رسالة قال : « إذا اغتمس الجنب في الماء اغتمسه واحدة اجزأه ذلك من غسله » والمراد من الارتاسه الواحدة كما في بعض الروايات والاغتمسه الواحدة كما في بعضها الآخر هو الارتاسه الواحد العرفية دون الحقيقية لاستحالة ذلك لأن الارتاس إنما تحصل بالحركة ، والحركة تدريجي الحصول يحتاج إلى زمان ، والواقف في زمان لا يقع في آن فيستحيل تحقق الارتاسه الواحدة الحقيقية في آن واحد فلا محالة يكون المراد منها الارتاسه الواحدة العرفية . نعم بقاءه مرتسماً تحت الماء بعد الحدوث يتحقق في آن واحد حقيقي ، وكيف كان لا اشكال في تحقق الارتاس وكفايته إذا اوجد هذا الفعل من خارج الماء فإنه هو القدر المتيقن ارادته من الأخبار فيكون هذا الفعل الخارجي

مجموعه غسلا والنية محلها من ابتداء اخذه فى الرمس لا بعد تحقق الارتاس واستيلاء الماء على جميع البدن كما نسب إلى بعضهم إذ مقتضاه بطلان العمل لو نواه بوقوعه فى الماء لا ببقائه لأنه يوجب اقتران مقدمات العمل بالنية دون نفس الأمور به .

نعم يكون اتيانه من باب الملازمة الاتفاقية إنما الكلام فى اختصاص الكفاية بمثل الفرض أم يعمه ، وما إذا نوى الغسل وهو فى الماء ولو فى الجملة ربما استشكل بعضهم فى صحة الغسل لو نواه وهو فى الماء ولكن الأظهر كفايته خصوصاً على تقدير خروج معظم أعضائه من الماء وذلك لأن طلب الارتاس والأمر به نظير الأمر بالمشي على الأرض أو التكلم ليس إلا ارادة حصول هذه الأفعال لا حدوثه فلو كان الأمور متشاعلاً بهذه الأفعال قبل الأمر واستمر عليها بعد الأمر بقصد امتثال الأمر المتعلق بها فلا شك فى تحقق الامتثال وعدم توقفه على إيجادها ابتداءً لأن الأمر لم يرد بأمره إلا كونه داعياً لحصول هذه الأفعال فى الخارج وقد حصلت ولا وجه لدعوى انصراف الأمر إلى أحداث هذه الأفعال وإيجادها ابتداءً كما لا يخفى على الناظر الدقيق والتأمل البصير .

ومما ذكرنا ظهر لك وجه قوله أن يكون تمام البدن تحت الماء فى آن واحد وإن كان غمره على التدرج فلو خرج بعض بدنه قبل أن يغمرس البعض الآخر لم يكف لعدم صدق الارتاس عليه . ولذا يشكل الغسل الارتاسي فى مثل الأنهار والجداول التى يدخل الرجل فى الطين والوحل فلا يحصى عن اختيار الترتيبى فيها .

تنبيه

الظاهر انه لا فرق بين الأغسال من حيث جريان الكيفيتين المذكورتين في غسل الجنابة، بل عن الحقائق نسبتته إلى ظاهر الأغسال وبلا خلاف فيه كما في (مصباح الفقيه) .

والوجه فيه ان كيفية الغسل وكذا الوضوء والتيمم بل جميع الماهيات المخترعة كالصوم والصلاة وغيرها التي يتوقف معرفتها على بيان الشارع متى بين الشارع شيئاً من هذه الأشياء في مورد ثم ورد الأمر به في سائر الموارد لا ينسب إلى الذهن إلا ارادة ايجاده بتلك الكيفية المبينة ما لم يصرح بارادته على نحو خاص ، ولذا لو قيل لأحد صل ركعتين للحاجة أو توضأ عند المنام لا يفهم إلا ارادة ايجادهما بالكيفية المعروفة عندهم ونظراً إلى هذه المروسة في الأذهان لم يسأل أحد من الرواة عن كيفية سائر الأغسال عدا غسل الجنابة ، ولم يتعرض الأئمة (صلوات الله عليهم) لبيان شيء منها ، ومقتضى ذلك كفاية الارتماس في غسل الميت خصوصاً بملاحظة ما ورد فيه أنه كفيل الجنابة ، لكنه لا يخلو عن اشكال لعدم انطباق ارادة ذلك من التشبيه ولظواهر الأخبار الكثيرة الواردة لبيان كيفية غسل الميت الدالة على اعتبار الترتيب فيه فلا يجوز التغاضي عن الكيفية المنصوصة إلا بدليل معتبر .

(مسألة) لو تيقن بعد الغسل عدم انفسال جزء من بدنه وجبت إعادة الغسل من رأس في الارتعاسي ، وأما في الترتيبي فإن كان ذلك الجزء من الطرف الأيسر يكفي غسل ذلك الجزء ولا يحتاج إلى إعادة الغسل بل ولا إلى إعادة غسل سائر أجزاء الأيسر ولو طالت الدة حتى جف تمام الأعضاء ، وإن كان ذلك الجزء من الأيمن يغسل خصوص ذلك الجزء ويعيد غسل الأيسر ، وإذا كان من الرأس يغسل خصوص ذلك الجزء ويعيد غسل الطرفين (١) .

(مسألة) لا يجب الموالاة في الغسل الترتيبي فلو غسل رأسه ورقبته في أول النهار والأيمن في وسطه والأيسر في آخره صح (٢) .

(١) وجه وجوب إعادة الغسل من رأس في الارتعاسي واضح فإنه مع بقاء جزء من بدنه وعدم انفسال جسيم بدنه بارتعاس واحد عرفة لا يتحقق الغسل بالكيفية الارتعاسية فيفتني الغسل رأساً فيجب إعادته من رأس قوله : « إن كان ذلك الجزء من الأيمن يغسل خصوص ذلك الجزء ويعيد غسل الأيسر » . هذا بناءً على ما هو المشهور من لزوم الترتيب بين الجانبين ، وأما على المختار من عدم وجوب الترتيب بين الجانبين فيقتصر بغسل خصوص ذلك الجزء المنفسي في الأيمن ولا يعيد غسل الأيسر بعده . نعم لو كان من الرأس يغسل خصوص ذلك الجزء ويعيد غسل الجانبين لما عرفت من الترتيب بين الرأس والجسد .

(٢) عدم وجوب الموالاة هو المصرح به في عبارات الأصحاب من غير خلاف كما في الجواهر . وادعى عليه الاجماع يدل على ذلك مضافاً إلى الأصل والاطلاقات . مارواه هشام بن سالم عن محمد بن مسلم قال : « دخلت على أبي عبدالله عليه السلام وهو يكلم امرأة فأبطأت عليه فقال : ادنه هذه أم اسماعيل جاءت وأنا أزعج ان هذا المكان الذي أحببت الله فيه حجها عام أول كنت أردت

(مسألة) يجوز الغسل تحت المطر وتحت الميزاب ترتيباً لا ارتئاساً (١).

الاحرام ، فقلت : ضموا لي الماء في الحياء ، فذهبت الجارية بالماء فوضعتہ فاستحققتها فأصببت منها فقلت : اغسلي رأسك وامسحيه مسحاً شديداً لا تعلم به مولاتك فإذا أردت الاحرام فأغسلي جسدك ولا تغسلي رأسك فتستريب مولاتك ، فدخلت فسطاط مولاتها فذهبت تتناول شيئاً فست مولاتها رأسها فإذا لروجة الماء خلقت رأسها وضربت بها ، فقلت لها . هذا المكان الذي أجبت الله فيه حجك . وحسنة ابراهيم بن عمر اليماني عن الصادق عليه السلام قال : « إن عليك لم ير بأساً أن يغسل الجنب رأسه غدوة ويغسل سائر جسده عند الصلاة ، قلت : وإن كان بعض يوم ؟ قال : نعم . وعن العقه الرضوي « ولا بأس بتبويض الفسل ، تغسل يديك وفرجك ورأسك وتؤخر غسل سائر جسدك إلى وقت الصلاة ثم تغسل إذا أردت ذلك » ومقتضى الأصل والاطلاق عدم الفرق في ذلك بين الأعضاء والمعضو الواحد وفي أخبار اللمعة المتقدمة اشعار بذلك .

(١) حكى عن الشيخ انه حكم بسقوط الترتيب بالوقوف تحت المطر والجلوس تحت المجرى ، وعن النذكرة إلحاق الميزاب وشبهه به بل عن بعضهم إلحاق الصب بالاناء إذا كان مستولياً على البدن دفعة واحدة ، ولعل مستندهم صدق اسم الارتعاس عليه لكونه شمول الماء للبدن أو تنقيح المناط لو سلم عدم صدق الارتعاس عليه بدعوى القطع بعدم مدخلة الرمس في الماء ، وإنما المناط احاطة الماء بالبدن دفعة عرفية وفيه أن صدق الارتعاس عليه لا يساعده العرف واللغة وأما دعوى تنقيح المناط فنيها بعد تسليم تحقق الاحاطة الدفعية في مثل المطر والميزاب ، أن دعوى ذلك في مثل هذه الأحكام التعبدية عهدتها على مدعيها ولا يمكن الجزم به واستدل لهم أيضاً باطلاق الأمر بالاغتسال كاطلاق قوله : « ما جرى عليه الماء فقد اجزأه » . وبصحيح علي بن جعفر عن أخيه قال :

(الرابع) من الواجبات اطلاق الماء وطهارته وإباحة المكان والمصعب والآنية والمباشرة اختياراً وعدم المانع من استعمال الماء لمرض ونحوه على ما سمعته في الوضوء وكذا طهارة المحل الذي يراد اجراء ماء الغسل عليه فلو فرض نجاسته طهره أولاً ثم أجرى الماء عليه للغسل (١) .

« سألت عن الرجل يجنب هل يجزيه غسل الجنابة أن يقوم في المطر حتى يغسل رأسه وجسده وهو يقدر على ما سوى ذلك ؟ قال : إن يغسله اغتساله بالماء اجزأه ذلك » . وبمرسلة محمد بن أبي حمزة عن الصادق عليه السلام في رجل أصابته جنابة فقام في المطر حتى سال من جسده أيجزيه ذلك من الغسل ؟ قال : نعم . وربما يتمسك بالأخبار الواردة في كيفية الغسل الترتيبي كقوله في صحيح زرارة بعد الأمر بغسل اليدين والفرج والمرفاق والضمضة والاستنشاق ثم تغسل جسدك من لدن قرنك إلى قدميك وفي آخر ثم افض على رأسك وجسدك فاغتسل .

قلت : وفي الكل نظر ، أما قوله : ما جرى عليه الماء فقد اجزأه وارد في الترتيبي . وأما الصحيح فلمعه في خلاف المطلوب أظهر لاشتراط الاجزاء بمشاهدة الاغتسال بالماء حيث انه شبه اغتساله بالمطر باغتساله بالماء وهو غير ممكن إلا في الترتيبي . وأما الرسالة فمع النقص عن ارسالها ليس لها دلالة على أن الغسل الحاصل بالمطر يعم ارتئاساً بل أقضى . يدل عليه أن الغسل بالمطر يجزيه عن الغسل بالماء ، أما انه ينحو الارتئاس فلا . وأما الأخبار الأخيرة فادعى في الجواهر ظهور الاجماع على خلاف ظاهرهما قائلاً : ولذا لم أجد أحداً أستند اليها في المقام مع معارضتها بقوله : ثم نصب على رأسك ثم نصب على جسدك وغيره مما يدل على الترتيب . ومما ذكرنا ظهورك وجه قوله ترتيباً لا ارتئاساً والله العالم .

(١) قوله : « اطلاق الماء الى قوله وعدم المانع من استعمال الماء لمرض » .

قد تقدم الكلام فيها في الوضوء فراجع .

أما طهارة المحل الذي أشار اليه المصنف بقوله : « وكذا طهارة المحل »
ففيه وجوه بل أقوال أنهاها في الجواهر إلى خمسة :

(الأول) وجوب إزالة النجاسة عن محال الفسل عينية أو حكية قبل
الشروع في أصل الفسل .

(الثاني) وجوب ذلك قبل غسل المحل بحيث كلما طهر شيئاً غسل تدريجاً
وهو الذي اختاره المصنف .

(الثالث) اعتبار عدم بقاء المحل نجساً بعد الفسل فيكتفي بفسل واحد لها

(الرابع) الفرق في ذلك بين الاغتسال في الماء الكثير وما إذا كانت
النجاسة في آخر العضو وبين غيرهما فيكتفى بالفسل الواحد لهما في الأولين
دون الثاني .

(الخامس) عدم اشتراط شيء من ذلك ، نعم يعتبر أن لا تمنع عن
النجاسة وصول الماء إلى البشرة فيكتفي به وإن بقي المحل نجساً . أوجه هذه
الأقوال الثاني وهو اعتبار طهارة المحل حين غسله ويدل عليه الأخبار الواردة في
كيفية الفسل الآمرة بفسل الفرج واليدين قبل الفسل . ففي صحيحة حكم بن حكيم
قال عليه السلام : « ثم اغسل ما أصاب جسدك من أذى ثم اغسل فرجك وافض على
سائر جسدك فاغتسل » . وفي خبر يعقوب بن يقطين عن أبي الحسن قال :
سألته عن غسل الجنابة فيه وضوء أم لا فيما نزل به جبرئيل عليه السلام ؟ قال : « الجنب
يفتسل يبدأ بفسل يديه إلى المرفقين قبل أن يغمسهما في الماء ثم يغسل ما أصابه
من أذى ثم يصب على رأسه وعلى وجهه » وغيرهما من الأخبار الكثيرة الأخر
ومفادها وإن كان وجوب تطهير البدن قبل الشروع في الفسل . لكن بملاحظة
صحيحة حكم بن حكيم عن الصادق عليه السلام في كيفية غسل الجنابة قال : « فان

كنت في مكان نظيف فلا يضررك أن لا تفسل رجلك وإن كنت في مكان ليس بنظيف فأغسل رجلك » . الصريحة في عدم اعتبار طهارة الرجل حال غسل سائر الأجزاء مع ما هو المفروض في الأذهان من مناسبة الحكم والموضوع في أن تطهير الموضع النجس مقدمة لغسل نفس هذا الموضع ، وبمد مدخلة تطهيره في صحة غسل سائر الأجزاء . ولذا قال في جامع المقاصد : وليس كذلك قطعاً وفي الحقائق : لا يعقل لوجوب التقديم على أصل الفسل وجه يكون تعلق الأمر به قبل الشروع في الفسل في الأخبار المذكورة جارية مجرى العادة من دون استفادة التقييد منها ، فالقول باعتبار تطهير البدن قبل الشروع في الفسل ضعيف وأضعف منه القول الثالث والخامس . لما عرفت من دلالة الأخبار المستفيضة على اشتراط طهارة المحل مضافاً إلى انصراف أدلة الفسل إلى ارادة الفسل بالماء الطاهر بل الاجماع على أن النجس لا يكون مطهراً .

إن قلت : ليس حال رفع الحدث إلا كحال إزالة الخبث في عدم المناقاة بين انفعال الماء بملاقاة النجس وحصول التطهير به .

قلت : هذا قياس باطل وذلك لما تقدم في مبحث نجاسة النجاسة من أن القاعدة السامة الاستفادة من النصوص والفتاوى من أن النجس لا يكون مطهراً لا تشمل للماء الطاهر الذي تنجس باستعماله في إزالة النجاسة بالنسبة إلى هذه النجاسة التي استعمل الماء في إزالتها ، وأما من حيث استعماله في رفع الحدث فليست النجاسة الموجودة في البدن بالنسبة إليه إلا كالنجاسة الخارجية الملاقية للماء حين الاستعمال فلا مانع من كونه مشمولاً للقاعدة المذكورة .

نعم في غسل الميت امتنع اندراجه تحت تلك القاعدة بالنسبة إلى هذه النجاسة لأن نجاسة الماء من لوازم نفس الاغتسال هناك بخلاف ما نحن فيه فإنه يمكن حفظ ماء الفسل عن الانفعال بها .

إن قلت : إن قضية ما ذكر اختصاص اشتراط طهارة المحل قبل الفسل بما إذا كان الاغتسال بالماء القليل دون ما إذا كان بالمعتم كالكبر ونحوه . قلت : المدرك ليس منحصراً في اشتراط طهارة الماء بل العمدة فيه الأخبار المتقدمة . وربما يستدل بطلان الفسل قبل غسل المحل بلزوم التداخل وهو خلاف الأصل لأن كل واحد من الحدث والخبث سبب لوجوب غسل البدن للعلم بتأثير كل منهما في إيجاب مسببه ضرورة أنه لو تعذر عليه الفسل (بالغم) يجب عليه إزالة النجاسة وكذا لو تعذرت عليه الإزالة يجب عليه رفع الحدث ولو بالتيمم ومقتضى تعدد الوجوبين تعدد الواجبين لاستحالة اجتماع حكيمين متماثلين كالمتضادين في موضوع واحد شخصي فلا يعقل أن يكون غسلة واحدة معروضة لوجوبين . وفيه أن المقام ليس من باب التداخل لشيء يمنع بكونه خلاف الأصل بل المقام من باب تصادق ماهيتين مختلفتين وعنوانين متمايزين على فرد واحد كوجوب إكرام وعالم وفقير وهاشمي وذلك لأن المسبب ليس هو طبيعة غسل البدن من حيث هي بل في أحد السببين المسبب هو وجوب إزالة النجاسة وفي الآخر وجوب رفع الحدث وهما يتصادقان على الفسل بنية رفع الحدث والخبث فلو لم يستلزم ذلك الإخلال بشيء من شرائطها فلا مانع منه أصلاً كما لو أكرم شخصاً واحداً هو عالم وفقير وهاشمي بقصد امتثال جميع الأوامر المتعلقة بالضامين المذكورة لا من أجل وخرج عن عمدة الجميع فظهر مما ذكرنا بطلان القول الخامس أيضاً وهو عدم اشتراط شيء عدا عدم مانعية عين النجاسة عن وصول الماء إلى البشرة . فتحصل صحة القول الثاني وبطلان جميع ما عداه فتأمل واستبصر فيه .

(مسألة) إذا كان قاصداً عدم إعطاء الأجرة للحامي أو كان بناؤه على إعطاء الأجرة من المال الحرام أو على النسيئة من غير إحراز رضى الحامي بطل غسله ، وإن استرضاه بعد الفسل (١) .

(مسألة) يشكل الوضوء والفسل بالماء المسبّل لإلأمع العلم بعموم الإباحة من مالكة (٢) .

(مسألة) الظاهر أن ماء غسل المرأة من الجنابة والحيض والنفس وكذا أجرة تسخينه إذا احتاج إليه على زوجها لأنه يعدّ جزء من نفقتها خصوصاً في غسلها من الجنابة (٣) .

(مسألة) يتعين على المجنب في نهار شهر رمضان أن يغتسل ترتيباً ، فلو اغتسل ارتئاساً بطل غسله وصومه . نعم لو اغتسل ارتئاساً نسياناً لم يبطل صومه وصح غسله (٤) .

(١) وجه البطلان هو أن رضاه الحامي وإباحته التصرف في الماء مشروط بالالتزام بإعطاء الأجرة الحلال نقداً وبانتفاء إحدى الأمور الثلاثة المذكورة يفتني الرضا بالتصرف فإذا انتفى الرضا يكون التصرف غصباً لا يتأتى معه قصد القرية المعتبرة في الفسل ولا يجدي استرضاه الحامي بعد الفسل لأن ما وقع لا ينعكس عما هو عليه .

(٢) لقوله عليه السلام : « لا يحل مال امرؤ مسلم إلا بطيب نفسه فيحتاج بالتصرف الوضوئي في الماء المزبور إلى إحراز رضى صاحب الماء ومع الشك فيه الأصل عدم الرضا .

(٣) أشار المصنف إلى وجهه بقوله : « لأنه يعد من نفقتها » ووجوب نفقة الزوجة على الزوج مما لا كلام فيه نعماً وفتوى .

(٤) هذا بناءً على أن الارتئاس من المفطرات كما هو الأقوى ، فلو

(مسألة) لوشك في شيء من أجزاء الغسل وقد دخل في آخر يجب تدارك

ماشك فيه كالوضوء فانك قد عرفت وجوب التدارك عليه فيه ما لم يفرغ (١) .

اغتسل في نهار شهر رمضان ارتماساً بطل غسله وصومه ، أما بطلان الصوم

فلأنياته المفطر ، وأما بطلان الغسل فلمعدم تأتي القرية مع النهي عن الارتماس

نعم مع سقوط النهي عنه كما في صورة النسيان يصح الصوم والغسل .

أما صحة الصوم فلا اختصاص مفطرته بصورة العمد ومع النسيان لا عمد . وأما صحة

الغسل فلتأتي القرية بعد سقوط النهي عن التماسي فيكون آتياً للأمر به

على وجهه فيجزئ . وأما على القول بعدم مفطرته مع القول بالحرمية يبطل

الغسل فقط دون الصوم ويصحان على القول بكراهة الارتماس كما عليه جملة

من الأصحاب .

(١) في عموم هذا الحكم للطهارات الثلاث أو اختصاصه بالوضوء فقط ،

خلاف اختيار الاول شيخنا الأنصاري في طهارته ناقلاً له عن جماعة كالعلامة ، ونظر الدين

والشهيدين ، والمحقق الثاني ، والسيد الطباطبائي في الرياض ، وخمسة شيخنا

صاحب الجواهر بالوضوء وتبمه المرحوم السيد محمد كاظم في العروة الوثقى . وجه

نظر الشيخ صاحب الجواهر ومن تبمه هو عموم قاعدة التجاوز والخروج عنه

في الوضوء لدليل لا يقتضي الخروج عنه في الغسل أو التيمم . ووجه نظر شيخنا

الأنصاري والجماعة المذكورين هو منع عموم قاعدة التجاوز واختصاصها بالصلاة

فقط فيبقى موارد الشك داخلة تحت عموم أصالة عدم الفعل فعليه يكون

الغسل والتيمم كالوضوء في لزوم الاعتناء بالشك وتدارك ماشك فيه ما لم يفرغ

منه . وهذا هو الأقوى عندي وقد تقدم منا الكلام فيه اشباعاً في مبحث

الوضوء فراجع .

(مسألة) ينبغي الاستبراء بالبول قبل الغسل وليس هو شرطاً في صحة الغسل ولكن فائدته انه لو فعله واغتسل ثم خرج منه بلل مشتبه لم يعد الغسل بخلاف ما لو اغتسل بدونه ثم خرج منه البلل الزبور فإنه يعيد الغسل حينئذ لكونه محكوماً عليه بأنه مني سواء استبرأ بالخرطاط لتعذر البول عليه أم لا (١) .

(١) يستحب الاستبراء بالبول أمام الغسل كما ان البول يستحب على أثر الجنابة بالانزال لكي لا يبقى في المجرى من التي فيورث المرض . ففي المروي عن النبي ﷺ انه قال : « من ترك البول على أثر الجنابة أو شك أن يتردد بقية الماء في بدنه فيورثه الداء الذي لا دواء له » . والمشهور بين المتأخرين كما حكى ذلك بعضهم عدم كونه شرطاً في صحة الغسل للأصل وخلو كثير من الأغسال البيانية عنه ، والاجماع كما ادعاه في محكي المختلف على عدم وجوب إعادة الغسل على من أخل بالبول ووجد بللاً يعلم انه ليس بمني ، ومفهوم قول أبي جعفر ﷺ في خبر محمد بن مسلم : « من اغتسل وهو جنب قبل أن يبول ثم وجد بللاً فقد انتقض غسله » . ومثله في الدلالة الأخبار المتعلقة إعادة الغسل لمن لم يبول بخروج البلل المشتبه فيهم صحة الغسل لولاه بل يفهم من التعبير بانتقاض الغسل كما في رواية محمد بن مسلم صحته قبل وجدان البلل .

وما قد يستدل على الشرطية بما في صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر قال : سألت أبا عبد الله ﷺ عن غسل الجنابة ؟ قال : « تغسل يدك من المرفقين إلى أصابعك وتبول إن قدرت على البول ثم تدخل يدك الاناء » . ورواية أحمد بن هلال قال : سأله عن رجل اغتسل قبل أن يبول فكتب « إن الغسل بعد البول إلا أن يكون ناسياً فلا يعيد منه الغسل » .

ففيه أن الثانية من الروايتين ضعيفة مع أنها مضمرة مضافاً إلى اشتغالها على

التفصيل الذي لم يعلم به قائله والأولى غير صريحة لورودها في سياق الأمر المستحب ولو سلم ظهورها في شرطية البول للغسل فلا بد من رفع اليد عنه بقرينة الروايات الأخر التي تقدم بعضها وبهذه القرائن يستفاد أن الأمر الوارد في الروايتين المتقدمتين إنما هو للإرشاد إلى ما هو الأصح بحال المكلف صوتاً لطهارته عن الانتقاض وبعد أن علم بواسطة القرائن الداخلية والخارجية أنه ليس للبول (كغسل اليد) مدخلة في صحة الغسل يفهم من الرواية أن له مدخلة في كماله أما لكون الغسل عقيب البول في حد ذاته هو الفرد الأفضل فيكون البول قبل الغسل كغسل اليدين قبله مستحباً غيرياً أو لكونه موجباً للاطمئنان ببقاء أثر الغسل وعدم انتقاضه بخروج البلل المشتبه فيكون الأمر للإرشاد المحض وهذا هو المتبادر في مثل المقام ، وسياق الكلام إذا تبين لك هذا فاعلم أن الفائدة الاستبراء بالبول قبل الغسل هو أنه إذا خرجت بعد الغسل رطوبة مشبهة لا يعيد الغسل بخلاف ما لو اغتسل بدونه ثم خرجت منه الرطوبة المزبورة فإنه يعيد الغسل حيثئذ لكونه محكوماً عليه بأنه مني كما ورد التصريح به في الروايات المتقدمة . ثم أنه لا فرق في الحكم بكون الرطوبة الخارجة منياً مع عدم البول في أنزاله بين أن يتحقق منه الاستبراء بالخرطاط أم لا ولا بين تمذر البول عليه وعدمه لا طلاق النص وكيفية الاستبراء بالخرطاط قد تقدم بيانها في مبحث الاستنجاء فراجع .

(مسألة) المحجب بسبب الانزال لو اغتسل ثم خرج منه بلل مشتبه بين المني والبول فإن لم يستبرئ بالبول يحكم بكونه منياً فيجب عليه الغسل خاصة وإن بال ولم يستبرئ بالخرطاط بعده يحكم بكونه بولاً فيجب عليه الوضوء خاصة ولا فرق في هاتين الصورتين بين احتمال غيرهما من المذي أو غيره أيضاً وعدمه وإن استبرأ بالبول وبالخرطاط بعده ، فإن احتمل غير البول والمني أيضاً لم يجب عليه شيء لا الغسل ولا الوضوء ، وإن لم يحتمل غيرهما فإن أوقع الأمرين قبل الغسل وخرج البلل المشتبه بعده يجب الاحتياط بالجمع بين الغسل والوضوء وإن أوقعهما بعده ثم خرج البلل المزبور يكفي الوضوء خاصة (١) .

(١) قوله : « المحجب بسبب الانزال الى قوله وعنده » تدل عليه الأخبار المستفيضة الدالة مفهوماً ومنطوقاً على وجوب الاعادة لمن لم يبل . منها صحيحة الحلبي قال : سئل عن الرجل يغتسل ثم يجد بعد ذلك بللاً وقد كان بال قبل أن يغتسل ؟ قال : « ليتوضأ وإن لم يكن بال قبل الغسل فليعد الغسل » . ومنها موثقة سماعة قال : « سألت عن الرجل يحجب ثم يغتسل قبل أن يبول فيجد بللاً بعد ما يغتسل ؟ قال : « يعد الغسل فإن كان بال قبل أن يغتسل فلا يعد غسله ولكن يتوضأ ويستنجي » . ومنها رواية معاوية بن ميسرة قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول في رجل رأى بعد الغسل شيئاً ؟ قال : « إن كان بال بعد جماعه قبل الغسل فليتوضأ وإن لم يبل حتى اغتسل ثم وجد البلل فليعد الغسل واطلاق الأمر بالوضوء عند خروج البلل بعد البول مقيد بما إذا لم يستبرئ ، وإلا فليس عليه شيء . وإن بلغ الساق للأخبار المستفيضة التي تقدمت في كيفية الاستبراء وتلك الأخبار حاكمة على اطلاق هذه الروايات خلاصة الكلام في هذا المقام ان البلل الخارج من المفتسل عن الجنابة بالانزال ، فإن علم انه مني فلا اشكال في وجوب الغسل بل عليه الاجماع محصلاً فضلاً عن المنقول كما في

الجواهر وإن علم انه بول خالص فلا اشكال أيضاً كذلك في وجوب الوضوء خاصة وكذا لو علم انه غيرهما فلا اشكال في عدم وجوب شيء عليه وأما إذا لم يعلم شيء من ذلك فإن كان المنفصل قد بال ثم استبرأ بعد البول فلا اشكال أيضاً في عدم وجوب شيء عليه من الغسل والوضوء بل حكي عليه الاجماع وبذل عليه مضافاً إلى ما دل على عدم نقض اليقين بالشك الأخبار المتقدمة هنا الدالة على سقوط الغسل عن من استبرأ بالبول والأخبار المعتبرة الدالة على عدم الالتفات لما يخرج من الذكر بعد الاستبراء بالخرطاط وإن بلغ الساق فـ في مصحح ابن عيسى من انه كتب اليه رجل هل يجب الوضوء مما يخرج من الذكر بعد الاستبراء فكتب نعم فهو مع اضماره وكونه مكاتبه محمول على العلم بكونه بولا أو على الاستحباب أو النقية أو غير ذلك ومما سمعت تعرف انه يتجبه وجوب الوضوء خاصة لو بال وترك الاستبراء بالخرطاط بعد البول وهي الصورة الثانية من صور المسألة وبذل عليه صحيحة الحلبي المتقدمة وما بعدها من موثقة سماعة وخبر معاوية بن ميسرة مع ما تقدم من الروايات المستفيضة في باب الاستنجاء ومن ذلك كله تعرف انه يجب نزول صحيح ابن يعفور قال : سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الرجل بال ثم توضأ وقام الى الصلاة فوجد بللاً ؟ قال : « لا يتوضأ إنما ذلك من الجبائل » على أن ذلك بعد الاستبراء .

قوله : « وإن استبرأ بالبول وبالخرطاط بعده فإن احتمل غير البول والمنني أيضاً لم يجب عليه شيء لا الغسل ولا الوضوء » للأصل وعدم نقض اليقين بالشك .

قوله : « وإن لم يحتمل غيرهما فإن أوقع الأمرين قبل الغسل وأخرج البلب المشتببه بعده يجب الاحتياط بالجمع بين الغسل والوضوء » للعلم الاجمالي بتوجه التكليف اليه بأحد الأمرين ، إما الغسل أو الوضوء فيجب الخروج عن عهده

(مسألة) إذا خرج من المنزل بعد الغسل رطوبة مشبهة بين المني وغيره وشك في أنه استبرأ بالبول أم لا بنى على عدمه فيجب عليه الغسل ومع احتمال كونه بولا لا يحوط ضم الوضوء أيضاً (١) .

(مسألة) يجزي غسل الجنابة عن الوضوء لكل ما اشترط به (٢) .

باتيانها جميعاً لأن الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية ولا تحصل إلا بالجمع بينهما وإن أوقع البول والمخربات بعد الغسل ثم خرج البلل المزبور يكفي الوضوء خاصة لانحلال العلم الاجمالي بوجوب الوضوء حين خروج البول فيستصحب والشك في وجوب الغسل بخروج البلل المزبور الأصل ينفيه .

(١) حيث ان موضوع الحكم بوجوب الغسل مركب من أمرين خروج رطوبة مشبهة مع عدم تحقق الاستبراء بالبول بعد الانزال ، فباستصحاب عدم البول يحرز أحد جزئي الموضوع ، وبعد انضمام الجزء الآخر يلتزم الموضوع فيكون من قبيل احراز أحد جزئي الموضوع بالأصل والآخر بالوجدان فيجب عليه الغسل .

(٢) المشهور بين الأصحاب وجوب الوضوء مع كل غسل إلا غسل الجنابة فانه لا يجب معه اجماعاً كما في الحدائق ، وفي الجواهر للاجماع محصلاً ومنقولاً كالنصوص على الاجزاء . ويدل عليه ما رواه ابن أبي عمير عن رجل عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « كل غسل قبله وضوء إلا غسل الجنابة » . وورد في روايات كيفية غسل الجنابة انه ليس قبله ولا بعده وضوء ، والنصوص على كفاية غسل الجنابة عن الوضوء كثيرة وقد عقد في الوسائل باب عدم جواز الوضوء مع غسل الجنابة قبله ولا بعده فراجع .

(مسألة) إذا أحدث بالأصغر في أثناء الغسل لم يبطل على الأقوى لكن يجب الوضوء بعده لسكل ما اشترط به والأحوط استئناف الغسل قاصداً به ما يجب عليه من التمام أو الاتمام والوضوء بعده (١) .

(١) في المسألة ثلاثة أقوال :

« الأول » وجوب إعادة الغسل من رأس .

« الثاني » اتمام الغسل مع ضم وضوء اليه .

« الثالث » اتمامه بلا ضم وضوء اليه وأقواها أوسطها .

استدل لأقول الأول بعدم ثبوت كون الغسل المتخلل بالحدث رافعاً للجناية فيستصحب أثرها إلى أن يتحقق المزيل (وهو الغسل الواقع عقيب الحدث) وقضية استصحاب الجناية الاجتزاء بفصلها عن الوضوء كما لو استصحبها عند الشك في أصل الغسل . وبما في كتاب عرض المجالس للصدوق عن الصادق عليه السلام قال : « لا بأس بتبويض الغسل ، تغسل يديك وفرجك ورأسك وتؤخر غسل جسدك إلى وقت الصلاة ثم تغسل جسدك إذا أردت ذلك ، فإن أحدثت حدثاً من بول أو غائط أو ريح أو مني بعد ما غسلت رأسك من قبل أن تغسل جسدك فأعد الغسل من أوله » . وقريب منه ما عن الفقه الرضوي . وبأن الحدث لو تأخر عن تمام الغسل والطهارة لأبطل إباحتها الصلاة فلبعض الأولوية ، وفي الجميع نظر . أما استصحاب أثر الجناية فلمحكوميته باستصحاب صحة الأجزاء المأتي بها الحاكم على استصحاب أثر الجناية وإصالة الاشتغال ، وأما الروايات فلضعف سندهما لا تصلحان دليلاً ، وأما الأولوية فملى تقدير تماميتها لا يقتضي إلا كون وقوع الحدث في أثناء الغسل كوقوعه بعده رافعاً لأثره في الجملة لا لإبطاله رأساً وهذا لا يستلزم إلا بطلان القول الثالث وهو الاختصار على اتمام الغسل دون ما اختاره من اتمامه والتوضي للصلاة .

واستدل للقول الثاني الذي هو الأشبه بالقواعد ، أما وجوب الوضوء فلمعوم ما دل على سببية الاحداث لوجوب الوضوء المقتصر في تخصيصها على ما إذا صدرت قبل غسل الجنابة . وأما الأخبار الدالة على انه لا وضوء مع غسل الجنابة فلا يتبادر منها إلا عدم كون أسباب الوضوء الحادثة قبل الجنابة أو بعدها قبل الاغتسال مؤثرة في إيجاب الوضوء . وأما ما صدر منها في أثناء الغسل ، فالأخبار منصفة عنه جزماً فيكون حاله حال ما لو صدر بعد الغسل في إيجاب ما يقتضيه (أعني الوضوء) بمقتضى عموم ما دل على سببيته له . والحاصل انه لا يفهم من الأدلة إلا كون غسل الجنابة مجزئاً عن كل حدث قارن الجنابة التي اغتسل منها بأن وقع غسلها عقيب الحدث المقارن ، وأما الحدث الواقع في الاثناء فله حكمه الذي اقتضاه عموم دليله ، فالقول بأنه يقتصر على اتمام الغسل ضعيف هذا بالنسبة إلى وجوب التوضي ، وأما كفاية اتمام غسله وعدم وجوب استينافه من رأس فلا يستصحب صحة الاجزاء المآتي بها الحاكم على استصحاب أثر الجنابة واصالة الاشتغال ، فان معنى استصحاب صحة الاجزاء السابقة ترتيب آثارها الشرعية الثابتة لها قبل عروض ما يشك في ناقضيته وهي كونها مؤثرة في حصول الطهارة بشرط لحوق سائر الاجزاء بها فكما انه لا يرفع اليد عن أثر الغسل والوضوء بمجرد احتمال وجود الناقض أو ناقضية الوجود فيستصحب الطهارة الحاصلة منها إلى أن يعلم الزيل ، فكذلك لا يرفع اليد عن أثر ابعاض الوضوء والغسل بمجرد احتمال وجود الناقض أو ناقضية الوجود بل يستصحب أثرها الى أن يعلم ارتقاعه ومع الانغماض عن استصحاب الصحة فالأظهر جريان قاعسة البراءة لا الاشتغال لأن الشك في انتقاض الغسل مرجعه إلى الشك في اشتراط الغسل بأن لا يتخلل الحدث في أثناءه وهو منفي بالأصل .

واستدل للقول الثالث (وهو كفاية الاتمام) باطلاق الاخبار البانية الآمرة

(مسألة) إذا ارتمس في الماء بقصد الاغتسال في الماء وشك في أنه كان نائماً للغسل الارتعاشي حتى يكون فارغاً ، أو الترتيبي وكان ارتعاشه بقصد الرأس والرقبة فبقي الطرفان يجب عليه الاستيناف ويكفيه غسل الطرفين بمنوان الاحتياط لأجل احتمال الاحتياج إلى غسلها (١) .

(مسألة) إذا صلى المجنب ثم شك في أنه اغتسل من الجنابة أم لا بنى على صحة صلاته ولكن يجب عليه الغسل للأعمال الآتية ولو كان الشك في أثناء الصلاة بطلت ولكن الأحوط إتمامها ثم إعادتها مع الغسل (٢) .

بغسل الرأس والجسد ، فإن مقتضى إطلاق الأمر فيها حصول الاجزاء لوجود المأمور به في الخارج مطلقاً خصوصاً بالنظر إلى إطلاق قوله « وكل شيء أمسسته الماء فقد أنقته وما جرى عليه عليه الماء فقد اجزأه » .

وفيه ان الإطلاق وارد في مقام بيان حكم آخر فلا يمكن الأخذ به وظهورك من جميع ما ذكرنا وجه قول المصنف « والأحوط استيناف الغسل قاصداً به ما يجب عليه من التمام والاتمام والوضوء بعده » .

(١) قوله : « يجب عليه الاستيناف » أي استيناف الغسل الارتعاشي لعدم العلم بتحقيقه بتلك الارتعاشة الاولى وارتفاع جنابته بها والأصل عدمه . نعم له أن يكتفي بغسل الطرفين بمنوان الاحتياط بقصد الترتيبي من دون حاجة إلى غسل الرأس لعدم العلم بعدم الأمر به لأنه إن كان بارتعاشه قاصداً للغسل الارتعاشي فقد فرغ وإن كان قاصداً للرأس والرقبة ، فباقيان غسل الطرفين يتم الغسل الترتيبي .

(٢) الشك في الشرط المعتبر في الصلاة كالغسل ونحوه فإن كان قبل الشروع فيها فلا اشكال في لزوم احرازه وإن كان بعد الفراغ منها فالشك فيه بالنسبة إلى الصلوات الماضية شك في الشيء بعد انقضاء محله وبالنسبة إلى الصلوات

الآتية شك في الشيء قبل انقضاء محله فيجب احراز الشرط للأعمال الآتية وهذا مما لا اشكال فيه ، وإنما الاشكال فيما لو التفت في الأثناء فهل يحكم بوجود الشرط لهذه الصلاة المتلبس بها أولا اختار المأثن الثاني نظراً إلى أن الأجزاء اللاحقة مشروطة بالشرط كالسابقة ، وذلك الشرط بملاحظة الأجزاء الآتية من الصلاة محله باق فيجب احرازه . ويمكن المناقشة فيه بأن الشرط بملاحظة الأجزاء الآتية من الصلاة وإن كان محله باقياً إلا أن محل احراز ما يكون شرطاً لمجموع الصلاة ليس إلا قبل الصلاة فهو بهذه الملاحظة بما قد انقضى محله ونظراً إلى ما ذكرنا في المناقشة احتاط المأثن بقوله : « ولكن الأحوط أتمامها ثم أعادتها مع الغسل » ، ويمكن أن يفرق بين ما يكون الشرط المشكوك فيه في الأثناء من قبيل الستر وبين ما يكون من قبيل الطهارة . ويقال : بالبطان في الأول دون الثاني وذلك لأن ما هو شرط للصلاة شرعاً هو التستر الذي يكون محله بمجموع الصلاة فهو بالنسبة إلى ما بقي من الصلاة محله باق . وأما القسم الثاني فإن جعلنا الشرط للصلاة هو نفس الغسلتين والمسحنتين فلا اشكال في أنه لو شك في الأثناء فهو شك في الشرط بعد انقضاء محله ، وإن جعلنا الشرط هو الطهارة المتحصلة من الأفعال المذكورة فحل نفس الشرط وإن لم ينقض بعد في الأثناء إلا أن محل المحصل قد انقضى في فالتشك في المحصل شك في الشيء بعد انقضاء محله ، فقتضى عموم أخبار الباب البناء على تحققه فيترتب عليه الطهارة لهذه الصلاة المتلبس بها . نعم لا ينفع للصواب الآتية كما لا يخفى .

(مسألة) إذا اجتمع عليه أعمال متعددة واجبة أو مستحبة أو مختلفة فان نوى الجميع بغسل واحد صح وكفى عن الجميع مطلقاً وحيث إن كان فيها غسل الجنابة لا حاجة إلى الوضوء للمشروط به وإلا وجب الوضوء قبل الغسل أو بعده وكذلك يكفي عن الجميع إن كان فيها الجنابة وقد قصد غسلها وإن لم يكن فيها الجنابة أو كانت وقد قصد واحداً من الأغمال الواجبة غير غسل الجنابة فلا يبعد كفايته عن الجميع أيضاً لكن الأحوط خلافه ، وإن نوى بعض الأغمال المستحبة كفى أيضاً عن غير المنوي من المستحبات ، أما كفايته عن الواجبات ففيه اشكال فلا يترك الاحتياط (١) .

(١) لا بد لنا في المقام من التكلم فيما هو الأصل في باب تداخل الأسباب كلياً إذ لا خصوصية لاجتماع الأغمال في المقام فنقول : ذكر بعض الاساطين إن الأصل التداخل واستند فيه إلى أن متعلق الأمر هو الطبيعة باعتبار صرف وجود الطبيعة ، ومن المعلوم تحققها بتحقيق أول فرد من أفراد الطبيعة ، فإذا أمر المولى عبده وقال : إن رزقت ولداً فتصدق بدرهم على الفقير . ثم قال : إن ربحت تجارتك فتصدق بدرهم على الفقير ، واتفق أن العبد رزق ولداً وربحت تجارته فيكفيه في امتثال كلا الأمرين تصدق درهم واحد على الفقير لأن المفروض تعلق الأمر في كلا الأمرين بصرف وجود التصديق بدرهم ولا ريب في تحقق صرف الوجود بتحقيق فرد ما .

وفيه أن الذي يدل العقل على دخله في متعلق الطلب زائداً على مدلول اللفظ إنما هو مطلق الوجود ، ومن المعلوم أن عنوان الصرفية أو ناقضية الوجود للعدم اعتبار زائد على ذلك فلا وجه للمصير إليه .

فإن قلت : وجهه أن وصف المأمور بهية لو كانت عارضاً على الطبيعة باعتبار مطلق الوجود لزم استيفائه لجميع أفرادها وهو خلاف ما تقضي به

الضرورة من الاكتفاء في مقام الامتنال بفرد واحد فهذا يكشف عن كون المعروض هو الطبيعة باعتبار صرف الوجود الغير المنطبق إلا على أول الافراد . قلت : ما ذكرت مبني على توهم كون الأمر من العوارض اللاحقة على الوجود ولكنه خلاف الواقع بل الحق ان شأن الارادة اعطاء الوجود أمرية كانت أم فاعلية فخالها حال العلة التكوينية فكما ان العلة إذا كانت واحدة كان معلولها واحداً ، وإذا كانت متعددة كان متعدداً فكذلك حال الارادة لا أن الوحدة في الارادة الواحدة جاءت من قبل كون المتعلق هو الطبيعة باعتبار صرف الوجود ولا لأن المتعلق هو الطبيعة بقيد الوحدة بل المتعلق نفس الوجود بلا قيد زائد عليه أصلاً وصفة الوحدة منتزعة قهراً بعد التأثير كالتعدد في الارادات المتعددة وليست حالها إلا كحال كونه معلولاً لهذه العلة فانه لاشبهة في كونه من الامور المنتزعة متأخراً عن تأثير العلة لا أن العلة تؤثر فيما هو المعلول لها فكذلك حال الوحدة والتعدد . والحاصل ان الوحدة في الارادة الواحدة ليست من قبل تضيق في جانب المراد ، كما ان التعدد أيضاً كذلك ولازم ذلك انه متى تعددت الارادات تعدد المراد بتعددتها . نعم قد يكون تعددها صورياً فقط لا حقيقياً بمعنى انها ناشئة من منشأ واحد بفرض التأكيّد فلا تأثير لمثل هذا في تعدد المراد ، وأما إذا كانت كل واحدة من منشأ مستقل فلا يحيص عن التعدد فتثبت من هذا البيان لزوم تعدد فعل الجزاء بتعدد الأسباب الشرعية الواقعة في القضايا الشرطية ونحوها .

فان قلت : غاية ما لزم من هذه البيانات انه إذا كان السبب الشرعي متعدداً تعدد الفعل المسبب له لكن المتيقن من تعدد السبب صورة كونه من نوعين ، وأما الفرعان من نوع واحد فلا دليل على كونها سببين مستقلين فعمل السببية فاعية بصرف الوجود في كل نوع .

قلت : هذا أيضاً مدفوع باطلاق السببية المستفادة من وقوع الطبيعة
 تلو كلمة إن وأخواتها بلا تقييد بكونها أول الوجود أو الغير المسبوق بالمثل ونحو
 ذلك ، ومقتضى ذلك تكرره بشكر الافراد ، فتحقق من جيم ما ذكرنا أن
 مقتضى الأصل الأولي في كل باب عدم التداخل لا في جانب الأسباب ولا في
 طرف المسببات . ثم لا يخفى انه ليس من موضوع اختلاف العلماء في موافقته
 للأصل أو مخالفته مسألة توارد الأحداث الصغار كالبول والدائط وغيرها من
 موجبات الوضوء فان التداخل في مثلها قهري عقلا فهو عزرة لا رخصة ووجهه
 أن الحدث الأصغر على ما يستفاد من الشرع بعلاظة اتحاد لوازمه وأحكامه
 ماهية واحدة مسببة عن أسباب متعددة غير قابلة للتكرار كالقتل ونحوه مما
 لا يتكرر بتكرار أسبابه لعدم قابلية المحل للتأثر فلا مجال لتوهم بقاء أثر شيء
 من الأسباب المختلفة بعد تحقق ما هو سبب تام لرفع طبيعة الحدث وهو الوضوء
 الصحيح كما انه لا وجه لتخصيص الرفع بالمنوي دون غيره لو نوى رفع حدث
 البول فقط إذا كان مجتمعا مع غيره إذ ليس الحدث الحاصل من البول مغايراً
 للحدث الحاصل من غيره لا ماهية ولا وجوداً ، فلا يعقل التفكيك بل لا بد إما
 من الالتزام برفع الحدث مطلقاً أو القول ببطان الوضوء رأساً . والثاني لا دليل
 عليه عدا ما يتوهم من أنه نوى أمراً غير مشروع . وفيه أنه نوى امتثال الأمر
 الملتق به فيقع صحيحاً وقصده حصول بعض لوازم الأمور به أو عدم حصول
 ما عدا المنوي لا يؤثر في انقلاب الماهية للأمور بها عن كونها كذلك .

نعم للتوهم المذكور مجال لو نوى امتثال خصوص الأمر المسبب عن
 ما عدا السبب الأول كالنوم الحاصل عقب النوم على سبيل التقييد إذ في صحته
 نظر لاستحالة تأثير ما عدا السبب الأول في المحل حتى يتوجه بسببه خطاب على
 المكلف فإ نوى امتثاله غير متوجه اليه ، وما هو المتوجه اليه غير مقصود امتثاله

إذا عرفت ما ذكرنا فلا بد لك من التأمل في تشخيص أن الحدث الأكبر هل هو طبيعة واحدة غير قابلة للشدة والضعف أم هي طبائع مختلفة أم طبيعة واحدة ذو مراتب تشكيكية بالشدة والضعف ، فإن كان الأول فحكمكم الحكم الحدث الأصغر ، وقد عرفت أنه لو اجتمعت أسباب مختلفة للحدث الأصغر كفي وضوء واحد بنية التقرب فكذا يكون الغسل ، وإن كان الحدث الأكبر المسبب عن كل سبب طبائع مختلفة أو طبيعة واحدة قابلة للشدة والضعف فلا بد من أن ينظر إلى ما جملة الشارع رافعاً له فإن كان رافعاً لجلسه من دون فرق بين كونه شديداً أو ضعيفاً واحداً أو متعدداً فلا إشكال أيضاً في كفاية غسل واحد بنية القرية وإلا فيجب أن يأتي لكل سبب بخصوصه ما جملة الشارع رافعاً له أو يختار فرداً يعلم بكونه مصداقاً لجميع المناوين الزيلة ولا بد من العلم بتصادق الطبائع ، ولا يكفي مجرد الاحتمال كما أنه لا يكفي في جواز الاقتصار على غسل واحد مجرد احتمال اتحاد طبيعة الغسل الذي جعل رافعاً لما عرفت من أن مقتضى إطلاق سببية كل واحد من هذه الأسباب تأثيره مستقلاً في إيجاب الغسل ولازمه التعدد ، ومجرد اتحاد أفراد الغسل صورة لا يدل على وحدة حقيقته لا مكان مغايرة غسل الجمعة والجنابة ذاتاً كصلاة الفريضة والنافلة .

نعم إذا دل دليل خارجي من عقل أو نقل على كفاية الواحد فيرفع به اليد عن ظاهر ما يدل على التعدد فلا بد من ملاحظة الأخبار الدالة على كفاية غسل واحد عن أغسال متعددة وتشخيص مدلولها من حيث عمومها لجميع صور اجتماع الأغسال واختصاصها ببعضها . منها صحيحة زرارة قال : « إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غمسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة فإذا اجتمعت لله عليك حقوق اجزأك غسل واحد . قال : ثم قال وكذلك المرأة يحجزها غسل واحد للجنابة وإحرامها وجمعتها وغسلها من

حيضها وعيدها ، وهذه الرواية وإن كانت مضمرة في الكافي إلا أن الاضرار الواقع في اخبارنا إذا كان المضمّر من اجلاء الرواة وأعيانهم كزرارة وأمثاله الذين لا يعتبرون في الرواية والحديث أحداً غير المعصومين غير مضر كما حقق في موضعه وشرح به جملة من أصحابنا المتأخرين مع ان هذه وردت بمسند طرق مسندة ، وقد رواها ابن ادريس في مستطرفات السرائر ، ونقل انه مما انزعه من كتاب حرير فرواها عنه عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام وكتاب حرير أصل معتمد ، ورواها في التهذيب عن أحدهما عليهما السلام وكيف كان فالرواية صحيحة وصريحة في كفاية غسل واحد عن الأغسال المتعددة التي بعضها واجب وبعضها مستحب وظاهر إطلاق قوله : إذا اجتمعت لله عليك حقوق عدم الفرق بزما لو كانت الأغسال بأسرها واجبة أو مستحبة أو مختلفة هذا واضح كما لا يخفى ، وإنما الاشكال والاعضال في انه هل يستفاد منها كفاية الغسل الواحد للجميع مطلقاً أو لا يستفاد إلا كفايته إذا وقع بذية الجميع قد يقال بالثاني بدعوى ظهور قوله : يجزئها غسل واحد لجنايتها واحرامها الخ وغيره من الفقرات في كفاية الغسل الواحد الذي أوجده بذية الجميع . وفيه أن دعوى الظهور مبنية على كون الظرف متعلقاً للغسل لا ليجزئها وهي ممنوعة لأن الظاهر ولا أقل من الاحتمال المانع من الاستدلال إن متعلق الظرف بجزئها ، فلا تدل الرواية على التقييد .

نعم هذا الفرض هو القدر التيقن المعلوم ارادته بل لعلمه المذسبوق إلى الذهن بالانصراف البدوي الغير الموجب تخصيص موضوع الحكم به ونظير هذه الصحيحة في الدلالة على كفاية غسل واحد عن اغسال متعددة . رواية ابن عيسى عن علي بن حديد عن جميل بن دراج عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليهما السلام : «إذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر» اجزأ عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم . وفي رواية شهاب بن عبد ربه «وإن غسل ميتاً توضأ ثم أتى أهله

ويجزيه غسل واحد لهما ، وفي غير واحد من الروايات كفاية غسل واحد للجنازة والحيف . وهذه الروايات كما ترى تدل على كفاية غسل واحد عن الجميع ، فلا بد في المقام من الالتزام بأحد أمور ثلاثة كما يظهر من شيخنا الأعظم الأنصاري في طهارته . إما القول بأن الحدث الأكبر كالأصغر أمر واحد لا يتكرر بتكرار أسبابه ، فالحدث الحاصل من الجنازة بمينه هو الحدث الحاصل من الحيف أو من غيره من أسباب الحدث الأكبر . وإما الالتزام بتصادق الأغسال المتعددة المسببة عن الأسباب المتكررة في الفرد الخارجي الواقع امتثالاً للجميع نظير إكرام العالم الهاشمي الفقير المؤمن . وإما الالتزام بوحدة طبيعة الفسل وتأثيره في إزالة جنس الحدث واحداً كان أو متعدداً نظير إزالة الفسل بالماء الفذارات الصورية لكن الاحتمال الأول والأخير يردهما أكثر أدلة التداخل ، فإن قوله : « إذا اجتمعت لله عليك حقوق » كالصرح في تعددها ، فإن ظاهر الحقوق وظاهر قوله : اجزأها عنك غسل واحد المتضمن لمعنى الاسقاط تعدد الواجب ، ومثل قوله لَا يَجْزِيكَ في غسل الحيف والجنازة تجعلها غسل واحد ، فإن استناد الاتحاد إلى جعل المكلف في مقام الأداء والخروج عن المهددة ظاهر في تعددها في أنفسهما . وقوله : اجزأ من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم فإنه ظاهر في تعدد الأغسال . وقوله : كل غسل قبله الوضوء إلا غسل الجنازة ، فإن ظاهره اختلاف أنواع الفسل ومما يدل على تعدد ماهية الأحداث بل الأغسال ظهور قوله لَا يَجْزِيكَ : يجزئك في كون الحكم مبنيّاً على الرخصة في مقام الامتثال إذ على تقدير وحدة الطبيعة لا تكون الكفاية إلا عزيمة ، فلا وفق بالقواعد بحيث لا يستلزم مخالفة شيء من أخبار التداخل ولا إطلاقات الأمر بالأغسال هو الالتزام بتغاير الطبائغ المتلفة للأمر وتصادقها على الفرد المجزي .

إذا عرفت هذا فنقول : الأغسال المجتمعة إما أن يكون كلها واجبة أو يكون كلها واجبة أو يكون كلها مستحبة أو يكون مختلطة بعضها واجب وبعضها مستحب ، وعلى جميع التقادير الثلاث فإن نوى الجميع بغسل واحد صح وكفى عن الجميع مطلقاً ، والظاهر دلالة الأخبار المذكورة على الدخول فيها بل هو المتيقن من مدلولها كما تقدم والظاهر أنه موضع وفاق كما في طهارة شيخنا الأعظم الأنصاري وكذلك يكفي عن الجميع لو نوى رفع الحدث أي ما في المكلف من الحالة المانعة عن الدخول في المشروط بالطهارة ، والظاهر أنه لا خلاف في التداخل فيه كما عن شرح الجعفرية لأن مرجعه إلى الصورة الأولى وحينئذ إن كان فيها غسل الجنابة لا حاجة إلى الوضوء للمعشروط به وإلا وجب الوضوء قبل الغسل أو بعده .

الصورة الثانية : أن ينوي خصوص غسل الجنابة والمشهور الاجتزاء به عما عداه بل عن صريح السراير وجامع المقاصد الاجماع عليه وهو الذي اختاره الماتن حيث قال : وكذلك يكفي عن الجميع إن كان فيها الجنابة وقد قصد غسلها وتدل عليه الأخبار المتقدمة وتظهر شيخنا الأعظم الأنصاري فيها قائلًا بأن الظاهر منها نية الجميع . وفيه منع الظهور كما عرفت .

نعم نية الجميع هو القدر المتيقن المعلوم ارادته لكنه لا يوجب تخصيص موضوع الحكم به هذا فيما إذا كان فيها الجنابة وقد قصد غسلها وأما ان لم يكن فيها الجنابة أو كانت ، وقد قصد واحداً من الأغسال الواجبة غير غسل الجنابة ففيه قولان : اختار الماتن كفايته عن غسل الجنابة حيث قال : ولا يبعد كفايته عن الجميع أيضاً ، والوجه فيه هو أن الأمر بالأغسال إنما هو لأجل كونها مؤثرة في التطهير ، والمطلوب الواقعي إزالة أثر الجنابة وأثر البهيس والاستحاضة والنفاس ، وقد علمنا ببيان الشارع ان الغسل الصحيح

مطلقاً منزىل لهذه الآثار ولو لم يشر بها المكلف كما هو مقتضى إطلاق روايات الباب ودعوى ، انصرافه إلى نية الجميع قد عرفت ، وفيها من المنع فمليه فلا اشكال في سقوط الأمر لحصول ما هو المقصود منها وإن لم يتحقق اطاعتها فيما عدا المنوي لأن المدار في سقوط الأمر حصول الغرض لا تحقق الطاعة . قوله : « لكن الاحوط خلافه » هذا الاحتياط استحبابي إنما احتاط الماتن تخلصاً من الخلاف في المسألة .

قوله : « وإن نوى بمض الاغسال المستحبة كفى أيضاً عن غير المنوي من المستحبات » لظاهر الصحيحة المتقدمة المشتملة على ذكر الحقوق . ونوم اختصاصها بصورة وجود الغسل الواجب . مدفوع بأن الغسل الواجب إنما ذكر فيها على سبيل الفرض يعني الغسل الواحد مجز عن غسل الجنابة والحيز على تقدير وجودها لا أن المورد مختص بمن عليه غسل جنابة أو حيز كما لا يخفى على التأمل ، مع أنه يكفي قوله **بالتيمم** : « إذا اجتمعت لله عليك حقوق » الخ فإن المراد ثبوت الحقوق وهي الاغسال ولو على وجه الاستحباب لا خصوص الواجبات لأن مورد الرواية مشتمل على الاغسال الواجبة والمستحبة ، وأما كفايته عن الواجبات ففيه اشكال ينشأ من إطلاق الروايات . وما عن الصدوق في الفقيه مرسل « أن من جامع في شهر رمضان ونسي الغسل حتى خرج شهر رمضان أن عليه أن يغتسل ويقضي صلاته وصومه إلا أن يكون قد اغتسل للجمعة فإنه يقضي صلاته وصومه إلى ذلك اليوم » . ومن دعوى انصراف الروايات إلى الغسل الواقع بنية الجيم وإرسال ما عن الفقيه مع عدم جابر له ، واختصاصه بالناسي والأقوى عندي هو الأول للاطلاقات ودعوى الانصراف قد عرفت ما فيها .

بقي هنا شيء وهو انه هل التداخل في المقام عزيمة أو رخصة لا ينبغي

التأمل في انه لو قلنا في كفاية غسل واحد عن الاغسال المتعددة بلزوم اعتبار نية الجليم فهو رخصة بمعنى انه يجوز للمكلف أن يأتي هذا الفرد من الغسل بنية الجميع فيكون امثالاً للجميع ويجوز أن يقتصر بقصد امثال بعض العناوين فليس له حينئذ إلا ما نواه ، وأما ما لم ينو امثاله فلا يأتي بالفعل ثانياً بقصد اطاعته ، وهكذا ثالثاً ورابعاً . وان قلنا بعدم اعتبار نية الجميع ، وان الغسل الواحد وان كان بنية بعض العناوين يجزي عن غير المنوي بمعنى سقوط أمره لحصول ما هو المقصود منه وان لم يتحقق اطاعته فيما عدا المنوي كما هو الأقوى عندنا فهو عزيمة اذ بعد حصول الغرض وسقوط الأمر لا يبقى مجال للامثال أصلاً مرة ثانية .

ان قلت : ان التعبير بالكفاية في تعابير بعض الاصحاب وبالأجزاء في الأخبار يدل على الرخصة لا العزيمة .

قلت : ان الاجزاء في الأخبار للإشارة الى أن الرخصة والتخفيف ملحوظ في تشريع الحكم لا في أداء المكلف فلا ينافي كون الحكم في أداء المكلف عزيمة ، وما ذكرناه قبلاً في التدليل على كون الاغسال مختلفة بحسب الماهية من ظهور قوله **يُجْلِبُهُمْ** : «يجزبك» في كون الحكم مبنياً على الرخصة انما هو على مذاق بعض الاصحاب القائل بكون الرخصة والتخفيف في أداء المكلف فلا ينافي ما ذكرناه من كون التداخل عزيمة .

فصل في غسل الحيض

دم الحيض أسود أو أحمر غليظ حار يخرج بحرقة كما إن دم الاستحاضة أصفر بارد صاف يخرج من غير لذع وحرقة وهذه صفات غالبية لها يرجع إليها في مقام التمييز والاشتباه في بعض المقامات وربما كان كل منها بصفات الآخر وكل دم تراه الصبية قبل إكمال تسع سنين ليس بحيض ، وإن كان بصفاته بل هو استحاضة مع عدم العلم بغيرها ، وكذا ما تراه المرأة بعد اليأس ليس بحيض وإنما هو استحاضة مع احتمالها ، وتيأس المرأة بإكمال ستين سنة إن كانت قرشية وخمسين سنة إن كانت غيرها ، والمشكوك كونها قرشية تلحق بغيرها والمشكوك البلوغ تحكم بعدمه وكذلك المشكوك يأسها (١) .

(١) قيل الحيض (لغة) هو سيلان الدم (وشرعاً) هو الدم الخاص الذي يتعلق به أحكام مخصوصة وكيف كان لا خلاف بين اللغة والشرع في أن دم الحيض هو الدم المخصوص المخلوق لتكوين الولد وتغذيته ما دام حملاً ، فإذا ولد أزال الله عنه صورة الدم وكساه صورة اللبن ليتغذى به الطفل مدة رضاعه وهو محكوم عليه بأحكام كثيرة عند أهل كل شريعة وعند الأطباء إلا أن تشخيص مصاديق هذا الدم على وجه منضبط مما خفي على غير العالم بما في الأرحام كشف الشارع عن بعض الأمور المنافية لها كالدخل في التحسين أو تجاوز الدم عن العشرة أو نقصانه عن الثلاثة أو وقوعه بعد الحيضة الأولى بأقل من العشرة أو نحو ذلك فاطلاق الحيض عند أهل اللغة الجاهلين بالشرع على هذه الدماء المسدودة في الشريعة من الاستحاضة إنما هي بزعم كونها هي مصاديق لذلك الدم الطبيعي

المعهود جهلا منهم بالحال ويؤيد اتحاد المعنى اللغوي والشرعي ، بل يدل عليه قوله تعالى : ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعِزُّوهُنَّ فِي الْمَحِيضِ ﴾ علق سبحانه حكم الاعزال على حقيقة الحيض الواقع في سؤالهم ، وقد عرفه الفقهاء بمخاوصه الذي يشترك في العلم بها الفقيه والعامي وهو في الغلب أسود (أي مائل إلى السواد) أو أحمرا لا تصافه بالحمرة في جملة من الأخبار ، ومن اقتصر بالثاني لعله أراد مطلق الحمرة الشامل للمائل إلى السواد . أما قول الماتن : (غليظ) لم نجده في النصوص ، نعم نقل عن الدعائم (إنه كدر غليظ منتن ، حار يخرج بحرقه حاصلة من دفعه وحرارته) ، وهذه الخواص مستفادة من الحس والأخبار . في صحيحة حفص بن البختري قال : « دخلت على أبي عبد الله امرأة فسألته عن المرأة يستمر بها الدم فلا تدري أحيض هو أم غيره ؟ قال : فقال لها : « إن دم الحيض حار عبيط أسود له دفع وحراره ، ودم الاستحاضة أصفر بارد ، فإذا كان الدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلاة ، قال : فخرجت وهي تقول : والله إن لو كان امرأة ما زاد على هذا » .

وفي صحيحة معاوية بن عمار قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : « إن دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ، إن دم الاستحاضة بارد ، وإن دم الحيض حار » . وموتقة اسحاق بن جبر قال : سألتني امرأة منا أن ادخلها على أبي عبد الله عليه السلام فاستأذنت لها فأذن لها فدخلت إلي أن قال : فقالت : ما تقول في المرأة تحيض فتجوز أيام حيضها ؟ قال : « إن كان أيام حيضها دون عشرة أيام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة ، قالت : فإن الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلاثة كيف تصنع بالصلاة ؟ قال : تجلس أيام حيضها ثم تفتسل لكل صلاتين ، قالت 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 تجدد له حرقة ، ودم الاستحاضة دم فاسد بارد ، قال : فالتفتت إلى مولاتها فقالت : أترأه كان امرأة مرة . وفي الوسائل ورواه ابن ادریس فی آخر السرائر نقلاً عن كتاب محمد بن علي بن محبوب عن أحمد بن محمد إلا أنه قال : أترينه كان امرأة ، وهذه صفات غالبية لها يرجع إليها في مقام التمييز والاشتباه في بعض المقامات ، وربما كان كل منها بصفتها الآخر فلا يدور الحكم بالحيضية مدارها وجوداً وعدمًا خلافاً لما عن المدارك والحدائق قال الأول في محكي كلامه : « ويستفاد من هذه الروايات ان هذه الأوصاف خاصة مركبة للحيض فتى وجدت حكم بكون الدم حيضاً ومتى انتفت انتفى إلا بدليل خارج ، وانبات هذا الأصل ينفع في مسائل متعددة من هذا الباب » انتهى . لسكن الانصاف عدم ظهور شيء من الاخبار فيما ذكره ، فان ظاهر تلك الاخبار سوقها مساق اعطاء القاعدة ولزوم الاعتماد على هذه الامارات في تشخيص الحيض عند الاشتباه بالاستحاضة . ولذا يرجع عند الاشتباه بالقرحة أو العذرة إلى غيرها ، فالأقوى ما عليه المشهور من اختصاص الرجوع إلى تلك الصفات بصورة امتزاج الحيض مع الاستحاضة لا مطلقاً ، وما تراه الصبية من الدم قبل إكمال تسع سنين قرية ليس بحيض وإن كان بصفاته للأصل والاجماع بقسميه كما في الجواهر والخبار ، منها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق (عليه السلام) قال : « ثلاث يتزوجن على كل حال وعد منها التي لم تحض ومثلها لا تحيض قال : قلت : وما حدها ؟ قال : إذا أتى لها أقل من تسع سنين » وهنا إشكال مشهور وهو انهم صرحوا في المقام من غير خلاف بأن ما تراه الصبية قبل إكمال التسع فليس بحيض وإن كان بصفاته وهذا ينافي عد الحيض من علائم البلوغ كما هو المشهور قال في محكي التذكرة : « الحيض في وقت الامكان دليل البلوغ » انتهى . ومحصل الاشكال أن العلم بكونه حيضاً

موقوف على احراز شرطه وهو البلوغ الذي على المشهور بالتسع فكيف يمكن معرفة البلوغ بالحيض . وأجاب عنه في مصباح الفقيه بأن للحيض أوصافاً وامارات ظنية يندر التخلف عنها فربما يحصل منها الوثوق بأنه هو الدم المعروف فيثبت به لازمه وهو البلوغ . ومن المعلوم انه إنما يعقل الاعتماد على الامارات وإن كانت معتبرة شرعاً كالبينة وخير الثقة وغيرها ما لم يعلم مخالفتها للواقع قاله بدم البلوغ كالعالم بمسبوقية الدم بحیضة غير متخللة بزمان أقل الطهر يوجب العلم بتخلف الامارات عن الواقع فلا يجوز الاعتناء بها حينئذ ، وهذا بخلاف صورة الشك فانه يعمل بمؤداه من الحكم بالحیضة فيثبت بها البلوغ الذي هو من لوازمها .

وفيه ان ظاهر الاستشكال إنما يرد على ظاهر كلامهم حيث جعلوا الحيض دليلاً مستقلاً على البلوغ في مقابل السن فظير خروج النبي بالنسبة إلى الخمسة عشر للذكور ، وحاصل ما أفاده جعل الحيض كاعيناً عن تحقق التسع ، فالعلامة هي إكمال التسع لا غير إلا انه قد يعلم بالتاريخ ، وقد يستكشف عنه بالحیض فلم يندفع الاشكال عن ظاهر كلامهم إلا بتأويله . وقال شيخنا في الجواهر في الجواب عن الاشكال : « فالأولى حينئذ أن يقال إن جعلهم الحيض من علامات البلوغ لا ينافي ما ذكره هنا من عدمه فيما تراه الصبية إذ هو مبني على العلم بالحیضة ، ودعوى توقفه على احراز التسع ممنوعة » انتهى . ولقد أجاد فيما أفاد ، ولذا تبعه في ذلك شيخنا الأنصاري في طهارته حيث قال : « فالأقوى الاقتصار في علامة البلوغ على ما علم حیضته عادة بالأوصاف والقرائن أو يقال إن العلامة للبلوغ عند دم الجامع لجميع شرائط الحيض عدا البلوغ كما يقال ذلك في كون الحيض علامة لعدم الحمل واستبراء الرحم عنه عند من يجمل الحمل من موانع الحيض » انتهى . فإذا حكم بعدم حیضه ما تراه الصبية قبل

التسم فلا محالة يحكم بأنه استحاضة مع عدم العلم بغيرها .

قوله : « وكذا ما تراه المرأة بعد اليأس ليس بحيض وإنما هو استحاضة مع احتمالها » بلا خلاف بين أهل العلم كما في محكي المعتبر بل باجماع من الاصحاب كما عن المدارك ، وإنما الخلاف في حد اليأس انه هو خمسون مطلقاً كما عن النهاية والمرار والمهذب والمنتهى والمدارك أو ستون كذلك كما عن العلامة في بعض كتبه أو خمسون في غير الفرشية وستون فيها كما عن المبسوط والمعتبر والوسيلة والجامع والتذكرة والقواعد والارشاد والذكرى والبيان والدروس بل هو المشهور كما في الجواهر على حسب اختلاف الاخبار .

مستند القول الأول اطلاق صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « حد التي قد يئست من المحيض خمسون سنة » ، ومثلها صحيحة الاخرى قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : « ثلاث يتزوجن على كل حال الى أن قال : والتي قد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض ، قال : قلت : وما حدها ؟ قال : اذا كان لها خمسون سنة » .

ومستند القول الثاني مضافاً الى استصحاب بقاء قابليتها فيما دون الستين والى قاعدة الامكان واخبار الصفات خبر عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق قال : قلت : التي يئست من المحيض ومثلها لا تحيض ، قال : « اذا بلغت ستين سنة فقد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض » . ومرسل الكافي انه روي ستون سنة . ومستند القول الثالث مرسل ابن أبي عمير وهي عند الأصحاب كالصحيحة لأنهم يعدون مراسيلها كالمسانيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « اذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة الا أن تكون امرأة من قريش » ومقتضى الجمع بين الاخبار تقييد اطلاق كل من روايات الحمين والستين بهذه الرواية وهذا القول هو الأقوى لقوة المرسل وعدم معارضتها لثبوتها من الاخبار المتقدمة وكونها

شاهدة للجمع بينها . ثم ان شيخنا الأعظم الانصاري قال في طهارته : ان جملة من هؤلاء الحقوا النبطية بالقرشية كما عن الوسيلة والجامع والتذكرة والبيان وجامع المقاصد ناسباً له تارة الى المشهور كما في الروض واخرى الى الاصحاب ولم يوجد به رواية الا ما أرسله في المقنعة بقوله في كتاب الطلاق وقد روي ان القرشية والنبطية تريان الدم الى ستين سنة فان ثبت ذلك فعليهما العدة حتى تجاوز الستين انتهى . ثم قال : وضعفها وان قبل الانجبار بالاصول ودعوى الشهرة واطلاق رواية الستين المتقدمة الا ان الاصول منقطعة بمرسلة ابن أبي عمير المتقدمة ، ودعوى الشهرة موهونة باهمال ذكره في كثير من قال بالستين في الهاشمية كالشيخ والصدوق والمحقق في المستبر فضلاً عن قال بالحسين مطلقاً بل المفيد الذي هو الأصل في رواية الخبر لم يظهر منه العمل به كما يشرب إليه قوله : (فان ثبت ذلك) وإطلاق رواية الستين مع معارضتها باطلاق رواية الحسين لا يمتأ به بعد تخصيصها بمرسلة ابن أبي عمير فالمسألة محل الاشكال والاحتياط مطلوب فيها على كل حال انتهى كلامه .

أقول : ما أفاده (قدس سره) هو الحق الجدير بالتصديق . وأما ما أفاده الحاج آغا رضا ردأعلى كلام شيخنا الانصاري بقوله : « لا يبعد أن يكون فتوى جملة من كبراء الأصحاب وعلمهم يمثل هذه المرسلة كافية في جبرها لان من المستبعد جداً تطرق الاشتباه والوضع فيها فالقول بالحاق النبطية بالقرشية كما هو المشهور لا يخلو عن قوة » . ففيه ان الجابر لضعف الرواية هو الشهرة العملية لا فتوى جملة من العلماء (ما كانوا من كبراء الأصحاب والشيخ (قدس سره) منعم عن تحقق الشهرة باهمال ذكره من كثير من المتقدمين والمتأخرين فضلاً عن قال بالحسين مطلقاً بل نفس المفيد الذي هو الأصل في رواية الخبر لم يظهر منه العمل به ولذا قال بعد نقلها « ان ثبت ذلك » كما أشرنا إليه .

فلا تغني فتوأم ما لم تتحقق الشهرة في جبر الرسالة ومجرد استبعاد طرق الاشتباه والوضع لا يوجب حجية الرواية الرسالة والله السدد للصواب .

ثم إن القرشية هي المرأة المنسوبة إلى قريش (القبيلة المتولدة من النضر بن كنانة بن خزيمة أحد أجداد النبي ﷺ) العبرة في الانتساب بالأب لأنه المتبادر من قوله إلا أن تكون امرأة من قريش ، وأما الاكتفاء بالأُم كما عن بعضهم إما بدعوى صدق الانتساب عرفاً وشرعاً ، وإما بدعوى أن للأُم مدخلا شرعاً في حقوق حكم الحيف . ففيه أنه خروج عن ظاهر اللفظ المتبادر من النص والدعوى الثانية اجتهد في مقابل النص كما ذكره شيخنا الأعظم الأنصاري .

وأما النبطية فقد اختلف أهل اللغة في معناه ، فمن جماعة أنهم قوم ينزلون سواد العراق ، وعن المصباح بزيادة ثم استعمل في اختلاط الناس ، وعن الصيحاخ والتهامة قوم ينزلون البطائح بين المراقين الكوفة والبصرة . وعن بعض أنهم قوم من المعجم ، وعن آخر أنهم من كان أحد أبويه عربياً والآخر عجمياً . وعن آخر أنهم عرب استجمعوا كقوم نعمان بن منذر ، أو عجم استعربوا كأهل البحرين . وعن آخر إنهم قوم من العرب دخلوا المعجم والروم اختلطت أنسابهم ، وفسدب ألسنتهم ، وذلك لمعرفتهم بانباط الماء أي استخرجه لكثرة فلاحهم إلى غير ذلك . وقال شيخنا المرتضى الأنصاري في طهارته : وعلى أي تقدير فقد اعترف جماعة بعدم وجودهم في أوائل تلك الأيام ، وظاهر ذلك أنهم كانوا طائفة خاصة متصفة بما ذكره أهل اللغة من نزولهم سواد العراق أو بين البطائح أو غير ذلك لأن النبطية موضوع لكل من كان كذلك لكن في كشف الغطاء بعد قوله : إن النبطية في أصح الأقوال قوم كانوا في زمان صدور الروايات ينزلون سواد العراق ، قال : وإلحاق كل نازل بقصد الوطن غير بعيد . وذكر كاشف الالتباس أنه يخرج النبطية عن حكمها إذا خرجت من بلدها قبل بلوغها انتهى .

أقول : إن استظهر من كلمات اللغويين أن النبطية حقيقة في طائفة خاصة وقوم مخصوصين كما لا يبعد ذلك بالنسبة إلى تفسير معظمهم ، فلا وجه لالحاق من مدام بهم وإن قلنا بأجمال المخصص وتردده بين الأقل والأكثر فقتضى القاعدة يجب الاقتصاد في تخصيص العمومات على القدر المتيقن وإن بني على اجماله وتردده بين المتباينين فلا محالة يسري اجماله إلى العام فيدقعه عن الاستدلال به فيثبت لا بد من الرجوع إلى مقتضى الأصل العملي وهو هنا استصحاب حالتها قبل بلوغ خمسين أي بقاء قابليتها للحاضية على تقدير رؤية الدم ثلاثة أيام ويكون حاكماً على استصحاب طهارتها قبل رؤية الدم .

وأما طريق تشخيص المصاديق من كل من القرشية والنبطية بعد الفراغ من معلومية المفهوم فهو الرجوع إلى الامارات المقررة في تشخيص الأنساب فلزم توجد شيء منها واشتبه المصداق فالمرجع أصالة عدم الانتساب المول عليها عند الفقهاء في جيم المقامات كما في طهارة شيخنا الأعظم الأنصاري . وفي مصباح الفقيه بل الاعتماد عليها في مثل ما نحن فيه من الأمور المفروسة في أذهان المتشرعة بل الركوز في أذهان العقلاء قاطبة هذا مما لا شبهة فيه ، وإنما الاشكال في تعيين وجه عمل العقلاء والفقهاء بهذا الأصل ، قيل : إن مرجع هذا الأصل إلى استصحاب عدم تولد هذا الشخص من أهل هذه القبيلة وعدم تحقق الانتساب بينه وبينهم . وفيه ان الأصل بهذا المعنى ليس له حالة سابقة ، فإن ما هو موضوع للحكم في المقام هو العدم النعني بمعنى اتصاف الشخص الخارجي بعدم الانتساب إلى تلك القبيلة وهذا غير معلوم في وقت من الأوقات فإنه حين ولادته ولد إما قرشياً أو غير قرشي ، وإن أريد من العدم العدم المحمولي الذي لا يتوقف استصحابه على احراز حال الشخص بعد وجوده فهذا وإن كان له حالة سابقة لكنه لا يجدي في اثبات عدم كون الشخص الموجود منهم فضلاً عن اثبات

كونه من غيرهم إلا على القول بالأصل المثبت وهو خلاف التحقيق .

وبالحالة عدم النعتي الذي يجدي في المقام غير مسبوق بالحالة السابقة والعدم المحمولي الذي له حالة سابقة لا يجدي استصحابه في اثبات عدم النعتي الا على القول بحجية الاصول المثبتة المردودة عند المحققين ثم ان بعض السادة المعاصرين بعد البناء على استصحاب عدم الأزلي واثبات عدم النعتي به أو رد على نفسه بأن عدم المذكور لا حالة له سابقة ، ورده بأن هذا المقدار لا يوجب تعدداً في ذات عدم لا دقة ولا عرفاً فلا مانع من استصحابه ، ثم أورد بأن وصف القرشية لما كان من عوارض الوجود كان متأخراً رتبة عنه فنقيضه الذي يكون موضوعاً لعدم التحيز لا بد وأن يكون متأخراً رتبة عن وجود الموضوع أيضاً لاتحاد النقيضين رتبة ، والعدم المذكور مما لا حالة سابقة معلومة ، فالمرأة الموجودة على تقدير وجودها مما لا يعلم أنها قرشية أو غير قرشية من الأزل وعدم القرشية سابقاً حال عدم المرأة ايس هو عدم المنوط بل هو عدم المطلق وإلا فالعدم المنوط غير معلوم لا سابقاً ولا لاحقاً ، وأجاب عنه بأن الوصف وإن كان بحسب الوجود الخارجي منوطاً بوجود الموضوع ومتأخراً عنه إلا انه يمكن أن يلحظ في القضية منوطاً بالماهية ووصفاً لها كما يمكن أن يلحظ منوطاً بالوجود ، ولذا نجد الفرق بين مفهوم قول القائل : (وجد الرجل الأبيض) ، ومفهوم قوله : (وجد الرجل فصار أبيض) ، فان الأبيض في القضية الاولى لوحظ وصفاً لنفس الماهية التي هي موضوع الوجود . وفي الثانية لوحظ منوطاً بوجودها ومرتباً عليه ، ولو كان لحاظ الوصف في القضية يجب أن يكون على النحو الذي يجب أن يكون عليه وجوده كان مفهوم القضية الاولى عين مفهوم الثانية وهو باطل ضرورة انتهى كلامه .

وفيه أن كون الوصف وصفاً للماهية ومن عوارضها ، أو وصفاً للوجود

ومن عوارضه ليس من الامور الاعتبارية لكي يتبع اعتبار المعتبر وفرض الفارض بل هو أمر واقعي لا يتغير باعتبار المعتبر وفرض الفارض مثلاً الاحراق من أوصاف النار الموجودة في الخارج فلا يمكن أن يكون من عوارض ماهية النار وأوصافها ولو اعتبره المعتبر وفرضه الفارض ولنا لا تكون النار المتصورة في الذهن محرفة ، والسواد والبياض من عوارض الأجسام الخارجية ولنا يمكننا أن نتصور الجسم من غير تصور أي لون من الألوان ، فالقرشية ومقابلها من أوصاف الانسان الموجود في الخارج وليست من أوصاف ماهية الانسان بما هو انسان وفرضها من أوصاف ماهية الانسان من قبيل فرض أنياب الأغوال فرض غير مطابق لنفس الأمر فتحصل ان العدم الأزلي المسبوق بالحالة السابقة لا يجدي وما يجدي منه وهو العدم النعتي غير مسبوق بالحالة السابقة فلا تستصحب في المقام لا مجال لجريانه إلا على القول بالأصل المثبت .

نعم ادعى بعضهم خفاء الواسطة والكننا أوضحنا بطلان خفاء الواسطة من أصله في الاصول . وقيل : إن منشأ الاعتماد على الأصل الغلبة وحكمة اعتبارها لديهم انسداد باب العلم غالباً وهذا وجه غير بعيد ، ويظهر من مصباح الفقيه حيث قال : وكيف كان فهذا الأصل اجمالاً لما لا مجال لانكاره وإن خفي علينا مستنده ، إن هذا الأصل متسالم عليه عند الأصحاب ولنا قال : وإن خفي علينا مستنده فإن لم يكن إجماعاً فلا وجه لقبول الأصل من غير مستند صحيح ومشكرك البلوغ يحكم بعدمه ، وكذلك المشكوك بأسها لاستصحاب عدم البلوغ في الأول ، وعدم اليأس في الثاني فيكون من الموضوعات التي احرز أحد جزئيه بالأصل والآخر بالوجدان فيحكم بالدم في الأول بعدم كونه حيزاً لسكونه قبل البلوغ وفي الثاني بكونه حيزاً لسكونه قبل اليأس .

(مسألة) إذا خرج من شك في بلوغها دم بصفات الحيض يحكم بكونه حيضاً ويكون اشارة على سبق البلوغ (١) .

(مسألة) الحيض يجتمع مع الارضاع وفي اجتماعه مع الحمل قولان اقواهما ذلك وإن ندر وقوعه فيحكم بحيضه ما تراه الحامل مع اجتماع الشرائط والصفات ولو بعد استبانه الحمل (٢) .

(١) هذا فيما علم حيضية الدم الخارج من مشكوك البلوغ بقرائن خارجية من الصفات ونحوها وإلا فلا وجه لرفع اليد عن استصحاب الطهارة واستصحاب جواز العبادات المشروطة بالطهور .

(٢) وقع الخلاف في ان الحيض يجتمع مع الحمل او يمتنع فيحكم بكون ما رأته الحامل استحاضة ولو كان بصفات الحيض وفي ايامه بعد تسالمهم ظاهراً اجتماعه مع الارضاع والظاهر ان الخلاف في ذلك إنما هو بحسب الشرع لا بحسب ما هو قضية الطبيعة والمادة والمتراني من الاستدلال على الاجتماع بمصدق الحيض لغة وعرفاً كما عن بعضهم انه بحسب المادة وذلك لبعد تحرير الخلاف في امر عادي في الفقه وكيف كان ففيه اقوال :

(الاول) : مجامعته مع الحمل مطلقاً .

(الثاني) : عدم مجامعته معه كذلك .

(الثالث) : التفصيل بين المستبين حملها وعدم المستبين فالأول لا يحض

بخلاف الثاني .

(الرابع) : اجتماعه مع الحمل إلا إذا تأخر عن عاداتها عشرين يوماً فيحكم بكونه استحاضة ، وفي مفتاح الكرامة ، وعن الجامع ان رأته الحامل في ايام عاداتها واستمر ثلاثة ايام كان حيضاً فان صح كان قولاً خامساً ، والاقوى هو الأول وهو المشهور لعمومات وجوب ترك الصلاة ايام الاقراء وخصوصات

تركها الحامل مثل صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عن الجبلي ترى الدم كما كانت ترى أيام حيضها مستقيماً في كل شهر . قال : « تمسك عن الصلاة كما كانت تصنع في حيضها فإذا ظهرت صلت » ، وغيرها من الأخبار الكثيرة المصروفة بأنها تترك الصلاة إذا رأت الدم والطمث معلاً ذلك في بعضها بأن الولد في بطن أمه غذاءه الدم فربما كثر ففضل عنه فإذا فضل دفعته فإذا دفعته حرمت عليها الصلاة ، فلا يمارضها رواية السكوني عن أبي جعفر عن أبيه أنه قال : قال النبي صلى الله عليه وآله : « ما كان الله ليجعل حيضاً مع حبل » . (يعني إذا رأت الدم وهي حامل لا تدع الصلاة الخبير) ، فأنها مع ضعفها لا صراحة فيها لاحتمال أن يكون المراد عدم تركها الصلاة بمجرد رؤية الدم فيما تترك غيرها بمجرد رؤيته ولا ما دل على أن الله تعالى حبس الحيض غذاءاً للولد في بطن أمه بداهة أنه لا ينافي قذف ما فضل عنه أحياناً كما علل به في بعض أخبار تركها الصلاة إذا رأت الدم والطمث ، ولا ما دل على أن رؤيتها الدفعة أو الدفعتين من الدم لا يوجب تركها الصلاة فأنها غير ظاهرة في أن الدم الذي رآته إذا كان واجداً لما يعتبر في الحكم بحيضيته في غيرها من الحدود والقيود لا يوجب تركها الصلاة لظهور الدفعة والدفعتين في غير المستمر إلى ثلاثة أيام ، ولا ما دل على استبراء المبايا والوطئ بالزنا والاسترابة بالحيض ضرورة كفاية غلبة ملازمة الامارة لذيها كما لا يخفى والحيض غالباً لا يجامع الحمل . ودعوى الاجماع على صحة طلاق الحامل وعدم صحة طلاق الحائض النتج لعدم كون الحامل حائضاً فاسدة لمن بطلان طلاق الحائض على الإطلاق لمعوم أن الحامل ممن يجوز طلاقها على كل حال المقدم ترجيحاً أو حكومة على إطلاق ما دل على عدم جواز طلاق الحائض بلا اشكال ثم انه لا وجه للتفصيل بين ما إذا استبان الحمل فلا يجوز اجتماعه مع الحيض وما إذا لم يستبين فيجوز كما عن الشيخ في الخلاف ، وابن ادريس في السرائر

لمكان صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة ، ورواية فضالة عن ابن المعزى سألت
أبا عبد الله عليه السلام عن الحبلي قد استبان ذلك منها ترى كما ترى الحائض من الدم
قال : « تلك الهراقة إن كان دمًا كثيرًا فلا تصلين ، وإن كان قليلًا فلتغتسل
عند كل صلاتين » ولا للتفصيل بين تأخر الدم عن العادة بعشرين يومًا وعدمه كما
حكى عن الشيخ في النهاية ، وكتابي الأخبار وإن دل عليه خبر الصحاف قلت
لأبي عبد الله عليه السلام إن أم ولدي ترى الدم وهي حامل كيف تصنع بالصلاة ؟ قال :
فقال لي : « إذا رأيت الحامل الدم بعد ما يمضي عشرون يومًا من الوقت الذي
كانت ترى فيه الدم من الشهر الذي كانت تعتاد فيه فإن ذلك ليس من الرحم ولا
من الطمث فلتتوضأ وتغتشي بكرسف وتصلي ، وإذا رأيت الحامل الدم قبل
الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل أو في الوقت من ذلك الشهر فإنه من
الحيضة فلتمسك عن الصلاة عدد أيامها التي كانت تقدم في حيضها فإن انقطع الدم
قبل ذلك فلتغتسل وتصل » الخبر . وذلك لعدم مقاومته لما دل على تحيضها
مطلقًا إذا رأيت الدم سنداً ودلالة . أما الأول فواضح ، وأما الثاني فلاحتمال
أن يكون التفصيل فيه في التحيض بمجرد رؤية الدم هذا مضافاً إلى عدم الوثوق
به لعدم عمل غير الشيخ به وعدم عمله به في غير النهاية وكتابي الأخبار .

ولا للتفصيل بين ما إذا كان بصفة الحيض وما إذا لم يكن كما دل عليه
قوله في رواية اسحاق بن عمار بعد السؤال عن رؤية الحبلي الدم اليوم واليومين
إن كان دمًا عبيطًا فلا تصلي ذينك اليومين ، وإن كان صفرة فلتغتسل عند كل
صلاتين لما عرفت من عدم مقاومته لما دل على تحيضها مطلقًا أصلاً . ولا للتفصيل
بين ما تراه في أيام العادة وغيرها بتوم أنه قضية حمل مطلق أخبار المسألة على
مقيدها لعدم مقيد يتأني مطلقاتها بينها كما لا يخفى على من راجعها .

في ان انصباب الدم في الفرج مع عدم خروجه هل هو حيض أم لا ٤٢١

(مسألة) لا اشكال في حدوث صفة الحيض وترتب أحكامه عند خروج دمه إلى الخارج ولو باصبع ونحوه ولو كان بمقدار رأس ابرة ، كما لا اشكال في انه يكفي في بقائها واستدامتها ثلوث الباطن به ولو قليلا بحيث تتلطح به القطنه لو أدخلتها ، وإذا انصب من محله في فضاء الفرج بحيث يمكن اخراجه بالاصبع ونحوه ولم يخرج بعد فهل يحدث به صفة الحيض وترتب أحكامه أم لا فيه تأمل واشكال فلا يترك الاحتياط بالجمع بين ترك الحائض وأفعال الطاهر ، ولا يبعد جواز اخراج الدم حينئذ ولو بالمعلاج واجراء أحكام الحائض عليها (١) .

(١) قوله : « لا اشكال في حدوث صفة الحيض وترتب أحكامه عند خروج دمه إلى الخارج ولو باصبع ونحوه » . لأنه هو المتيقن من الأدلة .
قوله : « كما لا اشكال في انه يكفي في بقائها واستدامتها ثلوث الباطن » لما هو صريح نصوص الاستبراء وادعي عليه الاجماع .

قوله : « إذا انصب من محله إلى قوله فيه تأمل واشكال » منشأ الاشكال اصالة عدم الحيض ما لم يخرج الى الخارج وما دل في استبراء الحائض عند انقطاع حيضها من الاكتفاء في بقاء الحيض بكونه في الفرج وإن لم يخرج مع دعوى عدم الفرق بين الحدوث والبقاء والاقوى عندي عدم تحقق صفة الحيض به للأصل وأدلة الاستبراء مختصة بالبقاء فلا يستفاد منها حكم الحدوث ، ودعوى عدم الفرق بين البقاء والحدوث عهدها على مدعيها نعم الاحتياط بالجمع بين ترك الحائض وأفعال الطاهر طريق النجاة والله العالم .

قوله : « ولا يبعد جواز اخراج الدم » الخ وجه ذلك هو تحقق الشك في منافاة الاخراج لحق الزوج والأصل عدمه نعم لا اشكال في عدم جواز ذلك بناءً على ما قويناه من عدم تحقق صفة الحيض به لمنافاته عليه لحق الزوج قطعاً .

(مسألة) لو شك في أصل الخروج حكم بمدمه كما أنه لو شك في ان الخارج دم أو غيره من الفضلات حكم بالطهارة من الحدث والخبث ، ولو علمت بالدم وتردد بين كونه خارجا من الموضع أو من غيره حكم بالطهارة من الحدث خاصة ولا يجب عليها الفحص في الثلاث ، ولو علمت بخروج الدم واشتبه حاله فله صور يعرف حكمها في ضمن المسائل الآتية (١) .

(مسألة) إذا اشتبه دم الحيض بدم البكارة كما إذا اقتضت البكر فحال دم كثير لا ينقطع فمك في انه من الحيض أو البكارة أو منها يختبر بادخال القطنه والصبر قليلا ثم إخراجها فان كانت مطوقة بالدم فهو من البكارة ، وإن كان بصفتا الحيض وإن كانت منمغمة به فهو من الحيض والاختبار المذكور واجب بل هو شرط لصحة عملها مع الامكان ، فلو صلت بدونه بطلت ، ولو تمذر عليها ترجع إلى الحالة السابقة من طهر أو حيض فتبني عليها ومع الجهل بها تحتاط بالجمع بين تروك الحائض وأعمال الطاهر (٢) .

(١) قوله : « لو شك في أصل الخروج حكم بمدمه » للاستصحاب .
قوله : « كما انه لو شك إلى قوله حكم بالطهارة من الحدث والخبث » للأصل ، وأما لو علمت بالدم وتردد بين كونه خارجا من الموضع أو من غيره حكم بالطهارة من الحدث (يعني حدث الحيض خاصة) للأصل دون الخبث لكونه معلوماً ، ولا يجب عليها الفحص في الصور الثلاث لأنها من الموضوعات التي لا يجب الفحص عنها .

(٢) إذا اشتبه دم الحيض بدم البكارة ويقال له المذرة (بضم الميم المهملة وسكون الذال المعجمة) فلتدخل قطنه فان خرجت مطوقة فهو من المذرة وإن كان بصفتا الحيض وإن كانت منمغمة به فهو من الحيض ومستنده صحيحة خلف بن حماد قال : دخلت على أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام

عني فقلت له : إن رجلاً من مواليك تزوج جارية مصرية لم تطمت فلما افتضها
 سال الدم فكث سائلاً لا ينقطع نحواً من عشرة أيام ، وإن القوابل تختلفن في
 ذلك فقال بعضهم دم الحيض ، وقال بعضهم دم المذرة فابنيها لها أن تصنع ؟
 قال ﷺ : « فلتتق الله ، فإن كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلاة حتى ترى
 الطهر ولميسك عنها بعلمها ، وإن كان من المذرة فلتتق الله ولتتوضأ ولتصل
 وبأتيبها بعلمها إن أحب ذلك . فقلت له : وكيف لهم أن يعلموا ما هو حتى
 يعلموا ما ينبغي ؟ قال : فالتفت يميناً وشمالاً في القسطة مخافة أن يسمع كلامه
 أحد . قال : فنهذ إلي فقال : يا خلف سر الله فلا تذيموه ولا تعلموا هذا
 الخلق أصول دين الله بل ارضوا لهم ما رضي الله لهم من ضلال . قال : ثم
 عقد يده اليسرى تسعين ، ثم قال : تستدخل القطنه ثم تدعها ملياً ثم تخرجها
 إخراجاً رقيقاً فإن كان الدم مطوقاً في القطنه فهو من المذرة وإن كان
 مستنقماً في القطنه فهو من الحيض » الحديث . وصحيحة زياد بن سودة وفيها
 قال : سئل أبو جعفر ﷺ عن رجل اغتض إمرأته أو أمته فرأت دماً كثيراً
 لا ينقطع عنها يوماً كيف تصنع بالصلاة ؟ قال ﷺ : « تمسك بالسكرسف
 فإن خرجت القطنه مطوقة بالدم فانه من المذرة فتغسل وتمسك معها قطنه وتصلي
 وإن خرج السكرسف منقماً فهو من الطمث تقعد عن الصلاة أيام الحيض » .

ثم إن الظاهر من الصحيحتين هو كون الانقباض اشارة على حيضية الدم
 كما ان التطوق اشارة على عذريته وإلا فلا وجه للحكم بالحيضية مع الانقباض ولو
 في صورة الدوران بينهما كما هو ظاهر الصحيحة الأولى ضرورة أن عدم وجود
 الامارة على أحدهما لا يستلزم ثبوت الآخر شرعاً كما لا يستلزمه واقعاً ضرورة
 أن عدم الامارة على الوجود ليس اشارة على العدم فلا بد في الحكم بالحيضية
 شرعاً في صورة الدوران مع عدم التطوق من اشارة معتبرة عليها أو قاعدة تقتضيه

كما لا يخفى وليس هناك اشارة غير الانفاس ، ولا قاعدة إلا قاعدة الامكان وظاهر الصحيحين ان التحيض إنما كان بسبب الانفاس لا بمجرد الاحتمال مع عدم جريانها قبل الثلاثة عند القائل بعدم تحيض المبتدئة والمضطربة بمجرد الرؤية وقد اطلق الحكم به بمجرد ما فيها وإن لم تكن ذات المادة أو كانت ولكن لم يصادف الدم أيام عادتها والمراد من أيام الحيض في الصحيحة الثانية ليس أيام العادة بل الأيام التي حكم بكون الدم فيها من الطمث بالانفاس كما يظهر من التأمل فيها حيث رتب عليه السلام عليه بعد حكمه بأنه من الطمث معه مطلقاً بعض أحكامه وهو القعود فيها عن الصلاة ولو كان المراد منها خصوص أيام العادة لزم عدم الجواب إلا عما قل اتفاقه من الأفراد كما لا يخفى . ولا وجه أيضاً لتخصيص الحكم فيها بالتخصيص بما إذا كان الدم بصفة الحيض ضرورة انه ليس بدائمي ولا غالي في مورد الاشتباه هذا ، اللهم إلا أن يقال انه لا دلالة في الخبرين على بيان الحكم في أزيد مما إذا دار أمر الدم بين الأمرين فينبذ كان الحكم بحيضيته مع الانفاس لأجل كونه اشارة على عدم كونه عذرة فيكون حيضاً شرعاً والانصاف انه غير بعيد كما لا يبعد أن يكون التطوق علامة قطعية للعذرية موجبة لرفع اشتباهها بالحيضية لا اشارة شرعية عليها فكان الحكم بحيضيته مع الاستتفاع لسكونه محتتملاً معه لأجل عدم ما يوجب القطع بمذربته معه لا لأجل كونه اشارة تمديدية عليها ، وهذا هو الظاهر من المحقق في محكي المعتبر حيث انه بعد قوله : « ولو جاء بصفة دم الحيض واشتباه بدم العذرة حكم انه دم العذرة » إن خرجت القطننة مطوقة بالدم . روى ذلك زياد بن سودة عن أبي جعفر عليه السلام وخلف ابن حماد عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال : « ولا ريب أنها إذا خرجت مطوقة كان من العذرة وإذا خرجت مستنقمة فهو محتمل » انتهى .

ضرورة ان ظاهر المقابلة بين نفي الريب مع التطوق وبين الاحتمال مع

الاستنقاع هو اني الريب عن كونه عذرة واقماً مع التطوق لا شرعاً فلا يكون ابداء الاحتمال المقابل له على هذا توقفاً عن الحكم بحيضية المحتمل مع الاستنقاع بل ادراجاً فيما حكم به في المحتمل في غير المقام فلا يتوجه عليه ما وجهه عليه في المدارك على ما حكى عنه بعد نقله عبارة المعتبر بقوله وفي هذا الكلام نظر من وجهين :

(أحدهما) ان المسألة في كلامه في المعتبر مفروضة فيما إذا جاء الدم بصفة دم الحيض ومعه لا وجه للتوقف في كونه مع الاستنقاع حيضاً لا اعتبار سند الخبرين وصراحتها في الدلالة على الحكيم ومطابقتها للروايات الدالة على اعتبار الأوصاف .

(وثانيهما) انه صرح بمذلك بأن ما تراه المرأة من الثلاثة الى العشرة يحكم بأنه حيض ما لم يعلم انه لقرح أو عذرة ، ونقل عليه الاجماع وهو مناف لما ذكره هنا من التوقف في هذه المسألة إذ المفروض فيها انتفاء العلم بكون الدم للعذرة بل انتفاء الظن بذلك باعتبار استنقاعه فتأمل انتهى .

وذلك لما عرفت من الظاهر من الاحتمال المقابل للقطع بالمعذرة ما يكون قبلاً للقطع بها واقماً لا تعبداً ، فلا دلالة على توقف المحقق منه ولا يحتاج إلى ما اعتذر به عن توقفه شيخنا العلامة الأنصاري (أعلى الله مقامه) من ان مجرد اتصاف الدم بالأوصاف لا يثبت حيضيته ، ولذا اختار المحقق وجماعة عدم تحييض المبتدئة برؤية الدم قبل مضي الثلاثة ولو كان الدم بصفة الحيض . وأما الصحيحتان فقد عرفت اختصاصهما بصورة يحكم على الدم فيها بالحيضية من جهة الوجدان أو من جهة الشرع فلا يدلان على حكم غيرها . وأنت خير بأنة لو كان قول المحقق فهو محتمل توقفاً عن الحكم كان توقفاً عما هو مورد الصحيحتين بخصوصه أو يشملهما لا محالة بمومه فلا مجال لاطلاق التوقف معهما أو مطلقاً كما لا يخفى .

قوله : « والاختبار المذكور واجب بل هو شرط لصحة عملها مع
الامكان فلو صلت بدونه بطلت » .

أقول : مقتضى اطلاق الصحيحتين بقرينة ترك الاستفصال وجوب
الاختبار عليها مطلقاً سواء علمت أولاً بأنه من العذرة ثم باعتبار كثرته أو
استمراره شككت في أن ذلك هل هو دم العذرة أو أنه انقطع دم العذرة وحدث
الحيض أو لم يقطع ولكنه حدث الحيض ظاهراً أو شككت ابتداءً في أنه من
الحيض أو من العذرة ولا مسرح لاصالة عدم حدوث دم الحيض أو بقاء دم
العذرة أو اصالة البراءة عن التكليف بعد ظهور النص في وجوب الاختبار عليها
عند الاشتباه مطلقاً من دون تفصيل .

نعم لو لم تعلم بالانتقاض ولكنها احتملته فشكت في كون الدم منه أو
من الحيض لم يجب عليها الفحص لعدم الدليل عليه لاختصاص الصحيحتين بصورة
العلم ، فالأصل براءة ذمتها عن التكليف بل الأصل سلامتها وعند حدوث
الافتراض المقتضي لوجوب الفحص فتعمل في حكم الدم على القواعد الشرعية
المقررة له لكنها لو اختبرت وخبرجت القطنة مطوقة بفت على أنه من دم العذرة
لا الحيض لأن المتبادر منها ليس إلا كون خروج القطنة مطوقة مايزاً بين دم
الحيض والعذرة مطلقاً من غير خصوصية للمورد في طريقتيها . ثم انه لو تركت
الفحص في الموارد التي وجب عليها الاختبار وصلت ، فعند الماتن بطلت ولو
انكشفت مطابقتها لما هو تكليفها لأنها فاقدة لشرطها الذي هو الفحص . وفيه
انه إنما وجب عليها الاختبار مقدمة لترتيب آثار دم العذرة عليه على تقدير كونه
منها وآثار دم الحيض على تقدير كونه حيضاً ولا دليل على شرطية الفحص
والاختبار للعمل من حيث هو حتى يفسد بالاخلال به . نعم لو التفتت في أول
الصلاة إلى وجوب الفحص واحتذلت حرمة الصلاة عليها ذاتاً أعادتها بحيث

(مسألة) الظاهر ان التطويق والانفاس المذكورين علامتان للبكارة والحيض مطلقاً حتى عند الشك في البكارة والافتراض ، وإن كان الأقوى عدم وجوب الاختبار عليها حيثئذ بل لها الرجوع إلى الحالة السابقة كمن تمذر عليها الاختبار (١) .

لا يتأتى منها في مثل الفرض قصد القرية المعتبرة في صحة العبادة ، وأما لو لم تحتمل إلا حرمتها تشريعاً فأنت بها بقصد الاحتياط فبناءً على عدم اعتبار الجرم بالنية صحت صلاتها وإلا بطلت على ما هو المشهور من اعتبار الجرم بالنية مع الامكان وقد عرفت في مباحث التقليد قوته وأن الامتثال الاحتمالي في طول الامتثال التفصيلي .

وبالجملة الصحة تدور مدار الشرائط المعتبرة في ماهية الصلاة من قصد القرية والجرم بالنية ونحوهما ، وليس للاختبار من حيث هو وجوداً وعبداً مدخلة في ماهية عباداتها هذا كله مع امكان الفحص والاختبار ، أما لو تمذر عليها الاختبار لو فور الدم أو فورانه ، ففي الرجوع الى استصحاب ما كان لها من الحالة السابقة وجهان أقواهما ذلك إذ لا قطع للأصل . نعم إذا كانت الطهر هو الحالة السابقة فجواز الرجوع الى استصحابه إنما هو فيما لا تجري قاعدة الامكان المقتضية للحكم بالحيضية وإلا فهي المزعج دون الاستصحاب .

قوله : « ومع الجهل بها تحتاط بالجمع بين تروك الحائض وأفعال الطاهر »

للعلم الاجمالي بنبوت أحكام الطاهر أو الحائض .

(١) ظاهر الصحيحتين ان التطويق والانفاس علامتان للبكارة والحيض مطلقاً ، فان قوله في الصحيحة الاولى فان كان الدم مطوقاً في الفطنة فهو من العذرة ، وإن كان مستقماً في الفطنة فهو من الحيض وكذا قوله في الصحيحة الثانية فان خرجت الفطنة مطوقة بالدم فانه من العذرة ، فان خرج الكرسف

(مسألة) لو اشتبه دم الحيض بدم القرحة التي في جوفها ترجع إلى الحالة السابقة من الحيض أو الطهارة ومم الجهل بها تعمل بالاحتياط (١) .

منمماً بالدم فهو من الطمئ ظاهراً في العموم لا خصوص صورة العلم بالافتراض نعم الأقوى عدم وجوب الاختبار عليها بل لها الرجوع إلى الحالة السابقة كن تعذر عليها الاختبار وذلك لظهور اختصاص الصحيحتين في وجوب الاختبار بصورة المسلم بالافتراض ، فالأصل برأه ذمتها عن التكليف به بل الأصل سلامتها وعدم حدوث الافتراض المقتضي لوجوب الفحص فتعمل في حكم الدم على القواعد الشرعية المقررة له ولكنها لو اختبرت وخرجت القطنه مطوقة بنت على أنه من دم العذرة لا الحيض لدلالة الصحيحتين على أن خروجها مطوقة ينفي احتمال الحيضية مطلقاً ولو في غير مورد السؤال ، لأن ظاهر الروايتين والتبادر منها ليس إلا كون خروج القطنه مطوقة مائزاً بين دم الحيض والعذرة مطلقاً .

(١) أقول : إذا اشتبه الدم ولم يعلم أنه من الحيض أو من القرحة فقد اختلف الأصحاب فيه على ثلاثة أقوال :

(الأول) : وجوب الاختبار وملاحظة ان الدم يخرج من الأيمن أو الأيسر ، فمن الشهور يكون محكوماً بأنه من الحيض إذا خرج من الأيسر ومن القرحة إذا خرج من الأيمن .

(القول الثاني) : ما عن الاسكافي من الأمر بمكس القول الأول أي الحكم بالحيضية إذا خرج الدم من الأيمن وبالقرحة إذا خرج من الأيسر .

(القول الثالث) : عدم وجوب الاختبار وعدم الاعتبار بالجانب أصلاً كما عن المحقق والشهيد الثاني في المسالك والمولى الأردبيلي وهو ظاهر المساتن ومنشأ الاختلاف هنا اختلاف متن الرواية حيث انه قد روى في الكافي عن محمد

ابن يحيى رفعه عن أبان قال : قلت لصادق عليه السلام : فتاة منا بها قرحة في جوفها والدم سائل لا تدري من دم الحيض أم من دم القرحة ؟ فقال : « مرها فلتستلق على ظهرها ثم ترفع رجلها ثم تستدخل اصبعها الوسطى فان خرج الدم من الجانب الأيمن فهو من الحيض ، وإن خرج من الجانب الأيسر فهو من القرحة » والشيخ قد نقل الرواية بعينها في التهذيب وساق الحديث إلى أن قال : وإن خرج من الجانب الأيسر فهو من الحيض ، وإن خرج من الجانب الأيمن فهو من القرحة ، فلو ثبت ولو من جهة ظاهر الحكاية الحاكم على أصالة الاتحاد تعدد الروايتين أمكن ترجيح ما في التهذيب بموافقة المشهور وموافقة لما ذكره المفيد والصدوق في المقنع والفقهاء الذي ضمن بصحة ما فيه وكونه مستخرجا من الكتب المشهورة والدة (قده) في رسالته التي كان مرجع جميع من تأخر عنه عند اعواز النص كما صرح به غير واحد والشيخ في النهاية مع أن عمله فيها على ما صح عنده من الرواية على ما قيل ، ومن هنا قال في وسائل الشيعة : رواية الشيخ أثبت لموافقتها لما ذكره المفيد والصدوق والمحقق والعلامة وغيرهم . وقال المحقق : لعل رواية الكليني سهو من الناسخ ، وقد نقل أن رواية الشيخ وجدت في بعض النسخ القديمة موافقة لرواية الكليني ولا يبعد صحة الروايتين وتعددهما ، وتكون أحدهما تقيّة أو لها تأويل آخر ورواية الشيخ أشهر فهي مرجحة انتهى . لكن في رسالة الدماء لصاحب كفاية الأصول والظاهر بل المقطوع به كما ادعاه شيخنا العلامة (أعلى الله مقامه) اتحاد الرواية وأن الاختلاف إنما هو من سهو قلم أحدهما أو من الناسخ لأحد الكتائين فلا بد من تعيين ما هو الرواية في البين ، وإلا كان من باب اشتباه الرواية بغيرها وهو موجب لسقوطها والرجوع إلى ما هو الأصل لا الترجيح بمرجحات أحد الخبرين المتعارضين . ولا التخيير بعد انتفاؤها كما أفاده شيخنا العلامة ضرورة أنه

حكم الروايتين المتعارضتين لا اشتباه الرواية بين السكاكين ، وقد ادعى القطع باتحاد الرواية كما صرت اليه الاشارة ، ولا يخفى انه لا مجال للرجوع إلى العمومات أصلاً لتخصيصها لا محالة بإحدى الروايتين أو بالرواية بين السكاكين كما لا يخفى انتهى . لكن في دعوى الظهور أو القطع باتحاد الرواية نظر ، فان ظاهر الحكاية الحاكم على اصاله الاتحاد كما أشرنا اليه هو التعدد لا الاتحاد ، ولذا ذهب الشيخ الحر في كلامه المتقدم إلى تعددهما حيث قال : « لا يبعد صحة الروايتين وتعددهما ، ولعل ما عن المحقق في المعتبر من عدم العمل بالرواية وتبعية صاحب المدارك له في طرح الرواية والرجوع إلى حكم الأصل مبني على وحدة الرواية وعدم جريان مرجحات الأخبار المتعارضة فيها كما عرفت مع عدم تميز ما هو الرواية ، ولكن الظاهر كون ما في التهذيب رواية وإن الشيخ عمد إلى روايته حيث أفق على وفقه في غير واحد من كتبه ووافقه من سبقه ولحقه كما حكى فيكون اصاله عدم السهو والغفلة فيه بحكمة بخلاف ما في السكاكين فإنه لا وثوق بالعمد إلى روايته لعدم العمل به إلا من الاسكاكين ، فإصالة عدم السهو والغفلة غير جارية فيه مع فرض اتحاد الرواية ظاهراً ، وعليه فلا بأس بالعمل به وضمف سندهم مجبور بعمل المشهور .

ثم إن الظاهر اختصاص الاختبار بذلك بما إذا دار بين كونه من الحيض أو من القرحة وعدم مراعاة الجانب إذا احتمل كونه استحضاضة أيضاً بعد ظهور اختصاص السؤال بصورة الانحصار أو عدم ظهوره فيما يعم غيرها . ومع لا مجال لتوهم العموم لعدم الاستفصال ، ولا يخفى أن الأمر فيما إذا انحصر الاشتباه بين الحيض والاستحضاضة أوضح ، وبؤيده أنه ليس في اخبار صفاتها من الجانب عين ولا أثر فتدبر ، واحتمال اعتبار الاختبار به بدعوى ان الارجاع اليه لا وجه له إلا إذا كان الخروج من الأيسر اشارة مثبتة على الحيض مطلقاً ، وإن كان غير بعيد

(مسألة) أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره كأقل الطهر عشرة فكل دم تراه المرأة ناقصاً عن الثلاثة أو زائداً عن العشرة ليس بحيض وكذا ما تراه بعد إقطاع الدم الذي حكم بحيضته من جهة العادة أو غيرها من دون فصل العشرة ولم يمكن حيضية الدمين مع النقاء المتخلل في البين لسكون المجموع زائداً على العشرة ليس بحيض بل هو استحاضة كما إذا رأت ذات العادة سبعة أيام مثلاً في العادة ثم انقطع سبعة أيام ثم رأت ثلاثة أيام فالثاني ليس بحيض بل هو استحاضة (١).

إلا أنه لا دلالة للخبر على اعتبارها كذلك مع كفاية الاعتبار في صورة الانحصار بخصوصها كما لا يخفى وقد ظهر مما ذكرناه في المسألة السابقة إذا تمذر الاختبار حال التمذر في المسألة فراجع .

ثم لا وجه لتوهم دلالة دليل اعتبار الاختبار في المسألتين على قاعدة الامكان لا مكان أن يكون الحكم بالحيضية في صورة الانقاس أو الخروج من الأيسر لأجل ما هما عليه من الخصوصية لا بمجرد امكانها في صورة انتفاء الامارة على غيرها كما لا يخفى ، وأنت بعد الإحاطة بجميع ما ذكرنا تعرف وجه كل واحد من الأقوال الثلاثة وما هو الأقوى منها عندنا فتأمل جيداً .

قوله : « ترجع إلى الحالة السابقة » قد عرفت أنه لا وجه للرجوع إلى العمومات أصلاً لتخصيصها لا محالة بأحدى الروایتين أو بالرواية بين الكاتبين فلا محيص بناءً على عدم ثبوت الترجيح بين الروایتين على القول بتعدداه وعدم تبين ما هو الخبر على القول باتحادهما من العمل بالاحتياط .

(١) قوله : « أقله ثلاثة أيام » بالاجماع المحقق كما في طهارة شيخنا الأعظم الأنصاري ، والمحكي حد الاستفاضة بل التواتر كالأخبار فلا اشكال في اعتباره في الجملة وإنما الاشكال في أنه يعتبر في الحكم على الدم شرعاً

باحكام الحيض مطلقاً أو إذا اشتبه انه حيض بعد القطع بأنه ربما يكون دم الحيض في الخارج أقل منها ، ودعوى انه لا يكون فيه كذلك مجازفة كما أن عدم ترتب أحكام الحيض على الأقل شرعاً ولو مع القطع بكونه حيضاً بعيد جداً ومخالف لاطلاق أدلة أحكامه ولخصوص مضمرة مماعة قال : سألته عن الجارية البكر أول ما تحيض تقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلاثة يختلف عليها لا يكون طمثها عدة أيام سواء ، قال : « فلها أن تجلس وتدع الصلاة مادامت ترى الدم ما لم يجز العشرة » . ورواية اسحاق بن عمار الواردة في الجليي ترى الدم اليوم واليومين فقال : « إن كان دمًا عبيطاً فلا تصلي » ، وإن كان موافقاً لما يترأى من ظاهر كلمات الأصحاب في الباب ، فلو لا مخافة مخالفتهم لتعين حمل أدلة اعتباره على صورة الاشتباه وأكثر الحيض عشرة أيام للاخبار المستفيضة بل المتواترة كما قيل منها ما في الوسائل بسنده عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « أقل ما يكون الحيض ثلاثة أيام ، وأكثره ما يكون عشرة أيام » ، ولا حاجة لنا لايراد جميع ما ورد من الروايات الدالة عليه ، فمن أراد فليراجع إلى كتاب وسائل الشيعة ونقل الاجماع عليه أيضاً مستفيض . وما في مصححة عبد الله ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « أكثر ما يكون من الحيض ثمان وأدنى ما يكون منه ثلاثة » لأجل مخالفته للاجماع والاخبار المستفيضة بل المتواترة كما قيل يجب رد علمه إلى أهله . قال في الوسائل بعد نقل الرواية : ذكر الشيخ أن الطائفة اجمعت على خلاف ما تضمنه هذا الحديث من أن أكثر الحيض ثمان وأن ذلك لم يعتبره من أصحابنا ثم حمله على امرأة تكون عاداتها ثمانية أيام . وقال صاحب المتقى المتجه حمله على ارادة الأكثرية بحسب العادة والغالب لا في الشرع والأمراً كذلك ، فان بلوغ العشرة على سبيل الاعتياد غير معهود . قوله : « كأقل الطهر » أي أقل الطهر مثل أكثر الحيض في كونه

عشرة أيام بلا خلاف كما في مصباح العقبة ، واجماعاً كما عن الانتصار والخلاف والمنتهى والتذكرة والذكرى والروض يدل عليه مضافاً إلى ذلك الأخبار المعتبرة منها صحيح محمد بن مسلم عن الباقر (عليه السلام) قال : « لا يكون القرء أقل من العشرة فما زاد وأقل ما يكون عشرة من حين تطهر إلى أن ترى الدم » ونحوه غيره في إعادة ذلك . فما في صحيح يونس بن يعقوب قال : « قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) : المرأة ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة أيام ؟ قال : تدع الصلاة . قلت : فإنها ترى الطهر ثلاثة أيام أو أربعة أيام ؟ قال : تصلي . قلت : فإنها ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة ؟ قال : تدع الصلاة . قلت : فإنها ترى الطهر ثلاثة أيام أو أربعة ؟ قال : تصلي . قلت : فإنها ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة ؟ قال : تدع الصلاة تسنع ما بينها وبين شهر فإن انقطع عنها وإلا فهي بمنزلة المستحاضة » . وخبر أبي بصير قال : « سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المرأة ترى الدم خمسة أيام والطهر خمسة أيام ، وترى الدم أربعة أيام والطهر ستة أيام ؟ فقال : إن رأت الدم لم تصل وإن رأت الطهر صلت ما بينها وبين ثلاثين يوماً وإذا تمت ثلاثون يوماً فرأت دمًا صبيحاً اغتسلت واستغفرت واحتشمت بالكرسف في وقت كل صلاة ، فإذا رأت صفرة توضأت مع قصورها عن مقاومة ما ذكر لوجوه غير خفية قد حملها الشيخ في الاستبصار على ما حكي على امرأة اختلطت عادتها في الحيض وتغيرت عن أوقاتها بل هو الظاهر من سياقها كما يشهد به الأمر بترتيب أحكام المستحاضة بعد انقضاء شهر فقتضى ظاهر الروايتين أن تكليف هذه المرأة أن تترك الصلاة عند رؤية الدم وتصل عند انقطاعه احتياطاً حتى ينكشف الواقع أو يمضي شهر فتعمل عند رؤية الدم بعده ما تعماله المستحاضة ، ففي محكي المعتبر بعد نقل هذا التوجيه عن الشيخ (ره) قال : هذا تأويل لا بأس به . ولا يقال الطهر لا يكون أقل من عشرة أيام

(مسألة) الأقرب عدم اعتبار التوالي في الأيام الثلاثة بل يكفي كونها في ضمن العشرة ، فإذا رأت الدم يوماً أو يومين ثم رأت قبل انقضاء العشرة ما به يتم الثلاثة يمكن كونها حيضاً ويلحق بها أيام النقاء الذي في البين إذ الطهر لا يكون اقل من عشرة بخلاف ما لو رأت يوماً أو يومين ثم رأت ما به تكمل الثلاثة بعد انقضاء العشرة كالحادي عشر أو الثاني عشر ، فإن الكل استحاضة ، نعم الظاهر إنه يعتبر استمرار الدم في نفس الأيام بأن يكون ثلاثة أيام كاملة فلا يجزي السماء المتفرقة بين العشرة إذا كان المجموع بمقدار ثلاثة أيام ويكفي الاستمرار العرفي فلا يضر الفترات اليسيرة المتعارفة بين النساء كما ان الظاهر كفاية التلقيق في الأيام كما لو رأت الدم من الظهر واستمر إلى الظهر من اليوم الرابع مثلاً ، ولكن لا ينبغي ترك الاحتياط مع عدم التوالي بالجمع بين وظيفتي الحائض والمستحاضة في أيام الدم وبين وظيفتي الحائض والظاهر في النقاء في البين (١) .

لأننا نقول : هذا حق ولكن هذا ليس بطهر على اليقين ولا حيضاً بل هو دم مشتبه تعمل فيه بالاحتياط انتهى . إذا تبين لك هذا تعرف ان كل دم رآه المرأة ناقصاً عن الثلاثة او زائداً عن العشرة ليس بحيض وكذا ما تراه بمقدار انقطاع الدم الذي حكم بحيضيته من جهة المادة او غيرها من دون فصل العشرة ولم يمكن حيضية الدمين مع النقاء المتخلل في البين لتكون المجموع زائداً على العشرة ليس بحيض بل هو استحاضة كما إذا رأت ذات العادة سبعة أيام مثلاً في العادة ثم انقطع سبعة أيام ثم رأت ثلاثة أيام فالثاني ليس بحيض بل هو استحاضة .

(١) بعد ان اتضح ان اقل الحيض ثلاثة أيام يقع الكلام هنا في انه هل يعتبر التوالي في الثلاثة ام لا فيه خلاف نسب إلى الأكثر بل إلى المشهور كما في طهارة شيخنا الأنصاري اعتبار التوالي ، بل عن السر أن اقل الحيض ثلاثة أيام متتابعات

وأكثره عشرة ولا خلاف بين أصحابنا في هذين الحدين انتهى . وعن الروض
وأما اشتراط عدم قصوره عن ثلاثة أيام متوالية فمليه إجماع أصحابنا انتهى .
لكن في طهارة شيخنا الأنصاري الظاهر منها بل صريحها بقرينة ذكرها بعد
ذلك الاختلاف في اعتبار التوالي ، إن مفقود الاتفاق في أصل الثلاثة دون
خصوص المتوالية .

وكيف كان يدل عليه بعد تضييف ما سيجيء من أدلة القول الآخر
إصالة عدم الحيض واستصحاب التكليف الحاككة على أصل البراءة واستصحابها
وتوهم اختصاص استصحاب التكليف بما لو رأت الدم بعد تنجز الأمر بالصلاة
ونحوها بأن كان بعد دخول وقتها والتمكن من امتثالها مدفوع بعدم الفرق
بين الواجب النجز والمشروط في جريان الاستصحاب كما تقرر في محله . ولا
يعارضها إصالة عدم الاستحاضة وعدم تعلق أحكامها . لأننا إن قلنا بثبوت الوسطة
بين الحيض والاستحاضة على ما قيل باستفادته من كلام بعض فلا تنافي بين
الأصلين وإن قلنا بعدم الوسطة بينهما في دم لم يعلم أنه نفاس أو قرحة أو عذرة
فإصالة عدم الحيض حاككة على إصالة عدم الاستحاضة لأن المستفاد من الفتاوى
بل النصوص أن كل دم لم يحكم عليه بالحيضية شرعاً ولم يعلم أنه لقرحة أو عذرة
أو نفاس فهو محكوم بأحكام الاستحاضة .

ويدل عليه بعد الأصل مضافاً إلى ما عن الفقيه الرضوي وإن رأيت يوماً
ويومين فليس ذلك من الحيض ما لم تر ثلاثة أيام متواليات ظاهر روايات البساب
مثل قول الصادق عليه السلام في صحبة معاوية بن عمار : أقل ما يكون الحيض ثلاثة
أيام وأكثره ما يكون عشرة أيام . وقول أبي الحسن الرضا عليه السلام في صحبة
صفوان بن يحيى : أدناه ثلاثة وأبعده عشرة . وقول أبي الحسن في صحبة
يعقوب بن يقطين : أدنى الحيض ثلاثة وأقصاه عشرة إلى غير ذلك من الأخبار

الكثيرة الواردة بهذا المضمون فإنها ظاهرة لبيان مقدار أول الاستمرار لا لبيان مقداره بحسب الأيام وذلك لأن جعل ظرفية الثلاثة لحيض وسيلان الدم يجعلها لسكل أمر تدريجي واحد كالنكاح وجريان الماء ظاهر في استمراره في هذا الزمان ، فإذا قيل : اتفقت انبواب الماء وجري الماء ثلاثة أيام أو خطب فلان ثلاث ساعات من النهار لا يفهم منه العرف إلا استمرار جريان الماء في هذه المدة ، وكذا استمرار خطبة الخطيب في هذه الساعات ، وكذلك ما نحن فيه .

لا يقال لو دنت هذه الأخبار على اعتبار التوالي في أقل الحيض لدلت على اعتباره في أكثره مع انه غير معتبر فيه .

فانه يقال الأمر كذلك لو لم يكن دليل خارجي إلا انه دل الدليل على الحكم بكون المرأة حائضاً في مجموع عشرة أيام إذا رأت الدم فيها مع تخلل النقاء فهي حائض حكماً لا حقيقة وهذا ليس مراداً من الأخبار بل هو تعبد شرعي لأجل الأدلة الدالة على أن عود الدم في أثناء العشرة بمنزلة استمراره .

وبالجملة لا شبهة في أن مفاد هذه الأخبار هو أن الدم الذي يمكن أن يكون حيضاً ما كان استمراره ثلاثة أيام وما زاد إلى العشرة وما لم يكن كذلك بأن كان يوماً أو يومين مثلاً لا يكون حيضاً من غير فرق بين كونه في أيام المادة أو في غيرها فلا يرفع اليد عن هذه القاعدة الكلية إلا بدليل مخصص أو حاكم وقد ثبت بالنص والاجماع انه إذا استمر الدم ثلاثة أيام وانقطع ثم عاد قبل انقضاء العشرة من حين رؤية الدم ولم يتجاوز عنها فهو من الحيضة الأولى ولا يلاحظ الدم الثاني بحياله فرداً مستقلاً حتى ينافي حيضيته للقاعدة الكلية فهذا هو القدر السلم الذي ثبت حكم الشارع فيه بكونه بمنزلة المستمر فالحاق ما عدا هذه الصورة للسلمة بما يتوقف على مساعدة الدليل واستفادة ارادة الاستمرار في مثل هذه الوارد هو الوجه في دلالتها على دخول البالي المتوسطة في الحد ، وإلا فاليوم حقيقة

لا يعم الليل حتى يدل على ارادته كما يخفى .

ومما ذكر يظهر ضعف الاعتراض بالنقض بنذر الصوم ثلاثة أيام فانه لا يفهم منه التوالي . وذلك لوضوح الفرق بين تعلق النذر بمدة أفعال غير مرتبطة في الوجود وبين ما وقعت المدة ظرفاً لا مراً واحداً تدريجياً من شأنه الاستمرار فانه يفهم منه ان ذكر القيد لبيان مقدار استمراره بخلاف مسألة النذر فانه تعلق بامور متعددة غير مرتبطة ببعضها ببعض .

وقد استدلل للقول بعدم اعتبار التوالي بالأصل وقاعدة الامكان والرواية أما الأصل فغير اصاله البراءة عن التكليف بالصلاة والصوم وسائر العبادات وفيه انها محكومة باصاله عدم الحيض واستصحاب التكليف كما تقدم وصاله عدم اشتراط التوالي ان اريد منها الاستصحاب فليس له حالة سابقة وإن اريد أصل آخر فلا أصل له اللهم إلا أن يكون الحيض في العرف اسماً للأعم ويكون الاشتراط تقييداً شرعياً تابعاً لدليله ، وأما قاعدة الامكان ، ففي تماميتها في حد نفسها فضلاً عن إمكان الاستدلال بها في مثل هذا المقام على تقدير التامية تأمل واشكال، نوضح ذلك موقوف على تحقيق المراد منها وبيان مدركها وتعيين مواردها على تقدير قيام الدليل عليها .

أما الأول فالظاهر أن يكون المراد من الامكان الاحتمال أو الامكان القياسي وهو عدم امتناع كونه حيضاً بالقياس إلى القواعد الشرعية وعدم أباها عن ذلك لا الامكان الذاتي وهو سلب الضرورة عن الجانب المخالف للحكم بالحيضية كما هو المحكي عن ظاهر للشهيد الثاني في المساك ضرورة ان الدم الخاص الذي تراه المرأة يكون مردهداً بين الوجوب والامتناع لاحالة حيث انه إما حيض وإما استحاضة وثبوتها له على الأول كسلبها عنه على الثاني ضروري ، فكيف يكون محكوماً بالامكان بذلك المعنى اللهم إلا أن يكون مراد القائل به سلب

الضرورة بالقياس إلى القواعد الشرعية لا بالذات ، وكيف كان فالامكان القياسي وإن كان أعم من الامكان ، بمعنى الاحتمال لشموله ما إذا علم بكونه حيزاً أو بعدمه من باب الاتفاق إلا أن الظاهر بقرينة سوق الكلية قاعدة لما إذا شك في كونه حيزاً هو الاختصاص بما إذا لم يعلم به ويساوق الامكان بمعنى الاحتمال .

نعم لو كان ما يقاس عليه هو جسيم ما اعتبر واقعاً في الحكم بحيزيته شرعاً لا خصوص ما ثبت بحسب القواعد لكان بذلك المعنى أخص منه بمعنى الاحتمال فلا يكون الامكان بذلك المعنى محرزاً مع احتمال فقد أمر يمتنع فيه واقعاً وإن علم بوجود جميع ما اعتبر فيه بحسب القواعد شرعاً مع وضوح تحقق الامكان الاحتمالي لكن الظاهر من الأصحاب هو الرجوع إلى قاعدة الامكان في الحكم بحيزية الواجد لما ثبت اعتباره شرعاً مطلقاً وإن لم يعلم واجديته لجميع ما اعتبر واقعاً في الحكم بها شرعاً فظهر عدم انفكاك الامكان بأحد الممتنعين عنه بالمعنى الآخر ، ولعله مراد من قال : بأول الامكان الاحتمالي بعد اعتبار الاستقرار فيه إلى الامكان النفس الأمري كما حكي عن جمال الدين في حاشية الروضة وعليه لا يكون استظهار أحدهما بمهم ، وإن فسر غير واحد من الأساطين على ما حكي بالاحتمال بل عن بعضهم أنه لا مجال لتفسيره إلا به فقال في جملة كلامه :

أما الأول : أي كون المراد من الامكان الامكان الواقعي فلم أر موقفاً لارادة الامكان الواقعي هنا ضرورة أنه في ابتداء خلقه الدم ، وأما الدم الموجود الشخصي أما حيز فيمتنع أن يكون غيره ، أو استخاضة فيمتنع أن يكون حيزاً فليس اطلاق امكان كونه حيزاً إلا باعتبار الجهل بحاله وإنه من الحيز الواجب حيزيته أو الممتنع كونه حيزاً انتهى . المحكي من كلامه ولعله أراد من الامكان الواقعي الامكان الذاتي أو الاستعدادي اللذين لا موقع لهما هنا وغفل عن قسم آخر للامكان الواقعي وهو الامكان القياسي ، وقد عرفت

أن ارادته هنا يمكن من الامكان .

وأما الثاني : أي بيان مدرك القاعدة فقد استدلل عليها بوجوه :

(أحدها) إن الأصل في دم النساء أن يكون حيضاً ، وفيه ان الأصل إن كان بمعنى الظاهر فلا دليل على اعتباره مع وضوح عدم الظهور إلا إذا كان بصفات الحيض ، وإن كان بمعنى استصحاب عدم كون الدم من عرق الماذل فلا حالة سابقة له وإنما السابق عدم خروج الدم منه لا كون هذا الدم الخارج غير خارج منه مع انه معارض باصالة عدم كونه حيضاً لا يثبت كونه حيضاً إلا على على القول بالأصل المثبت ، وإن كان بمعنى اصالة الصحة والسلامة كما يظهر عن محكي الرياض حيث ان حيضيته بمقتضى سلامة الطبع بخلاف الاستحاضة فانها لا تكون إلا من علة وآفة فقضيتهما ليس إلا ترتيب ما يترتب على سلامته وصحته ، لا ترتيب آثار الحيض على الدم المشكوك انه حيض . ولو قيل بكون اصالة الصحة اشارة لما حقق في محله أن دليل إعتباره لا يساعد إلا على ترتيب آثار السلامة .

(ثانيا) بناء العرف على ذلك كما عن المفاتيح . وفيه منع البناء على ذلك في غير ايام المدة إذا لم يكن الدم بصفات الحيض ولو سلم فلا اعتبار به لعدم امضاءه للارجاع إلى العادة والصفات في الاخبار في موارد الاشتباه وعدم الارجاع اليه اصلا مع انه لو كان مما يرجع اليه فيها لكان اللازم الارجاع اليه ايضاً في صورة فقدما كما لا يخفى .

(ثالثا) بناء المشرعة وسيرتهم على ذلك . وفيه مضافاً إلى وضوح عدم بناءهم على ذلك إلا فيما كان على الصفة او في ايام المدة إن هذه المبرة غير واجدة لشرائط الحجية لاحتمال عدم اتصالها بزمان الأئمة وكونها ناشئة عن فتوى الأصحاب ومعه لا كشف لها عن رأي الامام عليه السلام .

(رابعها) انه لو لم يعتبر الامكان لم يحكم بحيض لعدم اليقين والصفات لا تعتبر إلا عند الحاجة واختلاط الحيض بالاستحاضة لا مطلقاً مع امكان الحيض بدونها نصاً واجماعاً . وفيه مضافاً إلى عدم بطلان التالي منع الملازمة للحكم به بالامارة المعتبرة كالمادة مع ان اليقين به ليس بعزيز ، وقيام النص والاجماع على جواز انتقاء الصفات لا يستلزم الحكم به عند انتقائها فلا محذور في الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل إذا لم تقم الحجة على اعتبار القاعدة ولم يكن هناك يقين ولا امارة .

(خامسها) الأخبار الحادثة بالحيضية من دون مراعاة الصفات أو المادة الكاشفة عن أن ذلك ليس إلا مجرد الامكان مثل ما دل منها على أن ما تراه المرأة قبل العشرة فهو من الحيضة الأولى ، وما تراه بعدها فهو من المستقبلة وما دل منها على ان الصائغة تظفر بمجرد رؤية الدم . وفيه ان الاطلاق في الطائفة الاولى مسوق لبيان ان الطهر لا يكون أقل من العشرة فالدم مع الفراغ عن حيضيته إن كان قبلها فن الحيضة الاولى ، وإن كان بعدها فهو من الحيضة المستقبلة . وفي الطائفة الثانية مسوق لبيان ان الحيض في أي ساعة رأته من اليوم موجب لفساد الصوم لرفع توهم كونه كالسفر لا لبيان الحكم على الدم بكونه حيضاً بمجرد رؤيته بلا مراعاة حجة من يقين أو امارة عليه كما لا يخفى على أحد .

(سادسها) ما دل من الأخبار على تحيض الحامل ممللاً بأن الرحم ربما تهدف الدم وما دل على كون ما تراه المرأة من الدم قبل عادتها بيوم او يومين حيضاً ممللاً بأنه ربما تمجل بها الوقت حيث ان ظاهر التعليل فيها ان السبب للحكم بالحيض إنها هو مجرد الاحتمال . وفيه ان التعليل بذلك إنها هو لرفع توهم ان الحيض في هذه الحال لا يكاد يكون او محال ، وبيان انه لا مانع من رؤية

الحيض في حال الحمل أو قبل المدة شرعاً ولا عادة لا لبيان أن الدم في هذه الحال محكوم بأنه حيض بمجرد الاحتمال ، وإلا لما خصص الحكم به بما إذا رأته قبل المدة قريباً منها بيوم أو يومين لقيامه في غير هذه الصورة .

(سابعهما) ما دل منها على الارجاع إلى الصفات فيما أشتبه واختلط الحيض والاستحاضة ، وإلى التطرق والانفاس فيما أشتبه انه حيض أو عذرة وإلى الخروج من الأيسر أو الأيمن فيما أشتبه انه حيض أو قرحة ، فان الاحتمال مع الرجوع اليها على حاله غاية الأمر انه يفيد الظن أحياناً وهو غير مفيد . وفيه ان الارجاع اليها أقوى شاهد على ان الملاك في الحكم بالحيضية ليس بمجرد الامكان وإلا فلا وجه للارجاع اليها والحكم بها معها وبغيرها مع عدمها ضرورة ان قضية القاعدة الحكم بها مع الاشتباه مطلقاً ، ومنه قد انقذ فساد ما في الاستدلال عليها بما دل على ان السكدة والصفرة في أيامها حيض فان الظاهر منه هو الارجاع إلى الامارة وهي وجود الدم في أيام المدة لا إلى القاعدة التي قضيتها الحكم بكونها حيضاً في غير تلك الأيام أيضاً . نعم لو كان المراد من أيامها أيام الامكان كما فسرنا بها في محكي المبسوط والسرائر واستظهرها العلامة في محكي النهاية وفي محكي الروض ، قال بعد تفسيرها بأيام الامكان وربما فسرت بأيام المدة والنصوص دالة بعمومها على الأول لصح الاستدلال به عليها لكن المنصرف من اضافة الأيام إنما هو خصوص أيام المدة لعدم صحة الاضافة فيما لم يعلم وجود الحيض بمجرد الامكان والاحتمال بلا قرينة إذا لم يكن أيامه بحسب المدة ولو سلم عدم الانصراف الى خصوصها فلا أقل من عدم ظهورها في العموم انبرها وكونه المتيقن في مقام التخاطب من اطلاقها ، فلا دلالة للاطلاق على الغير وإن كان في مقام البيان .

(ثامنهما) الاجماع عليها حسب ما نقله غير واحد من الأصحاب لكن

الحاصل منه غير محقق ، والنقول منه مع عدم حجته موهون بعدم الارجاع الى القاعدة في خبر مع كون غير واحد من الأخبار بصدد بيان ما للرأة التي ترى الدم من الوظائف والسنن التي ترجع اليها في صورة الاشتباه وقوة احتمال أن يكون الاستناد في نقله إلى ما استدل به من الأخبار مع القطع بصدور واحد منها ونجاسة دلالاتها . وقد عرفت عدم دلالة واحد منها لو سلم القطع بصدور أحدها . وقال شيخ مشايخنا في الجواهر بمد أن استدلالها باصالة الحيض في دم النساء بمعنى الغالب ، إذ هو الدم الطبيعي المخلوق فيهن لتغذية الولد وتربيته بخلاف الاستحاضة وغيرها فانه لآفة . وباجماعي المعتبر والمنتهى مع اعتضادها بالشبهة المدعاة في المقام ، وبالأخبار المستفيضة الدالة على جمل الدم المتقدم على العادة حيضاً معللة ذلك بأنه ربما تمجل بها الوقت مع التصريح في بعضها بكونه بصفة الاستحاضة ، وبالأخبار الدالة على ترتيب أحكام الحائض بمجرد رؤية الدم منها ما في الخبر ، «أي ساعة رأت الصائغة الدم تقطر» . وفي آخر «إنما فطرها من الدم» . واطلاق أخبار الاستظهار لذات المادة إذا رأت ما زاد عليها الشامل لغيرها بطريق أولى . والأخبار الدالة على الحاق ما تراه قبل العشرة بالحيضة الاولى منها الوثوق «إذا رأت الدم قبل العشرة فهو من الحيضة الأولى» . ومثله الحسن والأخبار المتقدمة سابقاً في الاشتباه بالعدرة والقرحة من الحكم بالحيضة مع الاستتقاع وخروجه من الأيمن أو الأيسر على الخلاف إذ لو لم يستبر الامكان لم يحكم بكونه حيضاً لمدم اليقين ، والأخبار الدالة على حيضية ما تراه الحبل معللة ذلك بأن الحبل ربما قذفت الدم . والأخبار الدالة على أن الصفرة والكدره في أيام الحيض حيض سبباً على ما فسرته في المبسوط من أن المراد بأيام الحيض الأيام التي يمكن فيها ذلك من غير فرق بين أيام العادة وغيرها مع نقله الاجماع على ذلك في الخلاف . ومنه يظهر أن التمييز بالصفات مبني على هذه القاعدة أيضاً ، لما

عرفت من جواز انتفاؤها ولا نه لولم يعتبر الامكان لما حكم لعدم اليقين والصفات
إنا تعتبر عند الحاجة لا مطلقاً للنص والاجماع على انتفاؤها .

وفي السكل نظر (أما الأول) فبعد تسليمه وتسليم اعتباره شرعاً مداره
حصول الظن بذلك للغلبة وتحققه في جميع صور هذه القساعة ممنوع كما في
المبتدئة مثلاً إذا رأت الدم بصفات الاستحاضة ، وكذا المعتادة إذا رأت
متقدماً على عاداتها بكثير كيف وقد عرفت ما دل على الصفات من الأخبار
المعتبرة المشتبهة على الاعجاز لا أقل من أن يكون منشأها الغلبة التي تمارض تلك
وترجح عليها ، وأما الاجماعان فأقصى مفادها حيضية ما تراه من الثلاثة إلى
العشرة ، ولعلنا سلمه بعد معرفة كون الثلاثة الأول حيضاً لدلالة بعض الروايات
عليه كما ستسمع فيكون ذلك حينئذ مورد الاجماعين كما يشعر به استدلاله في
المعتبر والنتهى على هذا الحكم بعد دعوى الاجماع بما دل على الحاق ما تراه
قبل العشرة بالحیضة الاولى ويشمر به أيضاً في الذكرى فانه قال : وما بين
الأقل والأكثر حيض مع امكانه لاستصحابه . ولخبر سماعة عن الصادق عليه السلام
« تستدخل السكرسف فان خرج الدم لم تظهر ، وكذا لو لم تر هذه الماشرة أو
رأته منفرداً بعد الثلاثة . لخبر محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام « إذا رأته قبل
عشرة فهو من الحيضة الاولى » انتهى . فانه كالصريح في ان محل هذه القاعدة
بعد احراز هذه الحيضية في الثلاثة ونحوها وأين هذا من التعميم المدعى سابقاً
وأما أخبار تقدم الدم المعتادة فمع عدم اشتغال الكثير منها على التعليل المتقدم بل
لم أعثر عليه إلا في خبر سماعة ، ولا صراحة فيه بكون الدم في غير صفات الحيض
بل ظاهر الدم فيه يقتضي خلافه لتعارف اطلاقه في الروايات في مقابلة المصفرة
والسكدرية مع اشتغالها أيضاً على ما عساه ينافي هذه القاعدة للحكم فيه إذا رأت
أكثر من أيامها التي كانت تحيض فيهن فلتتربص ثلاثة ايام بعد ما تمضي أيامها

ثم هي مستحاضة ، إذ قد يفرض ذلك في غير المتجاوز للعشرة كاشتغال غيره من هذه الأخبار من اشتراط الحيضية بتقدمه على العادة بقليل أو في العادة والحكم في بعضها بأن ما تراه من الصفرة والكدرية بعد أيام حيضها ليس من الحيض على ما استفاضت به الأخبار ، بل كادت تكون متواترة . وفي بعضها أنها لا غسل عليها من صفرة تراها إلا في أيام طمثها فإن رأت صفرة في أيام طمثها ركت الصلاة كتركها للدم ، الخ . إن أقصى ما يستفاد منها حيضية الدم أو الصفرة مع تقدمه على العادة بقليل كالיום واليومين ، أو فيها وهو لا يصلح مستنداً لتلك القاعدة العقلية كالأخبار الدالة على التحيض بمجرد رؤية الدم نحو ما في الخبر المتقدم « أي ساعة رأت الصائغة الدم تظفر » فإنها مع عدم صراحتها في شمول الفاقد بل يظهر منها خلافه لما عرفت ظاهرة في ارادة الحيض من لفظ الدم كما عساه يشعر به تعريفه باللام مع كونه مسافاً لبيان ناقضية الحيض في كل وقت لا لبيان أن كل دم تراه فهو حيض كما هو ظاهر لكل من أعطى النظر حقه ، ومن هنا رد في المعتبر من استدلال بها على تحيض المبتدئة بمجرد رؤية الدم قائلاً إن الظاهر منها ارادة الدم الممهود . وأما أخبار الاستظهار لنات المادة فهي بالدلالة على خلاف المطلوب أولى لما في بعضها من الرجوع إلى التحيض بأيام العادة عند التجاوز مع أن قضية القاعدة العشرة حينئذ ، وفي بعضها الحكم بأنها تعمل عمل الاستحاضة بمجرد التجاوز وفي آخر الأمر بانتظار يوم إلى غير ذلك مما يقضي بخلافها . بل في مرسل يونس أن كل ما رآته بعد أيام حيضها فليس من الحيض ، وأما ما دل على الحاق ما تراه قبل مضي العشرة بالحيضة الاولى . كما في الموثق والحسن فمع احتمال ظهوره في الجامع الصفات التي علمت انه حيض إلا انه لا يحكم بكونه حيضاً مستقلاً لعدم مضي اقل الظهر ، ولذا حكمت به كذلك بعد مضيهِ ويشعر به كونه مسافاً لبيان أنه يمكن أن يعلم مقتضاها كما هو قضية اجماعي المعتبر والمنتهي

ولا يستفاد منه تلك القاعدة ومن العجيب الاستدلال عليها بأخبار العذرة والقرحة مع ما فيه :

(أولاً) من فرض انحصار الاشتباه فيها فعند في العذرة مثلاً يتعين الثاني من غير نظر إلى القاعدة .

(وثانياً) إنه لو كان البناء على قاعدة الامكان المقررة عندهم لكان المتجه الرجوع اليها من غير اختبار بالتطوق ونحوه ، وأيضاً فقد عرفت أن المحقق ناقل الاجماع على هذه القاعدة قد توقف في الحكم بالحيفية مع الاستنقاع وهو ينافي ذلك ويقضي انه ليس مقصوده منها ما عند المتأخرين من أصحابنا . وأما أخبار الحامل فلاحظة كثير منها يقضي بخلاف هذه القاعدة كما لا يخفى على من أعطاها حق النظر ، فلا نطيل بذكرها مع ابتناء الاستدلال بها على مجامعة الحيض للحمل . وأما ما دل على أن الصفرة في أيام الحيض حيض فلا تقضي بتلك إلا على تفسير الشيخ الذي تقدم سابقاً ، ولعل ذلك منشأ اشتباه هذه القاعدة عند من تأخر عنه وهو ممنوع بل الظاهر منها ارادة أيام عاداتها كما يكون صريح ما في مرسل يونس حيث قال في المضطربة : « إنها لو كانت تعرف أيامها ما احتاجت إلى معرفة لون الدم لأن السنة في الحيض أن تكون الصفرة والكدره فافوقها في أيام الحيض إذا عرفت حيضاً كله » الخ . وكذلك غيره كما لا يخفى على من لاحظها ويشير اليه أيضاً استدلالهم فيما يأتي على حيفية الصفرة المتقدمة على أيام الحيض بمثل هذه الروايات على أن في بعضها ان الصفرة قبل أيام الحيض وفي أيام الحيض حيض ، وبعد أيام الحيض ليست بحيض ، وهي لا تنطبق على تفسيره ولذلك كله اعترف في الذكرى بظهور ارادة أيام العادة في خبر محمد بن مسلم عن المرأة ترى الصفرة في أيام حيضها ومن هنا يضعف الظن باجماعه الذي ادعاه في الخلاف لأن الظاهر إنه حصله من الروايات بعد أن فهم منها ذلك وإلا فما

وصل إلينا من كلام المتقدمين عليه من أهل الفتاوى خال عن ذلك ، ولا نقله أحد ممن يتعاطى نقله . ولجميع ما ذكرنا توقف جماعة من متأخر المتأخرين كالمحقق الثاني وصاحب المدارك وغيرهما في هذه القاعدة واستوجه بعضهم الرجوع إلى الصفات في غير ما دل الدليل عليه كالصفرة والكدر في أيام الحيض وهو لا يخلو من وجه لما عرفت من ظهورها واشتمالها على العجز — از مع موافقتها للاصول القاضية بعدم الحيضية وكثرة الشواهد في الأخبار . ثانياً في عدم عموم تلك القاعدة على الوجه الذي فهموه بل قد يقطع بعدمه لتمكن ينفي استثناء ما تراه قبل أن يمضي أقل الطهر بعد الحيض مما أمكن أن يكون حيضاً فإنه ملحق بالحيض الأول للموتق والحسن المتقدم واجماعي المعتبر والمنتهى ، وقد ينزل عليه اجماع الشيخ في الخلاف وإن أمكنت المناقشة فيما تراه من الصفرة والكدر بعد أيامها بل في سائر الدم الذي تراه بعد العادة ، وأيام الاستظهار للأخبار الدالة على نفي الحيض في ذلك لكن الأقوى ما ذكرنا واستثناء ما تراه قبل العادة بيوم أو يومين من الصفرة والكدر للأخبار أيضاً ، وأين هذا من تلك القاعدة المجملة أي اجمال لكن الجراء على خلاف ما عليه الأصحاب سيما بعد نقلهم الاجماع نقلاً مستفيضاً معتضداً بتتابع كثير من كلمات الأصحاب لا يخلو عن اشكال وخصوصاً بعد ما سمعت من الاشارات المتقدمة في الروايات إلا انه ينبغي القطع بعدم ارادة العموم منها على الوجه الذي فهمه بعض متأخر المتأخرين حتى تمسك بها في نفي الشرائط حيث تدعى كالتوالي ونحوه ، وفيما ترى من الدم قبل احراز ما علم شرطيته ونحو ذلك لعدم الدليل حتى الاجماع المدعى والاولى حملها حينئذ على ارادة ما علم امكانية حيضه كان تراه البالغة غير الآسة مثلاً ثلاثة أيام ولم يكن معارضاً بإمكان حيض آخر فإنه حيض ، وأما ما لم يعلم حاله انه ممكن أو مستحيل لعدم العلم باحراز الشرط فلا يحكم بحيضيته وقد يدعى ان

هذا هو معنى القاعدة إذ ليس المراد أن الامكان مجرد الاحتمال الناشئ من جهل الشخص مثلاً بل المراد أنه بعد العلم بإتصاف الدم بصفة الامكان وفي مثل الفرض المذكور لم يكن كذلك فتأمل جيداً انتهى كلام الجواهر ولقد أجاد فيما أفاد وأتى بما هو فوق المراد.

وأما الثالث إن مجرى قاعدة الامكان وموردها على تقدير اعتبارها إنما هو في الافراد من الدم القابلة لسكونه حيضاً وغير حيض باعتبار نفسه لا باعتبار حال المرأة وبمباراة أخرى فيما كان الشك ناشئاً من نفس الدم لا ناشئاً عن حال المرأة، وإن كان موجِباً للشك في الدم أيضاً وبتقرير ثالث لا تجري فيما إذا كان الشك بين الامكان والامتناع بأن يكون أحد طرفي الشك موجباً لامتناع الحيضية بل فيما كان الشك في الوجود والعدم فلا تجري في الخنثى فإن الدم فيه وإن أمكن أن يكون حيضاً لكنه باعتبار امكان أن يكون امرأة لا رجلاً، ففي الحقيقة يكون الشك في هذا الدم من جهتين :

(إحداها) الشك في كونه اتى وعدمه وبمسد كونه في الواقع اتى أيضاً يشك في كون هذا الدم حيضاً وعدمه وإن كان يرجم المآل إلى الشك في أن الدم حيض أم لا ، وكذلك فيما لو كان الاتى مشكوك البلوغ والعدم أو مشكوك اليأس والعدم ، فإن الشك حينئذ له مرتبتان :

(إحداها) في قابلية المكلف للحيض وعدمه .

(وثانيها) في كون الدم حيضاً وعدمه فإن اعتبرنا الاستصحاب أي استصحاب الضرع ، واستصحاب عدم اليأس لحق الأول بالمتنع إذ مع الضرع ولو شرعاً يمتنع الحيض ، ولحق الثاني بالمكن لأن اليأس مالم يثبت شرعاً فهي غير يأسة فتجري قاعدة الامكان في الثاني لزال الشك في قابلية المكلف بالأصل ولا تجري في الأول لثبوت عدم الأهلية ولولم نعتبر الاستصحاب في جهة الحيض

وإن اعتبرناه بالنسبة إلى الأحكام الأخر نظراً إلى أن الحيض ممتنع مع الصغر الواقعي وهو مشكوك وممكن مع عدم اليأس واقعاً وهو لم يثبت صار هذا الشك واقعاً بين الامكان والامتناع ، فلا يجري فيه قاعدة الامكان على ما تقتضيه أدلتها .

لا يقال إن كل دم شك في كونه حيضاً يدور أمره بين الامكان والامتناع إذ هو في الواقع لو لم يكن حيضاً يمتنع كونه حيضاً ، فأبي فرق بين هذا وبين الأمثلة السابقة .

فانه يقال : إن نفس الامكان إنما هو احتمال الشيء للطرفين ، وما أمكن كونه حيضاً معناه انه يحتمل كونه حيضاً في الواقع وعدمه فأحد طرفيه وجود والآخر نفي ، والاول واجب ، والثاني ممتنع بخلاف مثل الخنثى ، فإن الشك فيه أولاً في كونه امرأة وعدمه فلو لم يكن في الواقع اثني فهو ممتنع ، ولو كان اثني فهو ممكن لانه حيض فالشك هنا في مرتبتين :

(إحداهما) في امكانه وامتناعه .

(وثانيها) في كونه حيضاً وعدمه وذلك واضح عند النبيه .

ثم لا يخفى انه لا موقف للقاعدة مع اماره يعلم بها ذلك فلم يعمل بقاعدة الامكان فيما ارجع فيه إلى العادة أو الصفة والكيفية موافقة كانت أو مخالفة لأنها جعلت اماره على الحيض أو على غيره لأن الامارة حاكمة على القاعدة فلا يرجع إليها في الحكم بالتحيض فيما إذا اشتبه الدم بالمدرة ، فإن الشارع جعل الميزان في معرفته انطوق وعدمه أو اشتبه بالقرحة ، فإن الميزان فيه إنما هو الجانب كما دلت عليه الرواية على اختلاف في عبارتها كما عرفت فيما تقدم ، وبين دليل الامكان ودليل الامارين عموم وخصوص مطلق ودليل الامارين أخص منها فيعمل به وكذا لا يرجع إلى القاعدة في الحكم بالتحيض في المبتدئة والمضطربة

إذا رأت ثلاثة أيام عند من يرى رجوعها إلى الصفات إذا كان الدم على صفة الحيض أو على صفة غيره ، نعم إذا رجع إليها في الحكم به فيما إذا كان فيه بعض صفات الحيض وبعض صفات الاستحاضة ، وأما إذا علم اجبالا انه على صفة أحدهما أو لا يعرف انه كان على صفة أحدهما أولا ففيه اشكال من تحقق الاحتمال ومن ان القاعدة إنما تجري فيما لا يكون هناك اشارة لا فيما علم ان هاهنا اشارة أو لا يعلم ذلك لكنه لو قيل : انه لا دليل على الرجوع الى الصفات أصلا الا اذا تجاوز الدم العشرة وتحالط الحيض والاستحاضة كانت القاعدة مرجعا في الحكم لو قيل بثبوتها والا فلمرجم هو الاحتياط في الدوران بين الحيض والاستحاضة واستصحاب الحيض أو عدمه في الدوران بينه وبين غيرها ، وأما الرواية التي هي عمدة ما استند اليها في مخالفة المشهور هي رسالة يونس عن الصادق عليه السلام قال : « أدنى الطهر عشرة أيام ، وذلك أن المرأة أول ما تحيض ربما كانت كثيرة الدم ويكون حيضها عشرة أيام فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى ترجع الى ثلاثة أيام فإذا رجعت الى ثلاثة أيام ارتفع حيضها ولا يكون أقل من ثلاثة أيام فإذا رأت المرأة الدم في أيام حيضها تركت الصلاة فان استمر بها الدم ثلاثة أيام فهي حائض وإن انقطع الدم بعد ما رآته يوما أو يومين اغتسلت وصليت وانتظرت من يوم رأت الدم الى عشرة أيام فان رأت في تلك العشرة أيام من يوم رأت الدم يوما أو يومين حتى يتم لها ثلاثة أيام ، فذلك الذي رآته في أول الأمر مع هذا الذي رآته بعد ذلك في العشرة فهو من الحيض ، وإن مر بها من يوم رأت عشرة أيام ولم تر الدم فذلك اليومان الذي رآته لم يكن من الحيض إنما كان من علة ، إما من قرحة في جوفها ، وإما من الجوف فعلايتها أن تعيد الصلاة تلك اليومين التي تركتها لأنها لم تكن حائضا فيجب أن تقضي ما تركت من الصلاة في اليوم واليومين وإن تم لها ثلاثة أيام فهو من الحيض وهو أدنى الحيض ولم يجب عليها

القضاء ولا يكون الطهر أقل من عشرة أيام ، وإذا حاضت المرأة وكان حيضها خمسة أيام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت ، فان رأت بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة أيام فذلك من الحيض تدع الصلاة ، فان رأت الدم من أول ما رأت الثاني الذي رآته تمام العشرة أيام ودام عليها عدت من أول ما رأت الدم الأول والثاني عشرة أيام ثم هي مستحاضة تعمل ما تعمل به المستحاضة . وقال : كلما رأت المرأة في أيام حيضها من صفرة أو حمرة فهي من الحيض ، وكلما رآته بعد أيام حيضها فليس من الحيض . وهذه الرواية صريحة في عدم اعتبار التوالي وكفاية كون الثلاثة من جملة العشرة وهي بذاتها إن تمت وسامت عن القدر فيها بضعف السند بالارسال وإعراض المشهور عنها والاضطراب في بعض فقراتها حاكمة على جميع الأخبار الظاهرة في إرادة التوالي لأنها مبينة للمراد من أقل الحيض وأكثره ولكنها لا تخلو عن إجمال لما يترأى من التناهي بين بعض فقراتها مع بعض ، فلا بد من التكلم أولاً فيما تقتضيه الجمع بين فقراتها لكي يتضح مفادها ، ويتضح القول الذي يمكن السير إليه على تقدير العمل بها ويظهر فساد ما استدل بها صاحب الحقائق لما ذهب إليه من كفاية كون الثلاثة أو أزيد في مدة لا يتخلل بين إنباض الدم بأقل الطهر مع أن صدر الرواية كاد أن يكون صريحاً في خلافه

فنقول : أما صدر الرواية كذبها ، فصرح في أن الطهر لا يكون أقل من عشرة أيام وقوله : وذلك بمنزلة التمثيل لذلك والمناسبة المصححة للعلية هي معلومة عدم تحيض النساء عادة في كل شهر أزيد من مرة وإن كان ربما تعجل اليوم أو اليومين ولكنه ليس التحيض في شهر مرتين تامتين عادة للنساء فيحسن التمثيل لأنه إذا كان حيض كثيرة الدم عشرة أيام ولم يتعد عنها فكيف يكون الطهر أقل من عشرة مع أنها لا تحيض في الشهر إلا مرة واحدة ، وظاهر هذه

الفقرة بل صريحها كغيرها من الأخبار . إن دم الحيض كثيره يمتد سيلانه عشرة أيام ، وقليله يمتد ثلاثة أيام ولا ينقص عنها ، والمتبادر منها كغيرها من الروايات ليس إلا إرادة الأيام المتوالية في أكثر الحيض وأقله ، لكنه يفهم من قوله : « إذا رأت المرأة الدم إلى آخره » . إن التوالي والاستمرار ليس من مقومات الموضوع وإنما المناط سيلان الدم ثلاثة أيام من جملة العشرة ، ويستفاد من هذه الفقرة مضاعفاً إلى ما عرفت أن رؤية الدم في أيام السادة إماراة الحيض فتتحيض المرأة بمجرد الرؤية ، فإن استمر ثلاثة أيام يستقر حيضها ، وإن انقطع بعد أن رأت يوماً أو يومين فهي متحيرة لتردد دمها بين أن يكون حيضاً أو دمًا آخر فيجب عليها حينئذ بمقتضى أصالة عدم الحيض أن تصلي وليس أمر الامام عليه السلام بالاغتسال والصلاة دليلاً على كون النقاء المتخلل طهراً لاحتمال كون الاغتسال المسأور به هو غسل الاستحاضة التي هي الأصل في الدم الذي ليس بحيض مع أنه لا يجب عليها غسل الحيض ما لم يتحقق موضوعه ، بل لا يشرع إلا من باب الاحتياط فلا دلالة في هذه الفقرة على كون أيام النقاء المتخلل طهراً حتى يتكلف بحمل قوله أدنى الطهر عشرة أيام على الطهر الواقع بين حبستين مستقلتين كما نخبه صاحب الحقائق ، وكذا ليس في قوله عليه السلام : « فذلك الذي رآته في أول الأمر مع هذا الذي رآته بعد ذلك في العشرة فهو من الحيض » دلالة على أن أيام النقاء طهر . وكذا لا يدل قوله : وهو أدنى الحيض على اختصاص مدة الحيض بزمان رؤية الدم لأن المراد إن الدم الذي تم لها ثلاثة أيام هو أدنى الحيض فلا منافاة بين كون هذا الفرد من مصابيح أقل الحيض حقيقة وكونه بمنزلة الأثر أكثر حكماً كما يدل عليه قوله عليه السلام بعد ذلك بلا فاصل ولا يكون الطهر أقل من عشرة أيام فإن مفاده أن الانقطاعات المتخللة في أثناء الحيض ليست طهراً ونقاءً واقعياً بل هي فترات منشأها ضعف الدم وقلته ، وهذه

الفقرة كادت تكون صريحة في انه يعتبر في الحيضة الواحدة وقوع اجزائها في ضمن العشرة ايام التي ابتدأها من يوم رأت فيه الدم بأن يكون مجموعها في ضمن العشرة فهي كالنفس في بطلان ما زعمه صاحب الحقائق من كفاية عدم حصول الفصل بين ابعاض الدم بأقل الطهر ، وحمل قوله بأن من يوم رأت الدم الى عشرة ايام على إرادة يوم انقطاعه فيكون المراد من يوم لم تر فيه الدم ما فيه من المخالفة للظاهر لا يجدي لصاحب الحقائق بهد ورود التنصيص على انه إن رأت في تلك العشرة ايام يوماً او يومين حتى يتم بها ثلاثة ايام إذ لا يعتبر صاحب الحقائق كون المتمم مجموعها في تلك العشرة كما هو مقتضى ظاهر الرواية بل يكفي بظهور شيء منه في آخر اليوم العاشر من ايام الدقاء سواء استمر إلى ان اتم الثلاثة انقطع ثم عاد قبل عشرة ايام اخرى وهذه الفقرة ناطقة ببطلان هذا القول مع مخالفته للاجماع كما حكى ، ولا يمارضها ما يترأى من قوله فاذا حاضت المرأة وكان حيضها خمسة ايام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت ، فان رأت بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام فذلك من الحيض فان المراد منه بقرينة ما تقدم عليه انه ان تستكمل عشرة ايام حيضها من يوم طهرت فينطبق حينئذ على ما استفيد مما تقدم عليه ولا يكون مخالفاً للاجماع مع ان إرادة هذا المعنى في حد ذاته اوفق بظاهر قوله بأن لم يتم لها من يوم طهرت ، فان المتبادر منه كون الظرف لغواً متعلقاً بلم يتم لا بعامل مقدر كي يكون حالاً او صفة مبيضة لمبدأ العشرة معانفاً إلى عدم استقامة المعنى الآخر في حد ذاته فان مفهوم قوله : فان رأت بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام فهو من الحيض انه إن تم فليس من الحيض مع انه على هذا التقدير ايضاً حيض مستقبل اللهم إلا ان يكون اللام للمهد فيكون حينئذ ارادة هذا المعنى انصب ، هذا مع انه نقل شيخنا الا نصارى في طهارته ان في حاشية نسخة التهذيب الموجودة عندي المصححة

المقروءة على الشيخ الحر العاملي بدل قوله طهرت طمئت ، فعلى هذا التقدير لا اجمال فيها اصلاً ، ومما يؤيد ما ذكرنا قوله بعد ذلك تفريعاً عليه فان رأت الدم من اول ما رأت الثاني الذي رآته تمام العشرة ايام ودام عليها الح . فان هذه الفقرة وان كانت في غاية الاضطراب لفظاً ومعنى الا ان المتبادر منها كون العشرة المشار اليها هي العشرة المذكورة في الفقرة المتقدمة عليها ومن المعلوم ان المراد من هذه العشرة عشرة ابتدائها اول رؤية الدم لا اول يوم الانقطاع فان المراد منها انه ان استمر الدم الثاني إلى أن استكمل به عشرة ايام حيضها ودام عليها فما زاد على العشرة استحاضة فهذه قرينة على ان المراد من الفقرة السابقة ايضاً انه ان استكمل عشرة ايام حيضها من يوم طهرت وإلا لما صحت الإشارة اليها في هذه الفقرة فيكون مفاد الفقرة السابقة مفهوماً ومنطوقاً بقرينة هذه الفقرة فضلاً عن ما يستفاد من الفقرات المتقدمة عليها المتضدة بالنص أنه إن رأت الدم بعد الانقطاع قبل انقضاء عشرة ايام حيضها فهو من الحيض ، وإن رأت بعد انقضائها فليس من الحيض حينئذ يكون هذا الحكم الأخير شاهداً على أن ما يترأى من ظاهر الفقرة التي بعدها أعني ضم خمسة ايام من أول ما رأت الدم الثاني الى الخمسة الأولى التي رأت فيها الدم باسقاط ايام النقاء من البين وجعل ما عدا العشرة ايام رأت في جميعها الدم استحاضة ، ليس سراداً منها وإلا للزم أن يكون بعض ما رآته بعد العشرة التي ابتدائها اول رؤية الدم حيضاً وهذا ينافي التحديد في الفقرة السابقة بكونه قبل انقضاء العشرة لا بعدها وهذا مع مخالفته صريحاً للفقرة التي بعدها وهي كلما رآته بعد ايام حيضها فليس من الحيض اللهم إلا أن يراد من ايام الحيض ما لا ينافي ذلك .

وكيف كان فالتعين حمل هذه الفقرة على ما لا ينافي سائر الفقرات المتقدمة المتضدة بفتوى الأصحاب التي جعل الحكم المذكور في هذه الفقرة متفرعاً عليها

بأن يحمل قوله عليه السلام : « عدت من أول ما رأت الدم الأول والثاني على إرادة أنها عدت من أول زمان رأت فيه هذين الدمين » أي من ابتداء رؤية الدم هذا مع ما في هذه الفقرة من التشويش والاضطراب لا يجوز العمل بها لأن ذات العادة كما هو المفروض في هذه الفقرة إذا تجاوز دمها العشرة ترجع إلى عاداتها وتعمل ما عداها استحضرة خلافًا لصريح هذه الفقرة فلا بد من طرحها لابتلائها بالمعارضات التي منها ظاهر الفقرة التي بمدحها فاتضح من جميع ما ذكرنا أن الرواية لا تصلح مستندة لصاحب الحقائق بل هي دالة على بطلان مذهبه من جهات نعم هي صريحة في خلاف المشهور من عدم اعتبار التوالي في الثلاثة وقد عرفت حكومتها على غيرها من الأخبار الظاهرة في اعتبار الاستمرار والتوالي وقد اجيب عنها بضعف السند ونوقش فيه بوثاقته ، وأما إرسالها فلا ضير فيه لأن المرسل وهو يونس ممن أجمعت العصابة إلى تصحيح ما يصح عنه وإن مراسيله كما ننده . ولذا قال شيخنا الأفاضل نصاري : والأولى في الجواب عنها بأنها مخالفة للمشهور بل شاذة كما في الروض وجامع المقاصد بل عن الجامع أن الكل على خلاف رواية يونس ، وكيف كان فالرواية مما لا تأمل في اعراض المشهور عنها إلا أن رفع اليد عنها مع وثاقة سندها ، وعمل الشيخ وغير واحد من القدماء والمتأخرين بها في غاية الاشكال والاعتماد عليها في رفع اليد عن ظواهر الأدلة المتكاثرة أشكل فالاحتياط بتدارك عباداتها بعد انقضاء العشرة التي رأت في خلالها الدم بمقدار ثلاثة مما لا ينبغي تركه .

وأما تكليفها في تلك الأيام فهو التحيض عند رؤية الدم والبناء على الطهارة مع النقاء واستدل أيضاً صاحب الحقائق بموثقة ابن مسلم عن الصادق عليه السلام قال : « أقل ما يكون الحيض ثلاثة أيام وإن رأت الدم قبل عشرة أيام فهو من الحيضة الأولى ، وإن رآته بعد عشرة أيام فهو من حيضة أخرى مستقبلة » . قيل :

تقريب الاستدلال انها ظاهرة في انه إذا رأت المرأة الدم بعد ما رآته أولاً سواء كان الأول يوماً أو أزيد ، فإن كان بعد توسط عشرة أيام خالية من الدم مكان الدم الثاني حيضة مستقبلة ، وإن كان قبل ذلك كان من الحيضة الاولى .

وفيه انها ليست مسوقة لبيان أن كل دم رآته قبل العشرة فهو دم الحيض ويعد من الحيضة الاولى ، وكل دم رآته بعد العشرة فهو من حيضة مستقبلة ، بل هي مسوقة لبيان انها لو رأت دم الحيض قبل انقضاء العشرة فهو من الحيض الأول ، ولو رأت دم الحيض بعدها فهو من حيضة مستقبلة ، وبمباراة اخرى ان اطلاقها مسوقة لبيان حكم آخر لا لبيان شرائط الحيض . ومثل هذه الرواية حسنته الأخرى عن الباقر عليه السلام قال : « إذا رأت المرأة الدم قبل عشرة أيام فهو من الحيضة الأولى ، وإن كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة » وتقريب الاستدلال والجواب عنه كما تقدم في الرواية الأولى . ثم انه اختلف الأصحاب في المعنى المراد من التوالي على تقدير القول المشهور على اقوال ولا يهمننا التعرض لها ، فالذي هو الأقوى عندنا والمتبادر من قوله عليه السلام : أقل الحيض ثلاثة أيام إرادة استمرار الدم في تلك الثلاثة أيام بأن ترى الدم من اول اليوم الأول ويستمر الى آخر اليوم الثالث ، ولو رأت في أثناء اليوم يعتبر استمراره الى هذا الوقت من اليوم الرابع حتى يستكمل به ثلاثة أيام نظير اقامة العشرة فالليتان المتوسط ان داخله في الثلاثة لعدم الاستمرار بدونه ، وأما ليلة يوم الأول فالظاهر عدم دخوله كما لا يدخل في أيام الاعتكاف ، ولا أيام الاقامة ، وكذلك الليلة الرابعة لعدم الدليل عليه من الشرع ولا من العرف والله العالم .

(مسألة) المراد من اليوم النهار وهو ما بين طلوع الفجر الى الغروب فالليالي خارجة ، فاذا رأت من الفجر الى الغروب وانقطع ثم رأت يومين آخرين كذلك في ضمن العشرة كفى ، نعم بناءً على اعتبار التوالي في الأيام الثلاثة تدخل الليلتان المتوسطتان خاصة لو كان مبدأ الدم اول النهار ، والليالي الثلاث لو كان مبدأه اول الليل او عند التفريق كالمثال المتقدم (١) .

(مسألة) الحائض إما ذات عادة او غيرها ، والثانية إما مبتدئة وهي التي لم تر حيضاً قط ، وإما مضطربة وهي التي تكرر منها الحيض ولم تستقر لها عادة ، وإما ناسية وهي التي نسيت عاداتها وتصير المرأة ذات عادة بتكرر الحيض مرتين متواليتين متفتحتين في الزمان او العدد او فيها فتصير بذلك ذات عادة وقتية او عديدة او وقتية وعديدة (٢) .

(١) اليوم حقيقة في النهار كما يدل عليه قوله تعالى : ﴿ سخرها عليهم سبيع ليال ونهارية أيام ﴾ واطلاقه على الليل مجاز لا يصار اليه إلا بالقرينة ، فاذا رأت من الفجر الى الغروب وانقطع ، ثم رأت يومين آخرين كذلك كفى هذا عند من لا يعتبر التوالي في الأيام ومنهم الماتن ، وأما بناءً على اعتبار التوالي في الأيام الثلاثة كما اخترناه تدخل الليلتان المتوسطتان خاصة لو كان مبدأ الدم اول النهار والليالي الثلاث لو كان مبدؤه اول الليل او عند التفريق كالمثال المتقدم في المسألة السابقة وجه الدخول على هذا القول إنما هو من جهة اعتبار الاتصال والاستمرار في الدم لعدم تحقق الاستمرار بدون وجوده في الليلتين المتوسطتين او الليالي الثلاث ، لو رأت الدم في انثناء النهار بناءً على ما هو الأقوى من كفاية اليوم الملفق .

(٢) قوله : « وتصير المرأة » . بلا خلاف فيه كما في مصباح الفقيه بل في الجواهر اجماعاً محصلاً ومنقولاً كما عن أكثر العامة خلافاً لمضمهر

فاجتزى بكرة واحدة ، ونقل عن بعض أصحابنا موافقته وناقض فيه صاحب الجواهر بمناقضته لمبدأ اشتقاق العادة فإنها من العود ويصح سلبها عن المرة لكن يمكن التخصيص عنها بأن المراد من كونها ذات عادة كونها عارفة بمقدار ما تقتضيه طبيعتها من قذف الدم بحسب استعداد مزاجها ولا يبعد استكشاف ذلك برويتها مرة واحدة فالعمدة في دفعه بعد مخالفته للاجماع نصوص الباب منها مضمرة سماعة بن مهران قال : « سألتني عن الجارية البكر أول ما تحيض الى أن قال : فإذا اتفق شهران عدة أيام سواء أفطلت أيامها ، ومرسلة يونس وفيها «وان انقطع الدم في أقل من سبع أو أكثر من سبع قلها تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلي فلا تزال كذلك حتى تنظر ما يكون في الشهر الثاني فإن انقطع الدم لوقته من الشهر الأول حتى توالى عليه حيضتان أو ثلاثة ، فقد علم الآن أن ذلك قد صار لها وقتاً وخلقاً معروفاً تعمل عليه وتدع ما سواه وتكون سنتها فيما يستقبل ان استحاضت فقد صارت سنة الى أن تجلس اقراءها ، وإنما جعل الوقت ان توالى عليه حيضتان أو ثلاث لقول رسول الله صلى الله عليه وآله لاتي تعرف ايامها دعني الصلاة أيام اقراءك ، فعلمنا انه لم يحمل القرء الواحد سنة لها فيقول لها دعني الصلاة أيام قرئك ، ولكن سن لها الاقراء وأدناه حيضتان فمساعداً الحديث . وهي كما ترى تدل على ان المرأة تصير عارفة بوقتها وخلقها إذا توالى عليه حيضتان متساويتان من حيث الوقت والعدد وتقييد الحيضتين في الروايتين بكونهما في شهرين جار مجرى الغالب في النساء ، فكما أن المرأة تعلم وقتها وخلقها بما لو رأت الدم في الشهر الثاني مثل ما رأت في الأول ، كذلك تعلم وقتها وخلقها بما لو لم تر الدم في الشهر الثاني ورأت في الشهر الثالث مثل ما رأت في الشهر الأول وقتاً وعدداً وكذا تعرف عددها لو رأتها في شهر واحد كان رأت في أول الشهر أربعة وبعد مضي أقل الطهر أربعة هذا بالنسبة إلى الوقتية

والمعدية أو المعدية خاصة ، وأما دلالتها بالنسبة الى الوقتية فقط فلا تكون بذلك الوضوح ويحتاج الى دعوى ان الظاهر منها ان اتفاق شهرين إنما هو تمام الملاك في تحققها من غير دخل لما اتفقا عليه من العدد والوقت أو العدد وهي غير بعيدة ولا سيما عن المرسلة كما لا يخفى هذا مضافاً الى عدم القول بالفصل بينها وبين المعدية والى دعوى صدق أيامها عرفاً هاهنا وإن كان في غيره محتاجاً الى التكرير مراراً كثيرة وذلك لأن دم الحيض لما كان من شأنه الاعتيادية في خصوص وقت رأته فيه كان تكرر فيه مرتين موجباً لمزية اختصاصه بذلك الوقت يصدق معها انه وقتها وأيامها بخلاف ما ليس كذلك بل كان تكرر فيه بمجرد وجود سببه ثانياً بلا جامع رابط ولا موجب ضابط فتأمل جيداً .

ثم انه هل يعتبر في تحقق العادة بالمرتين أن يكونا في شهرين هلالين كما هو ظاهر المرسلة والمضمرة كما ادعي ، أو يكفي ثبوتها في شهر واحد في غير المعدية ، فلو رأت ثلاثة في شهر مرتين بعد عشرة مثلاً كانت وقتية وعددية كما لو رأت بعد كل عشرة تارة ثلاثة وأخرى اربعة مثلاً كانت وقتية خلاف واشكال من دعوى ظهور الخبرين في الاعتبار ، ومن دعوى ان ذكر الشهر فيها لكون الغالب في الذم أن يكون حيضهن في كل شهر مرة ولذا لا خلاف ولا اشكال ظاهراً في تحقق المعدية في شهر أو في أزيد من شهرين هذا مضافاً الى صدق مثل لفظ أيامها وأيام الاقراء وأيام الحيض على الثلاثة بعد العشرة مثلاً إذا تكرر وقوعها بعدها الذي وقع في اخبار ارجاع المستحاضة الى عادتها والى أن سياق الروايتين يأبى عن التعمد بل ظاهرها كون مساواة الحيضتين ضابطة لتحديد العادة العرفية التي يستكشف بها وقت الحيض وعدده مع أن الأحكام المترتبة على كونها ذات عادة ليست دائرة مدار اطلاق ذات العادة عليها حتى يتوقف اثباتها على احراز الصدق العرفي أو التعمد الشرعي ، وإنما

المناطق ممرقتها أيام اقراءها سواء سميت ذات العادة عرفاً أم لا والمراد من الاقراء نصاً واجماعاً ما يصدق على الحبيبتين فصاعداً وقد صرح الامام فى ذيل الرواية الثانية بعدم كفاية حبيضة واحدة فى الرجوع الى أيامها لأجل أن النبي لم يجعل القرء الواحد سنة لها ولكن سن لها الاقراء وأدناه حبيستان وبما ذكرنا انقدح عدم المحصار الدليل على العادة وأحكامها بالخبرين كما توهم فى الحدائق بل كانت الأخبار المشتملة على مثل تلك الألفاظ دالة عليها أيضاً ولعل الشهيد فى الروض عنى بالنصوص هذه الأخبار حيث قال فى محكيه فى احتجاج الحق الثانى فى اعتبار الشهر الهلالي بأن الشهر فى كلامهم يحمل على الهلالي إنما لو كان فى النصوص المفيدة الدالة على العادة ذكر الشهر وقد بينا فى أول المسألة حكايتهما خالية عن ذكر الشهر فى ما عدا هذين الحديثين الأخيرين . وفى الاحتجاج بها اشكال لضعف أولها بالارسال ، وثانيهما بخرج وانقطاع خبره فاندفع بذلك ما وجهه عليه فى الحدائق حيث قال بعد نقله أقول : لا يخفى انه ليس عندى دليل على تفسير العادة بالمعنى الممهود سوى هذين الخبرين كما لا يخفى على من راجع كلامهم وراجع الأخبار وقوله (قدس سره) : انه قد بين فى أول المسألة الأخبار خالية عن ذكر الشهر فى ما عدا الحديثين عجيب فانه لم يذكر سواهما ، وكذا غيره إذ ليس فى الباب سواهما انتهى . ولم يحضرني الروض لىكي ألاحظ انه اشار الى غيرها ولو اجمالاً أم لا .

(مسألة) لا اشكال فى أنه لا زول العادة برؤية الدم على خلافها مرة كما انه لا اشكال فى زوالها بطرو عاده أخرى حاصله من تكرار الدم مرتين متماثلتين على خلافها ، وفى زوالها بتكرار رؤية الدم على خلافها لا على نسق واحد بل مختلفاً قولان أقواهما ذلك فيما لو وقع التخلف مراراً بحيث يصدق فى العرف انها ليس لها أيام معلومة (١) .

(مسألة) ذات العادة الوقتية سواء كانت عديدة أيضاً أم لا تتحيز بمجرد رؤية الدم فى العادة فتترك المعبادة سواء كان بصفة الحيض أم لا ، وكذا إذا رأت قبل العادة أو بعدها بيوم أو يومين أو أزيد ما دام يصدق عليه تمجيل الوقت والعادة وتأخيرهما ، فإن انكشف لها بعد ذلك عدم كونه حيضاً لسكونه أقل من أقله تقضى ما تركته من المعبادة ، وأما غير ذات العادة المذكورة فتتحيز أيضاً بمجرد الرؤية إذا كان بصفات الحيض ، وأما مع عدمها فتحتاط بين تروك الحائض واعمال المستحاضة فان استمر الى ثلاثة أيام

(١) لا خلاف عندنا على ما حكى فى عدم زوال العادة بمجرد رؤية الدم على خلافها مرة كما لا خلاف فى زوالها بمحصول عاده أخرى على خلافها ونقل فى محكي المنتهى الاتفاق على الرجوع الى العادة الثانية .

لا يقال : لا وجه لزوال العادة الاولى بالثانية ، وليس الرجوع اليها أولى من الرجوع الى الأولى إلا أن يكون اجماع على ترجيحها .

فانه يقال : الوجه عدم بقاء الأولى على كونها وقتاً وخلقاً وعدم صدق أيامها الآن إلا على الثانية كما لا يخفى هذا فيما إذا تكرر عليه الدم مرتين متماثلتين .

وأما إذا تكرر على غير نسق بل مختلفاً ففيه قولان : أقواهما ذلك فيما لو وقع التخلف مراراً كثيرة بحيث يصدق فى العرف انها ليس لها أيام معلومة

تجعلها حيضاً وإن زاد عليها إلى المشره تجعل الزايد ايضاً حيضاً فتكتفي بوظيفة الحائض ولا يحتاج إلى مراعاة أعمال المستحاضة (١) :

(١) إذا استقرت العادة فذات العادة الوقتية المحضة او مم العديدة تنحيز بمجرد رؤية الدم في أيام العادة مطلقاً ولو لم يكن بصفتها الحيض ، وبذلك عليه بعد العمومات الآمرة بمودها في أيام الحيض خصوص المستفيضة في المرسلة القصيرة كلما رأت المرأة في أيام حيضها من صفرة أو غيرها فهو من الحيض ، وكلما رآته بعد أيام حيضها فليس من الحيض . وفي المرسلة الطويلة بعد أسر المستحاضة المضطربة بالرجوع إلى التميز ، ولو كانت تعرف أيامها ما احتاجت إلى معرفة لون الدم لأن السنة في الحيض أن تكون الصفرة والكدره فما فوئها في أيام الحيض إذا عرفت حيضاً كله الحديث . وفي صحيحة ابن مسلم عن المرأة ترى الصفرة في أيامها قال : « لا تصلي حتى تنقضي أيامها وإن رأت الصفرة في غير أيامها توضأت وصلت » إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة التي لا يبعد تواترها . وقد حكى عن غير واحد دعوى الاجماع عليه وكذا تنحيز المعتادة بمجرد الرؤية إذا رأت قبل العادة ولو مع الصفرة . لموثقة سماعة عن المرأة ترى الدم قبل وقتها قال : « إذا رأت الدم فلتدع الصلاة فانه ربما تجعل بها الوقت » ولا يعارضها مفهوم ما دل على أن المرأة إذا رأت الدم في أيام حيضها تركت الصلاة ، ولا صحيحة ابن مسلم وإن رأت الصفرة في غير أيامها توضأت وصلت لوجوب تقييد اطلاقها بتلك الأخبار الدالة على أن الصفرة قبل الوقت حيض مع أن الظاهر من الشرطية في الأول سوقها لمجرد بيان الوجود عند الوجود كما انه لا يد من تقييد اطلاق القبل في بعضها بما إذا كان بقليل حيث ورد في رواية الصحاف عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « وإذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل أو في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة

أو بمثل يومين كما في رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في المرأة ترى الصفرة فقال : « إن كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض وإن كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض » . وبالحكمة ترك ذات العادة العبادة بمجرد رؤية الدم في العادة أو قبلها بقليل مما لا اشكال فيه نصاً وفتوى بل اجماعاً كما عن غير واحد نقله ، وإنما الاشكال في ذات المددية ، بل وكذا الوقتية لو رأت الدم قبل وقتها أو بعده بما لا يتسامح عرفاً فانها بحسب الظاهر كالمبتدئة والمضطربة فلا يبعد أن يكون ما بصفة الحيض من الأحمر والأسود قبل الوقت مطلقاً محكوماً بالحيضية كما هو قضية اطلاق أدلة الصفات ، وأما ما رآه بعد العادة فان كانت صفرة فقضية اطلاق ما دل على أن الصفرة في غير زمن العادة طاهر وخصوص ما دل من الأخبار على أن الصفرة بعد الحيض أو بعد أيامه أو بعد انقضاء أيام قررها ليس من الحيض أن لا يكون حيضاً وتؤيده أدلة الصفات ، ودعوى أن الظاهر من الأخبار ما إذا رأت الدم في أيامها وتجاوز عنها وإن كانت غير بعيدة عن بعضها إلا أنها واضحة الفساد بالنسبة إلى بعضها الآخر هذا مع كفاية اطلاق ان الصفرة في غير زمن العادة طاهر حيث لا معارض له إلا قاعدة الامكان وكون الحكم بالحيضية في هذه الصورة أولى من الحكم بها في صورة التقدم إذ التأخر يزيده انبعاثاً وإمكان دعوى عدم الفرق بين التقدم والتأخر . وقد عرفت حال القاعدة من عدم دليل عليها خصوصاً قبل استقرار الدم بمضي ثلاثة أيام ، والأولوية لا اعتبار بها ما لم تكن بقطعية ، وبمجرد امكان دعوى الفرق غير مجسد مع قيام الدليل على الفرق هذا فيما إذا رأت الصفرة بعد عادتها وأما إذا رأت الحمرة بعد العادة فهي كما إذا رأت قبلها فتتحيز إذا كان بصفة الحيض . لما عرفت من اطلاق أدلة الصفات .

قوله : « وأما مع عدمها فتحتاط » الخ . فلعل اجمالاً بكونها مكلفة

حكم من رأت في العادة وقبلها أو بعدها أو فيها وفي الطرفين ٤٦٣

(مسألة) ذات العادة الوقتية إذا رأت في العادة وقبلها أو رأت فيها وبعدها أو رأت فيها وفي الطرفين فإن لم يتجاوز المجموع عن العشرة جمعت المجموع حيضاً ، وإن تجاوز عنها فالحيض خصوص أيام العادة والزايد استحاضة (١) .

برؤية هذا الدم ، إما بتكاليف الحائض أو بتكاليف المستحاضة وإسالة عدم الحيض معارضة بإسالة عدم كونها مستحاضة ، فيجب الأخذ بالاحتياط في الخروج عن عهدة التكليف المتوجه إليها .

قوله : « فإن استمر إلى ثلاثة أيام تجملها حيضاً » ، وإن زاد عليها إلى العشرة تجمل الزايد أيضاً حيضاً » الخ . والوجه فيه هو الأخذ بمعوم قاعدة الامكان لاستقرار حيضها بعد مضي ثلاثة أيام فتكتفي بوظيفة الحائض ولا محتاج إلى مراعاة أعمال المستحاضة . وقد عرفت فيما تقدم عدم دليل على القاعدة فالوجه هو ما ذكرنا من الرجوع إلى الصفات وإن كان الأولى الأخذ بالاحتياط بتروك الحائض وأعمال المستحاضة من أول رؤية الدم إلى انقطاعه والله العالم وهو المسدد .

(١) إذا رأت في العادة وقبلها فمع عدم تجاوز المجموع عن العشرة تجمل الكل حيضاً بلا خلاف ممتد به أجده كما في الجواهر ، وبلا خلاف فيه على الظاهر كما في مصباح الفقيه ، وعن المنتهى الجميع حيض اتفاقاً ، وعن كشف اللثام الجميع عندنا حيض ، ويدل عليه من النصوص صحيحة الحسين بن نعمان الصنف عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « وإذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل أو في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة » . وفي حديث سماعة قال : سأله عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها ؟ قال : « فلتدع الصلاة فانه ربما تجمل بها الوقت » . وفي حديث أبي بصير عن أبي عبد الله

في المرأة ترى الصفرة ؟ فقال : « ما كان قبل الحيض فهو من الحيض » . وكذا إذا رأت في العادة وبعدها إلى العشرة للاجماع المحكي عن الخلاف والمعتبر والمنتهى والنهاية على حيضية ما تراه بين الثلاثة والعشرة إذا انقطع عليها وهو المتيقن من موارد قاعدة الامكان على تقدير تماميتها ، والظاهر انه متسالم عليه عند الأصحاب ، ولذا قال في مصباح الفقيه عند شرح قول المحقق لو رأت قبل العادة وفي العادة وبعدها فان لم يتجاوز العشرة فالجميع حيض وإن زاد على العشرة فالحيض العادة والطرفان استحاضة انتهى بلا اشكال في شيء من هذه الفروع) نعم قد يشكل ذلك بحديث علي بن أبي حمزة عنه قال : ما كان قبل الحيض فهو من الحيض وما كان بعد الحيض فليس منه ، ويوهن ذلك اعراض الأصحاب عنه ، فلا مجال إذن لرفع اليد عما تسالم عليه الأصحاب ، ويستفاد من النصوص .

قوله : « أو رأت فيها وفي الطرفين » الخ . يعلم وجهه مما ذكرنا في الفرعين الأولين وإن تجاوز عن العشرة فالحيض خصوص ايام العادة والزائد استحاضة تدل عليه النصوص الدالة على حيضية الدم في العادة وما سيأتي من نصوص الاستظهار وجملة من فقرات رسالة يونس الطويلة منها قوله **بإيجاز** : فهذه سنة التي تعرف ايام اقراءها لا وقت لها إلا أيامها قلت أو كثرت وسيأتي له مزيد كلام في مسألة تجاوز الدم عن العشرة فانتظره .

(مسألة) إذا رأت المرأة ثلاثة أيام متوالية وانقطع بأقل من عشرة ثم رأت ثلاثة أيام أو أزيد فإن كان مجموع الدمين والنقاء المتخلل في البين لا يزيد على عشرة كان الطرفان حيضاً ويلحق بهما النقاء المتخلل سواء كان الدمان أو أحدهما بصفتان الحيض أم لا وسواء كانت ذات العادة وصادف الدمان أو أحدهما العادة أم لا وإن تجاوز المجموع عن العشرة فإن كانت ذات عادة وكان أحد الدمين في العادة جملة خاصة حيضاً دون الآخر وكذلك إذا وقع بعض أحدهما في العادة دون الآخر فذلك حيضاً دون الآخر وإن لم تكن ذات عادة أو لم يقع أحدهما أو بعض أحدهما في العادة فذلك حيضاً دون الآخر وإن تساوى في الصفة الأحوط لو لم يكن الأقوى جمل أولها حيضاً (١).

(١) قوله : « فإن كان مجموع الدمين والنقاء المتخلل في البين لا يزيد على عشرة كان الطرفان حيضاً ويلحق بهما النقاء المتخلل » . بلا خلاف أجده بين الأصحاب كما في الجواهر وعن ظاهر بعضهم وصريح آخر الاجماع عليه ، فمن التذكرة إذا رأت ثلاثة أيام متواليات فهو حيض قطعاً فإذا انقطع وعاد قبل العاشر وانقطع فالدمان وما بينهما حيض ، ذهب اليه علماؤنا وبه قال أبو حنيفة : وعن الخلاف الاجماع على حيضية الجميع من الدم والنقاء فيما لو رأت دماً ثلاثة أيام وبعد ذلك يوماً وليلة نقاءً ويوماً دماً إلى تمام العشرة ، وربما استدلل عليه مضافاً الى ذلك بقاعدة الامكان القاضية بكون الدمين حيضاً فيتمين حينئذ حمل ما بينهما من النقاء عليه لما دل على أن الطهر لا يكون أقل من عشرة وفيه ما تقدم من عدم دليل قاطع على القاعدة المذكورة فالأولى الاستدلال عليه بما في الوسائل بسنده عن الباقر عليه السلام قال : « إذا رأت المرأة الدم قبل العشرة فهو من الحيضة الأولى ، وإن كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة » . ولحكمون النقاء المتخلل حيضاً بما عرفت

من عدم كون أقل الطهر أقل من عشرة ولا فرق فيما ذكر بين كون الدمين أو أحدهما بصفات الحيض أم لا ، ولا فيما كانت المرأة ذات المادة وصادف الدمان أو أحدهما المادة أم لا لاطلاق الرواية .

قوله : « وإن تجاوز المجموع عن العشرة فإن كانت ذات مادة وكان أحد الدمين في المادة جعلته خاصة حيضاً دون الآخر » . هذا إذا استمر بها الدم مجاوزاً للعشرة ولم يمارض المادة تمييزاً نصوصاً وإجماعاً كما في الجواهر دعواء تحصيلها ونفلا عن المعتبر والمنتهى وغيرها ، ويكون ما في غير المادة استحاضة حتى أيام الاستظهار وكذلك الأمر إذا وقع بمض أحدهما في المادة دون الآخر فتجمل ذلك حيضاً دون الآخر ، هذا إن لم يجتمع لها مع المادة تمييز ، وأما إذا اجتمع لها مع المادة تمييز وكانا ممتارضين بأن اقتضت حيضية كل منهما نقي الآخر ففيه ثلاثة أقوال .

(الأول) كما عن المشهور أنها تعمل على المادة لأن الأوصاف إنما يعنى بها عند انتفاء المادة كما ورد التنصيص عليه في رسالة يونس الطويلة حيث قال رحمه الله : « هذه سنة التي تعرف أيام اقراءها ولا وقت لها إلا أيامها قلت أو كثرت إلى أن قال إن كان لها أيام معلومة من قليل أو كثير فهي على أيامها وخلقها التي جرت عليها ليس فيه عدد معلوم موقت غير أيامها » ، وصرح بمض فقراتها كقوله : « ولو كانت تعرف أيامها ما احتاجت إلى معرفة لون الدم » إلى آخره . إن رتبة الرجوع إلى التمييز بالصفات متأخرة عن الرجوع إلى المادة الحديث . ومصححة اسحق بن جرير قال : « سألتني امرأة منا أن أدخلها على أبي عبد الله رحمه الله فاستأذنت لها فأذن لها فدخلت إلى أن قال : فقالت له : ما تقول في المرأة تحيض فتجاوز أيام حيضها ؟ قال : إن كان أيام حيضها دون عشرة أيام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة . قالت :

فإن الدم يهتمر بها الظهر والشهين والثلاثة كيف تصنع بالصلاة ؟ قال : نجلس أيام حيضها ثم تقتل لكل صلاتين . قالت 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 تجده له حرقة ، ودم الاستحاضة دم فاسد بارد . قال : فالتفت إلى مولاتها فقالت : أترأه كان امرأة مرة .

(الثاني) التخيير كما عن ظاهر الوسيلة . ووجه الجمع بين ما دل على الرجوع إلى العادة وما دل على اعتبار الأوصاف كذلك . وفيه حكومة بعض الأخبار الدالة على الرجوع إلى العادة على غيرها كرسالة يونس ، ومصححة اسحاق ابن جرير المتقدمين المصرحتين بتأخر مرتبة الرجوع إلى الأوصاف عن الرجوع إلى العادة وبها يقيد إطلاق ما دل على التمييز وإن كان بينه وبين أخبار الرجوع إلى العادة عموم من وجه بل يستفاد من الرسالة ومن غيرها ، أن وجه تقديم العادة على الأوصاف كونها أقوى الإشارات فإن الصفرة والكدر في أيام الحيض حيض كلها فإذا عرفت إياها لا تمتنع بأوصاف الدم .

(الثالث) لزوم الرجوع إلى التمييز كما عن ظاهر الخلاف والمبسوط وقد رجع عنه في باقي كتبه كما قيل بل قال في المحكي عن المبسوط والخلاف بعد ذلك أنه لو قيل بتقديم العادة مطلقاً لكان قوياً ، وكيف كان لا يوجد له وجه إلا فيما كانت العادة حاصلة من التمييز لا من الأخذ والانقطاع والوجه فيه عدم زيادة الفرع على الأصل ولذا قدمه على العادة في جامع المقاصد بعد ترجيح العادة الحاصلة من الأخذ والانقطاع عليه مطلقاً ذلك بما ذكرنا من عدم زيادة الفرع على الأصل وهو لا يخلو عن وجه وإن كان الوجه خلافه ، هذا في ما إذا كانت المرأة ذات عادة ووقع أحدهما أو بعض أحدهما في العادة ، وأما

(مسألة) ذات العادة إذا رأت ازيد من العادة ولم يتجاوز العشرة

فالمجموع حيض (١) .

(مسألة) إذا كانت عاداتها في كل شهر مرة فرأت في شهر مرتين مع

فصل أقل الظهر في البين فإن كان أحدهما في العادة تجعله حيضاً ، وكذلك

الآخر إن كان بصفة الحيض ، وأما إن كان بصفة الاستحاضة تحتاط بالجمع

بين تروك الحائض وأعمال المستحاضة ، وإن كانا معاً في غير وقت العادة تجعل

كل واحد منهما حيضاً سواء كانا معاً واحدتين بصفة الحيض أو فاقدين لها أو

مختلفين ، وإن كان الاحتياط في الدم الثاني في الصورة الثانية ، وفي الفاقد

منهما في الثالثة لا ينبغي تركه (٢) .

إذا لم تكن ذات عادة أو لم يقع أحدهما أو بعض أحدهما في العادة ترجع الى

التمييز وتجهل ما كان بصفة الحيض حيضاً دون الآخر ، لما عرفت من وجوب

الرجوع الى التمييز في الروايات المتقدمة .

قوله : « وإن تساوى في الصفة » الخ .

أقول : مقتضى العلم الاجمالي بحيضية أحد الدمين هو الاحتياط في كل

منهما ، ولا وجه حينئذ للتخير بينهما فضلاً عن تعين الأول منهما بالحيضية .

نعم يدعى ظهور الاجماع على التخير فإن ثم يخرج عن قاعدة الاحتياط

في كل منها ، ويقع الشك والخلاف في التمين والتخير وحيث ان الأصل فيه

التعين فيتمتع البناء على حيضية الأول ، ولذا قال الماتن : الاحتياط لو لم يكن

الإقوى جعل أولها حيضاً .

(١) قد تقدم في مسألة من رأت في العادة وبمدها ولم يتجاوز العشرة

انه متسالم عليه عند الأصحاب فراجع .

(٢) قوله : « فإن كان أحدهما في العادة تجعله حيضاً » . لطريقة

فيمن كانت عاداتها في الشهر مرة فرأت في شهر مرتين ٤٦٩

العادة الى الحيض لما في المرسلة « لو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم » .

قوله : « وكذلك الآخر إن كان بصفة الحيض » . لما دل على ان ما كان

بعد العشرة فهو من الحيضة المحتملة مع ما دل على امارية الصفات للحيض .

قوله : « وأما إن كان بصفة الاستحاضة تحتاط بالجمع » . وجه الاحتياط

هو عدم العلم بحقيقتها ، اما في اول الرؤية قبل الثلاثة فامدم الدليل على التحيز

بالرؤية ، واما بعد الثلاثة فللاشكال في تمامية قاعدة الامكان خصوصاً في

الفاقد فحينئذ يتردد امره بين كونه حيضاً أو استحاضة فتعمل بالاحتياط بين

قروك الحائض واعمال المستحاضة .

قوله : « تجعل كل واحد منهما حيضاً سواء كانا معا واجدين لصفة الحيض

او فاقدين او مختلفين » . اما في صورة كونها واجدين فلطريقة الصفات الى

حيضيتها مع الفصل بينهما بأقل الطهر ، وأما في صورة كونها فاقدين او مختلفين

فلقاعدة الامكان على تقدير تماميتها وعلى تقدير عدمه . كما عرفت فيما سبق

يجب الرجوع الى الأصل الجاري في الدم المردد بين الحيض والاستحاضة ،

فيجب العمل بالاحتياط في الفاقدين في الصورة الأولى وفي الفاقد فقط في

المختلفين دون الواجد .

(مسألة) المبتدئة والمضطربة ومن كانت عاداتها عشرة إذا انقطع عنهن ظهور الدم قبل العشرة مع احتمال بقاءه في الباطن يجب عليهن الاستبراء بأدخال قطنة ونحوها والصبر هنيئة ثم إخراجها فان خرجت نقيّة اغتسلن وصلين ، وإن خرجت متلخخة ولو بالصفرة صبرن حتى تنقي أو تمضي عشرة أيام ، فان لم يتجاوز العشرة كان الكل حيضاً ، وإن تجاوز عنها فسيأتي حكمه . وأما ذات العادة التي كانت عاداتها أقل من عشرة فان انقطع عنها ظهور الدم قبل العادة استبرأت فان نقيت اغتسلت وصلت وإلا صبرت الى اكمال العادة ، فان بقي الدم حتى كملت العادة وانقطع عليها بالمرّة اغتسلت وصلت ، وكذلك لو انقطع ظهور الدم على العادة فاستبرأت فرأتها نقيّة ، وأما لو لم ينقطع على العادة وتجاوز عنها استظهرت بترك العبادة الى العشرة وجوباً إذا كان بصفات الحيض ، وأما إذا كان فاقداً لها استظهرت ايضاً الى العشرة وجوباً في يوم واحد واستحباً في الزايد ، وإن كان الأحوط في الزايد الجمع بين ترك الحائض وأعمال المستحاضة وحينئذ إذا دام الدم عليها ولم يتجاوز عن العشرة كان الكل حيضاً وإن تجاوز عنها فسيأتي حكمه (١) .

(١) إذا انقطع ظهور دم الحيض في المعتادة وغيرها من المبتدئة والمضطربة قبل العشرة لا بعد تمامها فانه لا يجب عليها الاستبراء في هذه الصورة لكونها أكثر الحيض وكانت مع ذلك تحتمل بقاءه في داخل الرحم يجب عليها الاستبراء كما عن المشهور ، وفي الجواهر بلا خلاف أجده سوى ما عساه يظهر من المنقول عن الاختصار للتعبير بلفظ ينبغي المشعر بالاستحباب ، وعن الحدائق الظاهر انه لا خلاف فيه وعن الذخيرة نسبته إلى الأصحاب مشعراً بدعوى الاجماع . واستدل عليه بصحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال : « إذا أرادت الحائض أن تغتسل فلتستدخل قطنة فان خرج فيها شيء من الدم

فلا تنفصل وإن لم تر شيئاً فلتغتسل وإن رأت بعد ذلك صفرة فلتنوضاً وتصل .
 وبوثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت له المرأة ترى الطهر وترى الصفرة
 أو الشبي . فلا تدري أطهرت أم لا ؟ قال : « فإذا كان كذلك فلتقم فلتلصق بطنها إلى
 حائط وترفع رجلها على الحائط كما رأيت الكلب يصنع إذا أراد أن يبول ثم تستدخل
 الكرسف فإذا كان ثمة من الدم مثل رأس الذباب خرج فان خرج دم فلم تطهر
 وإن لم يخرج فقد طهرت » . ورواية شرحبيل السكندي عن أبي عبد الله عليه السلام
 قال : قلت كيف تعرف الطامت طهرها ؟ قال : « تعتمد رجلها اليسرى على
 الحائط وتستدخل الكرسف بيدها اليمنى فان كان ثم مثل رأس الذباب خرج
 على الكرسف » وأنت خير بأنه لا دلالة لغیرالصحيحة والموثقة على الوجوب
 بل إنما سبق لبيان كيفية الاستعلام لمن أراد ذلك ، وظاهر الصحيحة كما ترى
 هو الوجوب الشرطي بمعنى أن من شرط الاغتسال الاستبراء ، وأما وجوبه
 النفسي وأنه يجب عليها الفحص وطلب الوثوق ببرائة الرحم كما هو ظاهر بمضمونهم
 فلا يكاد يفهم .

ثم انه لو لم يكن دلالة أخبار الاستبراء على الاشتراط لا وجه لفساد
 الفصل بدون الاستبراء إذا انكشف طهرها في زمان اغتسالها إذا اغتسلت
 احتياطاً برجاء الطهر ولو كانت قضية الأصل بقاء حيضها ضرورة اعتبار طهرها
 الواقعي في صحة غسلها لا الطهر الظاهري ، ولو كان لها دلالة على الاشتراط كما
 هو ظاهر الصحيحة فلا وجه للحكم بصحة الفصل في صورة نسيان الاستبراء
 وتبين الطهر زمان الاغتسال مع أن اصالة بقاء الحيض على حالها مع نسيان
 الاستبراء كما لا يخفى . وما ذكرنا يظهر ما في الجواهر من القطع بصحة الفصل
 في صورة نسيان الاستبراء .

ثم إن صحة الفصل على ما استظهرناه فيما تبين طهرها زمانه بناءً على كون

حرمة العبادة في حال الحيض أشريعية إنما هو لأجل عدم الحرمة كذلك لو أتى به برجاه الطهر واحتمل الأمر واقماً ، وإن كانت محدثة بحدث الحيض باصالة بقاء حدثه ظاهراً ، أما لو قيل بالحرمة الذاتية فلا مجال لأن يقال بصحة الفسل لعدم التمكن من اتيانه على نحو قربي وبرجاه أمره مع صدوره منها تجزئاً أو عصياناً مع جريان اصالة بقاء الحدث .

نعم لو فرض عدم جريانها فلا بعد في صحته لو تبين وقوعه زمان الطهر لعدم الوقوع حينئذ تجزئاً وعصياناً للتخيير بين تركه وفعله على نحو قربي عقلاً لدورانه بين الوجوب والحرمة فلا مانع من صحته عقلاً ولا شرعاً .

ثم ان الظاهر عدم اعتبار كيفية خاصة في الاستبراء شرعاً ، وما في بعض اخباره من وجوب الاختبار بالكيفية الخاصة لا بد من حملها على بيان أفضل الأفراد جمعاً بينه وبين صحيحة محمد بن مسلم ، لأن تقييد الصحيحة الواردة في مقام البيان في مثل هذا الحكم العام البلوى في غاية الاشكال خصوصاً مع ما في الأخبار القيدة الدالة على اعتبار كيفية خاصة من الاختلاف وهذا هو السر في عدم اعتبار المشهور كما نسب اليهم كيفية خاصة في الاستبراء ، فلمتصين حل هذه الأخبار القيدة على بيان أفضل الأفراد الموجب لشدة الوثوق ببراءة الرحم .

ثم انها إن استبرأت بادخال القطنه ونحوها والصبر هنيئاً فان خرجت القطنه نقية اغتسلن وجوباً لما يجب فيه ذلك اجماعاً كما عن صريح المدارك وظاهر غيره لصريح صحيح محمد بن مسلم المتقدم «إن لم تر شيئاً فلتغتسل» ، ولما دل على وجوب المشروط به وإن كانت مطلخة ولو بالصفرة صبرن حتى تنقي أو تمضي ايام عشرة التي يمكن أن يكون الدم فيها حيضاً بلا خلاف فيه في المبتدئة ، كما في مصباح الفقيه وعن المدارك دعوى الاجماع عليه ، وبذل عليه مع موافقته للأصل مؤنفة ابن بكير : «إذا رأيت المرأة الدم في أول حيضها واستمر الدم تركت الصلاة

عشرة أيام . وفي موثقته الأخرى قال : « في الجارية أول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة إنها تنتظر بالصلاة فلا تصلي حتى تعضي أكثر ما يكون من الحيض » ويلحق بالمبتدئة من لم تستقر لها عادة وهي المضطربة ، ويشير الى الحكم فيها مضافاً الى الأصل موثق سماعة قال : سألت عن الجارية البكر أول ما تحيض تفقد في الشهر يومين وفي الشهر ثلاثة يخلط عليها لا يكون طمئناً في الشهر عدة أيام سواء ؟ قال : « فلها أن تجلس وتدع الصلاة ما دامت ترى الدم ما لم تجز العشرة » هذا في المبتدئة والمضطربة . وأما ذات العادة عدداً وقتية كانت أم لا ففتضى الأصل وإن كان وجوب تحيضها كغيرها إلى أن ينقطع الدم أو تعضي عشرة أيام لكن يظهر من جملة من الأخبار الآتية أن الشارع أهمل في حقها الأصل ، وأن تكليفها بترك العبادة في عدة من الأخبار إنما هو من باب الاحتياط لا الاستصحاب ، فلا بد لنا قبل إيراد الأخبار أن نبين ما يقتضيه الأصل والقاعدة بمد الاغماض عن الاستصحاب .

فنقول : إن ذات العادة بمد تجاوز دمها عن العادة كما نحتمل انقطاعه في أثناء العشرة كذلك نحتمل تجاوزها فهي متحيرة في أمرها فبناءً على عدم حرمة العبادة على الحائض إلا تشريعاً ففتضى الاحتياط الجمع بين ترك الحائض وأعمال المستحاضة وبناءً على حرمة العبادة عليها ذاتاً يدور أمرها بين المحذورين حيث تعلم إجمالاً بكونها مكنته إما بترك الصلاة أو فعلها فهي مخيرة بالأخذ بأحد الاحتمالين عقلاً لولم تقل بتغليب جانب الحرمة .

إذا عرفت ذلك فنقول : قد استفاضت الأخبار بل تواترت على أن ذات العادة إذا تجاوز دمها المادة تستظهر وتحتاط بترك العبادة ونقل الاتفاق عليه مستفيض كما قيل ، وإنما الخلاف والاشكال في مقامين :

(أحدهما) أنه هل هو على نحو الوجوب تعيناً كما هو المحكي عن الشيخ

والاسكافي وابن ادریس أو تخيراً مع رجحانه وهو المراد من الاستحباب المنقول عن المشهور بين المتأخرين أو بلا رجحان وهو المراد من الجواز المنقول عن صاحب الذخيرة . والآخر تبين مدة الاستظهار ومنشأ الخلاف هو اختلاف الأنظار في الجمع بين الأخبار النافية والأخبار المثبتة له على اختلافها ، ففي بعضها قد حكم به بلا تعيين مدة الاستظهار كما في رواية عبدالله بن المغيرة عن أخيه عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « إذا كانت أيام المرأة عشرة لم تستظهر فإنما كانت أقل استظهرت » وفي بعض الأخبار قيده بيوم . كرواية اسحاق بن جرير عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث في المرأة تحيض فتجوز أيام حيضها ؟ قال : « إن كان أيام حيضها دون عشرة أيام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة » ويقرب منها في الدلالة على كون مدة الاستظهار يوماً واحداً ، عدة أخبار أخر ولا يخفى عليك انه لا مراضة بين هذه الروايات والروايات المطابقة إذ المطلق يحمل على المقيد ، وفي بعضها في يومين كما في صحيحة زرارة قلت له : النفساء متى تصلي ؟ قال : « تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فإن انقطع الدم وإلا اغتسلت الى أن قال : قلت : والحائض ؟ قال : مثل ذلك سواء » . وفي موقفة زرارة تقعد النفساء أيامها التي كانت تقعد في الحيض وتستظهر بيومين وفي بعضها في ثلاثة أيام ، كما في موقفة سماعة عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها ؟ فقال : إذا رأت الدم قبل وقت حيضها فلتدع الصلاة فانه ربما تعجل بها الوقت فإن كان أكثر أيامها التي تحيض فيهن فلتربص ثلاثة أيام بمد ما تمضي أيامها فإذا تربصت ثلاثة أيام ولم ينقطع الدم عنها فلتصنع كما تصنع المستحاضة . ونحوها روايات أخر فهي كما تراها ظاهراً وجوب الاستظهار بثلاثة أيام وصرحها مشروعيته فيمكن الجمع بينها وبين الأخبار المتقدمة الدالة على أنها تستظهر بيوم ثم هي مستحاضة . وكذا الأخبار الآمرة

بأنها تستظهر بيومين برفع اليد عن ظاهر كل منها بنص الآخر فيكون المستفاد من مجموع الأخبار أنه يجب عليها الاستظهار يوماً أو يومين أو ثلاثة ، فهي بالنسبة إلى اليوم الثاني والثالث مخيرة بين الأخذ باحتمال كونها حائضاً فتترك العبادة أو مستحاضة فتأتي بها ، ويشهد لهذا الجمع مع كونه على وفق القواعد ورود التصريح به في غير واحد من الروايات المعتبرة مثل ما في صحيحة البرنطبي عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال : سأله عن الحائض كم تستظهر ؟ قال : « تستظهر بيوم أو يومين أو ثلاثة » . ورواية سعيد بن يسار قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تحيض ثم تطهر وربما رأت بعد ذلك الدم الرقيق بعد اغتسالها من طهرها ؟ فقال : « تستظهر بعد أيامها بيومين أو ثلاثة » . ورواية اسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام قال : « المستحاضة تقعد أيام قرنها ثم تحتاط بيوم أو يومين فإن هي رأت طهرأ اغتسلت وإن لم توطهرأ اغتسلت » .

وهذه الأخبار بعضها كالصحيحة الأولى صريحة في أن لها الخيار بالنسبة إلى اليوم الثالث في الأخذ باحتمال كونها حائضاً أو مستحاضة وجملة منها تدل على أن لها الخيار بالنسبة إلى اليوم الثاني فيفهم من مجموع هذه الأخبار أن قوله عليه السلام في بعض الأخبار المقدمة . تستظهر بيوم فإن استمر الدم فهي مستحاضة ليس كونها مستحاضة على سبيل الحتم بل لها البناء على كونها مستحاضة وعدم الاعتناء باحتمال كونها حائضاً كما أن لها عكس ذلك بمقتضى سائر الأخبار بشهادة ما ذكرنا من الروايات المستفيضة الدالة على أنها مخيرة في اليوم الثاني والثالث . وهذه الأخبار تصلح قرينة لتعيين المراد من الأخبار الآمرة بانتظارها إلى اليوم العاشر كوثقة يونس بن يعقوب عن امرأة رأت الدم في حيضها حتى تجاوز وقتها متى ينبغي لها أن تصلح ؟ قال : « تنتظر عدتها التي كانت تجلس فيها ثم تستظهر لعشره أيام » . ورواية أبي بصير الآمرة باستظهارها بمثل ثلثي أيامها فيفهم أن الأمر بانتظارها

إلى العشرة أو استظهارها بمثل ثلثي أيامها ليس على سبيل اللزوم . وفيهم من هذه الأخبار أن ما في بعض الأخبار السابقة من أنها بعد ثلاثة أيام أو يومين تصنع كما تصنع المستحاضة ، إنما هو رخصة لا عزيمة

نعم لابد من تقييد إطلاق الروايات الدالة على الاستظهار بيومين أو ثلاثة أو ثلثي أيامها بما إذا لم يتجاوز مدة الاستظهار العشرة . فتحصل لك أنه يفهم من مجموع الأخبار بعد تأويل بعضها ببعض أنه يجب عليها الاستظهار ولكنها بخيرة بين اليوم واليومين والثلاثة إلى العشرة من يوم رأت الدم وهذا أي وجوب الاستظهار هو ظاهر الأكثر وصرح الاستبصار والسرار كما في مفتاح الكرامة وهنا قولان آخران :

(أحدهما) استحباب الاستظهار وهو مذهب عامة المتأخرين كما عن المدارك .

(وثانيهما) جواز الاستظهار بلا رجحان وجه الأول هو التوفيق بين الأخبار المثبتة الدالة على وجوب الاستظهار تعيناً وبين جملة من الأخبار التي يدعى ظهورها في المنع من الاستظهار تعيناً مثل رواية يونس الصريحة في أن المستحاضة المعتادة لا وقت لها إلا أيامها ، وأن السنة في حقها أن تحيض أيام أقرانها . وقوله عليه السلام في المضطربة المأمورة بالتحيض سبباً « ألا ترى أن أيامها لو كانت أول من سبغ لما قال لها تحيضي سبباً فيكون قد أمرها بترك الصلاة أياماً وهي مستحاضة ولو كان حيضها أكثر لم يأمرها بالصلاة وهي حائض » الحديث . فإن المستفاد منه أن الشارع لم يكن ليأمر بترك الصلاة بعد المادة . وصحيفة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « المستحاضة تنتظر أيامها فلا تصلي فيها ولا يقرها بعلها وإن جازت أيامها ورأت الدم يثقب السكرسف اغتسلت وصلت » . وموثقة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في المرأة المستحاضة التي

لا تظهر قال : « تفقسل عند صلاة الظهر أصلي الى أن قال لا بأس يأتيها بملها متى شاء إلا أيام قرءها » ومثلها في الدلالة على أن المستحاضة لا تكف عن العبادة إلا أيام حيضها التي كانت تحيض فيها . روايات أخر . فحملوا الوجوب في المثبتة والنافية على التخيري مع استظهار رجحان الاستظهار من أخباره بسبب اختلافها في مقداره والتعبير عنه بالاحتياط الراجح عقلا ونقلا في بعضها ، ومنه ينقدح وجه القول بجواز الاستظهار وهو ما ذكر من التوفيق مع عدم استظهار رجحانه من أخباره .

وفيه انه لا معارضة بين الأخبار النافية والمثبتة حتى يجمع بينهما بما ذكر وذلك لأن مورد الروايات النافية صراحة أو ظهوراً إنما هو ما استمر بها الدم واختلط حيضها بالاستحاضة ، فالحنه في حق هذه المرأة جعل مصادفة الدم لأيام الحيض ممزاً لحيضها إن كانت لها عادة وإلا فالرجوع الى أوصاف الدم ولا يشرع في حقها الاستظهار جزماً ألا ترى الى ذيل رواية اسحاق بن جرير حيث أمرها بأن تستظهر بيوم . قالت : فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلاثة كيف تصنع بالصلاة ؟ قال **يحيى** : « تجلس أيام حيضها ثم تفقسل لكل صلاتين » . وأما الأخبار المثبتة للاستظهار فوردتها غير هذا الفرض جزماً وإن كان قد يترأى من بعضها الاطلاق مثل قوله : « المستحاضة تكف عن الصلاة أيام أقرائها ثم تحتاط بيوم أو يومين » ولكن المتعين صرف مثل هذه الأخبار لو لم نقل بانصرافها بنفسها الى إرادة الحكم في الدورة الأولى جماعاً بينها وبين غيرها من النصوص والفتاوى الدالة على أن السنة فيمن استمر بها الدم ليست إلا الرجوع إلى عاداتها إن كانت لها عادة ، وإلا فالى الأوصاف وإلا فالى الروايات على التفصيل الآتي فلا يجوز لها الاستظهار في الفرض فضلاً عن أن يستحب كما هو مقتضى هذا الجمع ، فالمتعين هو القول بوجوب الاستظهار

مع التخيير بيوم أو يومين أو ثلاثة أو الى العشرة

وربما يشكّل ما ذكرنا باستلزامه التخيير بين الأقل والأكثر وهو غير مقبول ، وهو مدفوع بأنه من الممكن أن يكون الغرض الواحد حاصلًا من الأقل مع الاقتصار عليه ، ومن الأكل أكثر مع عدمه لا من الأقل في ضمنه كما حررنا ذلك في الاصول .

وربما يتوهم أن مرجع التخيير الى جواز فعل الصلاة وتركها ، فكيف يقلل اتصافها بالوجوب مع أنه يجوز تركها لا الى بدل ، ويدفع ان التخيير بين الأكل بأكمله من الاحتمالين غير التخيير في فعل الصلاة وتركها فهو نظير التخيير بين تقليد المجتهدين المخالفين في الحرمة والوجوب . وبهارة أخرى الممتنع إنما هو التخيير بين فعل الواجب وتركه لا التخيير بين إيجاد سبب الوجوب وعدمه بدهاء وقوعه كتخيير الحاضر بين الإقامة الموحبة للصوم وبين السفر الموجب لتركه في شهر رمضان ، وستعرف كونها مخيرة في البناء على كونها حائضًا في كل شهر ستة أيام أو سبعة أيام في بعض المروغ الآتية فهو نظير ما نحن فيه فإيقال في تصوير كون المأمور به وهو التحريض مرددًا بين الأقل والأكل أكثر نقول به ها هنا هذا كله فيما إذا كان الدم المتجاوز عن العادة فاقداً للصفات . وأما لو كان بصفات الحيض استظهرت بترك العبادة الى العشرة لأدلة الرجوع الى الصفات عند الاشتباه واستصحاب الحيض ومما ذكرنا يظهر لك ضعف ما ذكره الماتن من أن الدم إذا كان فاقداً للصفات استظهرت الى العشرة وجوباً في يوم واحد واستصحاباً في الزائد وذلك لا يظهر الأمر بالاستظهار هو الوجوب ، فاما أن يبقى على ظاهره فيكون واجباً في الجميع على سبيل التخيير أو يحمل على الاستصحاب فكذلك كما ذهب إليه أكثر المتأخرين فلا وجه إذاً للوجوب في يوم واحد والاستصحاب في الزائد .

(مسألة) إذا تجاوز الدم عن العشرة قليلاً كان أو كثيراً فقد اختلط حيضها بطهرها فإن كانت لها عادة معلومة من حيث الزمان والعدد تجعلها حيضاً وإن لم يكن بصفاته والبقية استحاضة ، وإن كان بصفاته وإن لم تكن لها عادة معلومة لا عدداً ولا وقتاً بأن كانت مبتدئة أو مضطربة وقتاً وعدداً ، أو ناسية كذلك فإن اختلف لون الدم فبعضه أسود أو أحمر وبعضه أصفر ترجع إلى التمييز فتجعل ما بصفة الحيض حيضاً وغيره استحاضة بشرط أن لا يكون ما بصفة الحيض أقل من ثلاثة ولا أزيد من عشرة ، وأن لا يمارضه دم آخر واجد لصفة الحيض مفصول بينه وبينه بالفارق الذي يكون أقل من عشرة كما إذا رأت خمسة أيام دماً أسود ثم خمسة أيام أصفر ثم خمسة أسود ، وإن كان الدم على لون واحد ولم تجتمع الشروط المذكورة تكون فاقدة التمييز ، وحيفئذ فلا حوط لولم يكن الأقوى أن تجعل سبعة من كل شهر حيضاً والبقية استحاضة والمشهور على أن المبتدئة الفاقدة للتمييز ترجع أولاً إلى عادة أقاربها من أمها واختها وخالتها وعمتها وغيرهن فتأخذ بها مع اتفاقهن والعلم محالهن ومع عدمها ترجع إلى العدد وألحق بها إلا أكثر من لم يستقر لها عادة أيضاً ، وعندني في ذلك اشكال خصوصاً في الثانية والأحوط فيما إذا كانت عاذتهن أقل من سبعة أيام أو أكثر أن تجمع في مقدار التفاوت بين وظيفتي الحائض والمستحاضة (١) .

(١) قوله : « تجعلها حيضاً وإن لم يكن بصفاته » جعل ذات المادة أيامها حيضاً فيما إذا استمر به الدم مجاوزاً للعشرة مما لا خلاف فيه في الجملة ، وفي الجواهر اجماعاً محصلاً ومنقولاً في المعتمد والمنتهى وغيرهما ، ويدل عليه مرسة يونس الطويلة لما فيها من التصريح بأن ستهالست إلا ترك الصلاة أيام اقراءها ولا تلتفت إلى اقبال الدم وادباره ومعرفة ألوانه إلا إذا لم يكن لها أيام معلومة .
وخبير اسحاق بن جرير لما فيه ان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلاثة كيف

تصنع بالصلاة ؟ قال : « تجلس ايام حيضها ثم تفعل لكل صلاتين » .
 قالت له : ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلاثة
 ويتأخر مثل ذلك فما علمها به ؟ قال : « دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار
 تجده حرقه ودم الاستحاضة دم فاسد بارد هذا إذا لم يكن مع العادة تمييز بإعراضها
 وأما إذا كان معها تمييز وكانا متعارضين بأب اقتضت حيضية كل منهما في
 الآخر . قيل كما عن المشهور تعمل على العادة ، وقبل على التمييز كما عن ظاهر
 الخلاف والمبسوط . وقيل بالتخير كما عن ظاهر الوسيلة . وقول المشهور هو
 الأظهر بل المتعين . لما عرفت فيما تقدم من ان الأوصاف إنما يعنى بها عند
 انتفاء العادة كما نصت عليه رسالة يونس الطويلة ، وخبر اسحاق بن جرير
 المتقدمين آنفاً .

وما يقال : وجهاً للتخير من الجمع بين ما دل على الرجوع الى العادة
 مطلقاً ، وما دل على اعتبار الأوصاف كذلك . يندفعه حكومة اخبار الرجوع
 الى العادة على غيرها ، وقد صرحت في الرسالة ، وخبر اسحاق بن جرير
 المتقدمين يتأخر مرتبة الرجوع الى الأوصاف عن الرجوع الى العادة هذا إذا
 كانت لها عادة ، وأما إن لم تكن لها عادة معلومة لا عدداً ولا وقتاً فهي إما
 مبتدئة أو مضطربة وقتاً وعدداً أو ناسية كذلك ، والمبتدئة بالكسر (من
 ابتدأت بالدم) وبالفتح (من ابتدأ بها الدم) وهي كما عن المعبر من لم تسبق بحيض
 والمضطربة حينئذ تكون اعم من الناسية ومن لم تستقر لها عادة . نعم لو فسرت
 المبتدئة بمن لم تستقر لها عادة لا ابتداء الدم او لعدم انضباط العادة خصت المضطربة
 بالناسية للمادة كما نص عليه بعضهم ، بل عن الروضة انه اشهر . وعن المسالك
 انه المشهور ولا يترتب على هذا ثمة لعدم تعليق حكم في الأخبار على لفظ
 المبتدئة وكيف كان فهما مع اختلاف لون الدم تجعلان ما بصفة الحيض

وغيره استحاضة ، وفي الجواهر لا أجده فيه خلافاً بين المتأخرين وعن المعبر
نسبته إلى فقهاء أهل البيت وعن المنتهى والتذكرة إلى علمائنا . وبدل عليه مضافاً إلى
ذلك رواية حفص بن البخاري قال : دخلت على أبي عبد الله عليه السلام امرأة فسألته
عن المرأة يستمر بها الدم فلا تدري أحيض هو أو غيره قال : فقال لها : « إن
دم الحيض حار عبيط أسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة أصفر بارد ، فإذا
كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلاة » الحديث . وخبر اسحاق بن
جرير قال : سألتني امرأة منا أن ادخلها على أبي عبد الله عليه السلام فاستأذنت لها
فدخلت إلى أن قال : قالت : فإن الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلاثة كيف
تصنع بالصلاة ؟ قال : « تجلس أيام حيضها ثم بمدتغسل لكل صلاتين قالت
له إن أيام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلاثة
ويتأخر مثل ذلك فما عليها به ؟ قال : دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار نجد
له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد » ولا ينافيها ما يترأى من بعض فقرات
مرسلة يونس الطويلة من اختصاص الرجوع إلى التمييز بالمضطربة التي لها أيام
متقدمة وأن المبتدئة التي لم تسبق بدم فسدتها ليست إلا التحيض في كل شهر
سنة أو سبعة وذلك لما في ذيلها من الدلالة على أن الرجوع إلى العدد إنما هو في
ما إذا كان الدم على لون واحد وصيغة واحدة وإلا فلا بد من الرجوع إلى التمييز فعلى
هذا ليس للمبتدئة الرجوع إلى رواية الست أو السبع إلا إذا تمسك في حقها
التمييز بالأوصاف بأن استمر دمها على لون واحد وحالة واحدة كما هو الشأن
في قصة حمنة على ما استظهره الامام عليه السلام من سؤالها وإلا فعليها الرجوع حينئذ
إلى ما سنه للناسية كما أن للناسية الرجوع إلى ما سن للمبتدئة إذا كان قصتها
كقصه حمنة فعلى هذا تكون الناسية والمبتدئة متشاركين في السنتين فتخصيص
الامام عليه السلام الثانية بالناسية والثالثة بالمبتدئة لا يبعد أن يكون لعله عليه السلام بأن

المبتدئة غالباً لا يختلف دمها لوناً والناسية عكسها . ثم ان ما ذكرنا من جعل ما بصفة الحيض حيضاً مشروط بأن لا يكون ما بصفة الحيض أقل من ثلاثة ولا أزيد من عشرة وأن لا يعارضه دم آخر واجد لصفة الحيض مفصول بينه وبينه بالفاقد الذي يكون أقل من عشرة كما إذا رأت خمسة أيام دمك أسود ثم خمسة أيام أصفر ثم خمسة أسود والدليل على هذه الشروط هو ما تقدم بما دل على تحديد الحيض قلة وكثرة وهو مثل ما دل على سائر قيوده الشرعية لا يكاد يزاحم بما دل صريحاً بالتحريض بالقوى قليلاً أو كثيراً فضلاً عما لا دلالة له إلا إطلاقاً بل لا بد من التقييد بأدلة التحديد ولو بتكثير الناقص وتنقيص الزائد لو قيل بذلك كما يأتي مضافاً الى امكان دعوى كون الاطلاق وارداً مورد حكم آخر وهو تمييز الحيض عن الاستحاضة بعد قابلية الدم لكونه حيضاً شرعاً ولنا لم يتعرض لما يتبر فيه قطعاً كالبلوغ وعدم اليأس فلا يصغى الى ما عن صاحب الحدائق من التحريض بما يشبه الحيض ، ولو كان أقل أو أكثر مستنداً الى اطلاقات أخبار التمييز وخصوص اطلاق القليل والكثير في بعضها طاعناً على الأصحاب حيث لم يقتصروا على التحريض بالقوى إذا كان أقل ولم يحكموا بالتحريض بتمامه إذا كان أكثر وذلك لما عرفت من أن أخبار التمييز في مقام تمييز دم الحيض عن الاستحاضة فوجب أن يكون ما يحكم بحيضيته قابلاً لأن يكون حيضاً وإلا فيعلم مخالفته للواقع فكيف يكلف به والمراد بالقليل والكثير في نرسلة القليل والكثير مما يقبل الحيضية شرعاً لا ما يعم الساعة والشهر مثلاً ، ولو فرض دلالتها على ذلك لزم تقييدها بالأدلة القطعية الدالة على تحديد طرفي الحيض ثم لا اشكال في أنه إذا كان الدم على لون واحد تكون فاقدة للتمييز وإنما الاشكال فيما إذا لم تجتمع الشروط المذكورة أي إذا كان الواجد للصفة أقل أو أكثر في لزوم الأخذ بالتمييز مع اكمال الناقص بمادة نساها أو بعدد الروايات وتنقيص الزائد ، وطرح

التمييز بالمرة كما إذا لم يكن هناك تمييز وجهان بل قولان من أن أدلة التحديد لا يقتضي أزيد من جواز الاقتصار في التحيض على الأقل ، وعدم جواز التحيض بتمام الأكثر لا رفع اليد عنه في هذه الصورة رأساً فلا بد مع الرجوع الى الروايات أو عادة النساء حينئذ من مراعاة التمييز أيضاً ، ومن ان ظاهر أدلته وأدلتها هو كون كل واحد منه ومنها مرجعاً على حدة لا يرجع اليها إلا بمد عدم امكان الرجوع اليه لفقده أو لاختلاط الحيض معه بالاستحاضة لكثرة ما يشبهه أو قلته أحوطها بل أقواها الأول لظهور قوله في الرسالة الطويلة «فاذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة» في أن حدوث الاقبال يوجب التحيض غاية الأمر أنه لا بد من الاكمال في ما كان القوي أقل من الثلاثة ومن التنقيص في ما كان زائداً على العشرة ، وأدلة الرجوع الى الروايات لا تقتضي إلا تبيين مقدار التحيض ، ودليل التمييز يقتضي أن يوضع ذاك المقدار في ما يشبه الحيض ويعين موضعه ، وحصر السنة في الرسالة في ثلاث وجعل كل واحد من التمييز والروايات سنة على حدة لا ينافي كونها سنة واحدة لم كانت محتمة اليها لكون القوي من دمه أقل من الثلاثة أو أكثر من العشرة وذلك لقوة احتمال أن يكون المراد ان الوظيفة لا تكون خارجة عنها كانت السنة كل واحد أو الاثنين منها على حسب اختلاف حالها .

قوله « ولم يجتمع الشروط المذكورة تكون غافدة التمييز » . عرفت ان الأظهر أنها في صورة فقد شيء من الشروط المذكورة لا ترفع اليد عن الأوصاف بالمرة فهي ترجع الى عادة النساء في تكيل الناقص وتنقيص الزائد قوله : « أن نجعل سبعة من كل شهر حيضاً » . لما في الرسالة من أن سنة التي استمر بها الدم أول ما تراه أقصى وقتها سبع وأقصى طهرها ثلاث وعشرون .

قوله : « والمشهور على أن المبتدئة الفاقدة للتمييز ترجع أولاً إلى عادة أهلها من أمها وأختها وخالتها وعمتها وغيرهن » . يدل عليه مضمة سماعة قال : سألته عن جارية حاضت أول حيضها فدام دمها ثلاثة أشهر وهي لا تعرف أيام أقرانها ؟ فقال : « أقرانها مثل أقراء نساءها فإن كن نساءها مختلفات فأكثر جلوسها عشرة وأقله ثلاثة » ولا يضرها الاضرار بعد كونها معمولاً بها عند الأصحاب . ويدل عليه أيضاً رواية زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : « يجب للمستحاضة أن تنظر بعين نساءها فتفتدي بأقرانها ثم تستظهر على ذلك بيوم » .

والناقشة فيها بشمولها للمضطربة ولا قائل به كما كفتأها ببعض الذنوة والأمر بالاستظهار بيوم . مدفوعة بمنع الشمول إن أريد من المضطربة الناسية لانصراف الرواية عنها وإن أريد من لم يستقر لها عادة في مقابل المبتدئة بالمعنى الأخص فلا محذور في الالتزام به لمنع دعوى الاجماع على خلافه لظاهر جملة من عابّر الأصحاب وصرح آخرون على ما حكى عموم الحكم بالنسبة اليه ويؤيده ما في مضمة سماعة من الاشعار بأن علة الرجوع الى النساء عدم كونها عارفة بأيام أقرانها والاكتفاء ببعض الذنوة لعله لاستكشاف عادة نساءها من النظر الى البعض ، وأما وجوب الاستظهار بيوم بعد أيام عادة نساءها فلا مانع من الالتزام به رعاية لاحتمال اقتضاء طبيعتها لقذف دم الحيض أزيد من طبيعة نساءها . وكيف كان فلا يوجب شيء من هذه المناقشات طرح الرواية .

ثم إن ظاهر المضمة اعتبار اتفاق النساء في الأقراء ، فلا بد في الرجوع الى أقرانهم من احراز ذلك فهل يكفي في تحقيقه اتفاق الغالب أو لابد من اتفاق الكل فيه اشكال بل خلاف من صدق أقراء نساءها مع اتفاق الغالب عرفاً ومن صدق أنها مختلفات مع مخالفة بعضهن كذلك وهذا أظهر لكونه على نحو الحقيقة

بخلاف الأول فإنه بنحو من العناية فلا يصر اليه إلا بالقرينة ، وليس تمسر تتبع الأحياء والأموات ولو كن غير محصورات بقرينة ، كيف وتتبع الغالب حينئذ يكون متعسراً أيضاً غاية الأمر يكون هذا المرجح مما قل وجوده وبعد احرازه ، ولذا اطلق الرجوع الى العدد في أخباره .

ومما ذكرنا يظهر لك ضعف ما احتمله بعض السادة المعاصرين من الاكتفاء بالواحد بحمل الجمع على صرف الطبيعة الصادقة على القليل كقوله تعالى : ﴿ فاسألوا أهل الذكركإن كنتم لا تعلمون ﴾ ، « وسل العلماء ما جهلت » وجعل الرجوع الى العدد مع الاختلاف ناشئاً من تساقط الحجتين للتمارض لا لعدم التقتضي للحجية وذلك لأن ما ذكره خلاف الحقيقة فلا يصر اليه إلا بالقرينة وقد عرفت عدمها قوله : « وعندي في ذلك اشكال » يذشأ من اطلاق رسالة يونس الطويلة واختصاصها بالمبتدئة بالمعنى الأخص ، ومن مضرة سماعة مع اثمارها بأن علة الرجوع الى النساء عدم كونها عارفة بأيام اقرانها رواية زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : « يجب للمستحاضة أن تنظر بعض نساءها فتقتدي باقرانها ثم تستظهر على ذلك بيوم » بعد انجبار دلالتها بالشبهة بل ظهور الاتفاق من النذكرة على ما حكى ، واعتضادها برواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام « النساء إذا كانت لا تعرف أيام نفاسها فابتليت جلست مثل أيام أمها أو أختها أو خالتها واستظهرت بثلاثي ذلك » .

والأقوى عندي ما عليه الشهور من العموم لوجوب تقييد الرسالة بمضمة سماعة ولا يضرها الاضمار بعد كونها معمولاً بها عند الأصحاب وبعد أن استشكل المأثن فيه احتياط فيه قائلاً « بأن الأحوط فيما إذا كانت عاذنهن أقل من سبعة أيام أو أكثر أن تجمع في مقدار التفاوت بين وظيفتي الحائض والمستحاضة » .

(مسألة) الأحوط لو لم يكن الأقوى أن تجمل فاقدة التمييز سبعة النحيض

في أول رؤية الدم وإن استمر إلى أزيد من شهر واحد يجب عليها الموافقة بين الشهور فإذا كان ابتداء الدم في الشهر الأول من أوله جعلتها في الشهور التالية أيضاً أولها وإن كان من وسطه جعلتها فيها أيضاً في وسطها وهكذا (١).

(١) وقع الخلاف في أنه هل لها وضع العدد حيث تشاء كما عن جماعة منهم

المحقق والعلامة في غير التذكرة والمحقق والشهيدان الثنايان بل عن الحدائق نسبته إلى الأصحاب أو عليها وضمه في الأول كما عن جماعة آخرين وهو الذي اختاره الماتن واستقر به العلامة في التذكرة ، وعن كاشف الانام انه الأقوى وهو الأظهر عندي . لقول الصادق عليه السلام : « ترك للصلاة عشرة أيام ثم تصلي عشرين يوماً » فإن المعطف ثم يدل على تقديم الحيض على الطهر . ولروايتي ابن بكير فأنهما صرحا بتان في أنها ترك الصلاة من أول ما رأت الدم عشرة أيام ثم تصلي عشرين يوماً كما في الأولى منها وبقية شهرها كما في الثانية . وفي الرسالة للطويلة « تحيضي في كل شهر في علم الله ستة أيام أو سبعة أيام ثم اغتسلي وصومي ثلاثة وعشرين يوماً أو أربعة وعشرين » واستدل به بعضهم بقاعدة الامكان . اسكنك عرفت عدم قيام الدليل عليها ، وفيما ذكرنا غني وكفاية ومن ذلك ظاهر ضعف القول الأول .

قوله : « يجب عليها الموافقة بين الشهور » لدلالة الروايات على تحديد

كل من الحيض والطهر في كل شهر مع تقديم الحيض على الطهر ، ولا يتأني هذا مع اختلاف أزمانه الوضوح .

(مسألة) ذات المادة الوقتية فقط إذا تجاوز دمه العشرة ترجم في الوقت الى عادتها ، وأما في المدد فان كان لها تمييز يمكن رعايته مع الوقت رجعت اليه وإلا تحيضت سبعة أيام وجعلتها في وقت المادة ، وأما ذات المادة المددية فقط فهي ترجع في المدد الى عادتها ، وأما بحسب الوقت فان كانت لها تمييز يوافق المدد رجعت اليه وإن كان مخالفاً له ترجم اليه أيضاً لكن تزيد مع نقصانه عن المدد وتنقص مع زيادته عليه ومع عدم التمييز أصلاً نجمت المدد في أوله النعم كما تقدم (١) .

(١) رجوعها في الوقت الى عادتها لما في الرسالة من حصر السن في ثلاث وانه بين فيها كل مشكل ولم يدع لأحد فيها مقالاً بالرأي فانها دالة على تعيين رجوع المستحاضة الى إحدى السن الثلاث وخيث انها معتادة في الوقت وجب رجوعها اليها في الوقت لاطلاق ما دل على الرجوع الى أيام الاقراء ، ومنه ما في بعض فقرات الرسالة من انه لو كانت تعرف أيامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لأن السنة في الحيض أن تكون الصفرة والكدرة فافوقها في أيام الحيض إذا عرفت حيضاً .

قوله : « وأما في المدد فان كان لها تمييز يمكن رعايته مع الوقت رجعت اليه » لما دل على طريقة الصفات للحيض عند فقد المادة فيحكم بـرجوعها في تعيين المدد الى التمييز .

قوله : « وإلا تحيضت سبعة أيام وجعلتها في وقت المادة » هذا مبني على عدم ثبوت الرجوع الى الأقارب في حق المضطربة كما اختاره اللاتن في المسألة المتقدمة ، وأما بناء أعلى ما عرفت من ثبوته للمضطربة كما أشرنا اليه آتياً فيجب عليها بمدد فقد التمييز أن ترجع الى عادة نسائها وتحمّلها في وقت العدة ومع فقدان النساء أو اختلافهن ترجع الى المدد

في أحكام الحيض

القول في أحكام الحيض وهي أمور : فمنها عدم جواز الصلاة والصيام والطواف والاعتكاف لها (١) .

قوله : « وأما ذات العادة المدنية فقط فهي ترجع في العدد الى عاداتها » لما في المرسلة من أن سنة التي تعرف أيام اقراءها لا وقت لها إلا أيامها قلت أو كثرت ، وأما بحسب الوقت فإن كان لها تمييز يوافق العدد رجعت اليه لما عرفت من طريقية الصفات للحيض عند فقد العادة ، وإن كان مخالفاً ترجع اليه أيضاً لكن تزيد مع نقصانه عن العدد وتنقص مع زيادته عليه ومم عدم التمييز أصلاً يجعل العدد في أول الدم كما تقدم في المسألة المتقدمة فراجع .

(١) يحرم على الحائض في زمان رؤية الدم كل عمل مشروط صحته أو إباحته بالطهارة كالصلاة والصيام والطواف من غير فرق بين التطوع والفريضة والتحمل والاصالة وذلك لأن هذه الامور متوقفة على الطهارة وإن لم نقل بكونها شرطاً في التطوع من حيث هو بل من حيث الالبث في المسجد ، وكذا يحرم بمد الانقطاع قبل الطهارة المائية أو ما يقوم مقامها ، وإن كان بين الحرمتين فرق فإن الثانية ليست إلا تشريعية ، وأما الاولى ففيها وجهان من ظاهر الأصحاب تبعاً لأخبار الباب الدالة على الأمر بالنزك أو على نفي الجواز أو الحلية أو على الحرمة الظاهرة في حرمة نفس العمل ومن أن الحرام هو الصلاة التي يؤتى بها على وجه التعبد في الحال كما كانت يؤتى بها في غير الحال بحيث لو أتى بها لا كذلك لم تكن محرمة ، ولا يكاد يتأتى منها ذلك إلا تشريعاً ولا يظهر الأول أي كونها

ذاتية وذلك لأن متعلق الحرمة التشريعية في الحقيقة أمر جنائي وهو البناء على أنه مأمور به لا نفس الأفعال الخارجية بل هي على ما كانت عليه من الحكم فلا يعاقب عليها بل على ذلك الأمر الجنائي . وظاهر الأخبار كون الحرمة أو نفي الجواز والحلية متعلقة بنفس الأفعال كما أشرنا إليه وإنما بنفسها تكون مبدؤه للشارع في الحال كما كانت محبوبة كذلك في غير هذا الحال ، وبدل على ما ذكرنا بوضوح أخبار باب الاستظهار الدالة على وجوب ترك العبادة أو عدم جوازها عند احتمال كونه حيفاً وقد سماه في بعض تلك الأخبار بالاحتياط فلو لم يكن فعلها حراماً ذاتياً لما كان الترك احتياطاً أبداً بل كان الاحتياط فعلها برجاه مطلوبيتها في الواقع ، ووجوب التحيض بعد انقضاء العادة وإن كان موافقاً للأصل إلا أن أخبار الاستظهار ناطقة بدم كونه الأمر بترك العبادة من هذه الجهة بل من جهة كونه احتياطاً وأن احتمال الحيض أرجح وأولى بالمرعاة بنظر الشارع من احتمال النقاء وكون الدم استحاضة ، ولولا الحرمة الذاتية بحيث يدور الأمر بين المحذورين لكان الواجب في مقام الاحتياط الاعتناء باحتمال كونه استحاضة كما لا يخفى .

وما ذكرنا يظهر لك ضعف ما عن بعض مشايخنا العظام من أن الأقوى عدم الحرمة الذاتية للأصل وظهور النواهي في حرمة الصلاة التي يؤتى بها على وجه التمسك في الحال كما يؤتى بها في غير الحال وأن أوامر الترك واردة في مقام رفع الوجوب انتهى . وذلك لأن مع ظهور الرواية كما عرفت لا مجال للأصل أصلاً ولا موقع لدعوى كون الأوامر واردة في مقام رفع الوجوب بعد التصريح بالحریم ونفي الجواز ونفي الحلية في الأخبار ، ولا امتناع في أن يكون إتيانها بقصد الصلاة مشتملاً على مفسدة ذاتية وقبح من حيث التشريع فلو نوت بفعلها الاحتياط يفتني موضوع التشريع لکن يبقى مفسدتها الذاتية وحرمتها الواقعية

ومنها حرمة ما يحرم على مطلق المحدث عليها وهي أمور : مس اسم الله تعالى وكذا مس أسماء الأنبياء والأئمة عليهم السلام على الأحوط (١) .
ومس كتابة القرآن على التفصيل المتقدم في الوضوء (٢) .
ومنها حرمة ما يحرم علىجنب عليها وهي أيضاً أمور : قراءة سور الزمائم أو بعضها (٣) .

فلا يصح أن يكون عملها احتياطاً هذا بخلاف ما إذا لم يكن إلا الحرمة التشريعية كما هو ظاهر . ويؤيد الحرمة الذاتية ظاهر كلمات الأصحاب وصريح بعضهم وفي الجواهر وعليه بني رد ما يذكر في بعض المقامات من الاحتياط لها بفعل العبادة بأنه معارض بمثله لكون الترك بالنسبة إليها عزيمة .

(١) أما حرمة مس اسم الله تعالى فقد تقدم في باب الوضوء من أنها لعلة بملاحظة ان الاستفاد من أدلة حرمة مس كتابة القرآن بشهادة سياقها وتوصيف القرآن بكونه كريماً هو كرامة القرآن وشرافته ، فيدل على الحرمة فيه بالفحوى وأما أسماء الأنبياء والأئمة عليهم السلام ففي إلحاقها به تأمل واشكال للمناط المذكور وإن كان تنقيحه لا يخلو عن تأمل فالأحوط التجنب كما ذكره المانن .

(٢) حرمة مس كتابة القرآن هي المشهور شهرة كادت تكون اجماعاً بل هي كذلك كما حكاه جماعة لعدم قدح خلاف بن الجنيدي فيه أولاً مكان ارادته بالكرهية الحرمة ويدل عليه مضافاً إلى ذلك ما تقدم في الوضوء والجنبه فراجع .
(٣) يدل عليه ما في المحتر من رواية البرزطي حيث قال : على ما حكى عنه «يجوز للجنب والحائض أن يقرأ ما شاء من القرآن إلا سور الزمائم الأربع وهي : (اقرأ باسم ربك ، والنجم ، وتنزيل السجدة ، وحج السجدة » .
وروى ذلك البرزطي في جامعه عن اثني عن الحسن الصيقل عن أبي عبد الله عليه السلام وعن الفقه الرضوي ما هو بمضمونه فإنها مع اعتضادها بفتاوى الأصحاب .

ودخول المسجدين واللبث في غيرها ووضع شيء في المساجد على التفعيل
 التقدم في الجنابة فان الحائض كالجنب في جميع هذه الاحكام (١) .
 ومنها حرمة الوطئ بها على الرجل وعليها (٢) .

ونقل اجماعهم قرينة لتعيين المراد من موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث
 قال : قلت له : الحائض والجنب هل يقرآن من القرآن شيئاً ؟ قال : « نعم
 ما شاءا إلا السجدة » . ورواية محمد بن مسلم قال : قال أبو جعفر عليه السلام :
 « الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب ويقرآن القرآن ما شاءا إلا
 السجدة » . فان الروايات يفسر بعضها بعملاً فلا وقع حينئذ للمناقشة في دلالة
 الروايتين باحتمال أن يكون المراد من السجدة خصوص آياتها دون السور . مع
 ان إرادة السور من السجدة باعتبار اشتهار التعبير عن السور بنحو ذلك من
 الألفاظ المشهورة كالبقرة ، والفيل ، وآل عمران ، والانعام ، والرحمن ،
 والواقعة أولى من إرادة الآية .

ثم ان المتبادر من النهي عن قراءة السورة إنما هو قراءة اباضها كما اذا
 نهى المولى عن قراءة القرآن يوم الجمعة أو قراءة كتاب الغير فيكون كل بعض
 في حد ذاته موضوعاً للحرمة إلا أن يدل قرينة خارجية على إرادة المجموع
 من حيث المجموع فعليه يحرم قراءة بعضها حتى البسطة بقصد أحديها .

(١) تقدم في باب الجنابة تفصيل هذه المسألة فلا نعيدها فانها بلا افادة .

(٢) أما حرمة وطئها قبلها على الرجل فبالادلة الثلاثة ، بل في الجواهر
 ضرورة من الدين فيحكم بكفر مستحله منعهما على حسب غيره من الضروريات وهو
 محل نظر بل منع وكيف كان فلو أنى به طاماً به وبحكمه يعزر بربع حد الزاني
 مطلقاً كما في بعض الروايات أو بربع حده لو كان الوطئ في غير آخر أيام حيضها
 وبشمن حده لو كان في آخر الأيام كما في بعضها الآخر ولو لم يكن علماً به أو

وبجوز الاستمتاع بها بغير الوطئ من التقبيل والنفخيد ونحوهما وإن كره الاستمتاع بها بين السرة والركبة (١) .

بحكمه قصوراً فلا إثم عليه ، وأما لو كان تقصيراً فكما إذا كان عالماً به ، وعليه ينزل ما عن الصادق عليه السلام : « من أتى الطامث خطأ عصي الله ولواشبهه الحال فإن كان لتحجيرها لاستمرار الدم فقد مضى الكلام فيه مفصلاً ، وإن كان لغير ذلك فإزالة عدم حدوث الحيض تقتضي جواز وطئها . فإما عن المنتهى من وجوب الامتناع وقت الاشتباه كما في حال استمرار الدم مستدلاً بأن الاجتناب حالة الحيض واجب والوطئ حال الطهر مباح فيمقتضاه بقضيب الحرام لأن الباب باب الفروج ، ففيه الاستدلال لا يقتضي إلا حسن الاحتياط لا وجوبه وباب الفروج فيما إذا اشتبه أن الفرج فرج غير الزوجة إنما يكون لها خصوصية وأهمية تقتضي لزوم الاحتياط مع أن الأصل عدم تحقق السبب المحلل للوطئ لافي مثل الباب حيث أنه لم يجرز لها هذه الأهمية ، والأصل يقتضي عدم حدوث ما يوجب حرمة ، وأما حرمة تمكينه عليها فليكونه إغارة على الإثم ومقتضاه جواز تمكينه مع العذر الجهل أو غفلة أو نوم ولكن يظهر مما في الوسائل في باب المسدد من رواية محمد بن محمد عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألت عن الرجل يطلق امرأته متى تبين منه ؟ قال : « حتى يطلع الدم من الحيضة الثالثة علك نفسها قلت : فلها أن تزوج في تلك الحال قال : نعم ولكن لا تمكّن من نفسها حتى تطهر من الدم » . إن حرمة تمكينه عليها ليس من جهة المعاونة بل حرمة ذاتية ومقتضى ذلك عدم جواز تمكينه حتى مع العذر .

(١) أما الاستمتاع بما فوق السرة وتحت الركبة مما لا خلاف فيه ظاهراً بل في الجواهر إجماعاً محصلاً ومنقولاً مستفيضاً غاية الاستفاضة كالسنة ، وأما كراهة الاستمتاع منها بما بين السرة والركبة . فلرواية أبي بصير قال : سئل

وأما الوطي في دبرها فالأحوط اجتنابه (١) .

أبو عبد الله عليه السلام عن الحائض ما يحل لزوجها منها ؟ قال : « تزر بازار الى الركبتين وتخرج ساقها وله ما فوق الازار » . وفي رواية حجاج بن الخشاب عن الحائض والنفساء ما يحل لزوجها منها ؟ قال : « تلبس درعا وتضطجع معه » وظاهرهما وإن كان هو الحرمة كما عن السيد المرتضى الأخذ بظاهرهما إلا أنه لا بد من حملهما على السكراهة للأخبار المستفيضة الدالة على جواز الاستمتاع بغير الوطي في القبل لكونها كالنص في جواز الاستمتاع بغير القبل كما هو واضح وما ظاهران في الحرمة لاحتمال أن يكون السؤال فيها عما يجوز بلا بأس ومنع أصلاً كما لا يخفى .

(١) وجه الاحتياط هو التخلص من الخلاف لما نقل عن المرتضى في شرح الرسالة من تحريم الوطي في الدبر بل مطلق الاستمتاع بما بين السرة والركبة قال شيخنا في الجواهر : لم أعر على موافق له في ذلك سوى ما عساه يظهر من الأردبيلي من الميل اليه .

واستدل له بالنهي عن القرب في الكتاب العزيز والأمر باعتزالهن في الحيض بناءً على أن الراد منه وقت الحيض لا موضع الدم فيقتصر في تخصيص الآية بما انمقد عليه الاجماع . وبما تقدم آتفاً من رواية أبي بصير وحجاج ابن الخشاب . وفيه ان الراد من القرب النهي عنه ليس بمعناه الحقيقي وإلا يستلزم التخصيص المستهجن ، وإنما الراد المقاربة للمهودة المتعارفة (وهي الجماع في الفرج) . وأما الأخبار المزبورة فهي محمولة على السكراهة ونفي الحلية بمعناها الأخص بقرينة الأخبار المستفيضة المصرحة بالجواز .

منها رواية عبد الملك بن عمرو قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام ما لصاحب المرأة الحائض منها ؟ قال : « كل شيء ما عدا القبل منها بعينه » .

وإنما يحرم مع العلم بحيضها علماً وجداً نياً أو بالامارة الشرعية كالعادة والتمييز ونحوهما ، ولو جعل بحيضها وعلم به في حال المقاربة يجب المبادرة بالاخراج ، وكذا إذا لم تكن حائضاً فخاضت في حالها (١) .

وإذا اخبرت بالحيض أو ارتفاعه يسمع قولها فيحرم الوطى عند اخبارها به ويجوز عند اخبارها بارتفاعه (٢) .

ومنها موثقة عبد الله بن بكير عن بعض أصحابه عن الصادق عليه السلام قال : « إذا حاضت المرأة فليأتها زوجها حيث شاء ما اتقى موضع الدم » .

ومنها موثقة هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام في الرجل يأتي المرأة فيما دون الفرج وهي حائض ؟ قال : « لا بأس إذا اجتنب ذلك الموضع » . الى غير ذلك من الروايات . فالأقوى جواز ذلك لـسكن لا ينجي عليك أن استفادة جواز الوطى في الدبر حال الحيض من هذه الروايات مبنية على القول بجوازه حال النقاء كما هو الأشهر بل المشهور عند الخاصة نصاً وفتوى عكس العامة ، وأما لو لم يثبت ذلك في حال النقاء ففي نهوض هذه الأخبار لاثباته تأمل واشكال فاتها واردة في مقام بيان حكم آخر أعني عدم ممانعة الحيض إلا من الوطى في القبل دون سائر الاستمتاعات فيكون اطلاقها منزلاً على بان أن له حال الحيض جميع ما كان له حال الطهر ما عدا الوطى في القبل .

(١) إن استدراك ولم يبادر بالاخراج يصدق عليه وطى الزوجة في حال الحيض بقاءً فكما يحرم عليه وطىها حدثاً فكذلك يحرم عليه بقاءً .

(٢) لا اشكال بل لا خلاف كما عن الحدائق والرياض في انها تصدق في ادعاء الحيض وارتفاعه لما في صحيحة زرارة «العدة والحيض الى النساء» ونحوها حسفته بزيادة قوله عليه السلام : « إذا ادعت صدقت » ، هذا مضافاً الى ما قيل انه مما يتعسر أو يتعذر اقامة البينة عليه ولا تعرف إلا من قبلها ، وعن النذكرة

وجامع المقاصد ، والروض تقييد الحكم بصورة عدم اتهامها بتضييع حق الزوج ولا وجه له مع اطلاق روايتي زرارة إلا رواية السكوني عن جعفر عن أبيه عن أمير المؤمنين عليه السلام قال : في امرأة ادعت أنها حاضت في شهر واحد ثلاث حيضات ؟ قال : « كانوا نسوة من بطائنها إن كانت حيضها فيما مضى على ما ادعت فإن شهدن وإلا فهي كاذبة » . لكن في نهوض الرواية لتقييد روايتي زرارة المتضدتين بآية (ولا يكتمن ما خلق الله في أرحامهن) اشكال سيما ان موردها الدعوى البعيدة غاية البعد فتعدي حكمها الى مجرد التهمة مشكل ودعوى انصراف الاطلاق الى غير صورة التهمة مجازفة كيف وكثيراً ما تكون التهمة وعدمها مغفولاً عنهما فكيف يكون غير صورتها منصرفاً اليه .

ويمكن أن يقال الظاهر ان المراد بالمتهمة في المقام هي المرأة التي يبعد دعواها العادات والامارات الخارجية بحيث يكون الزوج منها بمقتضى العادات والامارات في شك وارتباب فيظن أنها كاذبة كما في مورد الرواية ، ويشمر بارادتهم هذا التفسير لا ما قيل من أنها هي المرأة المروضة بتضييع حق الزوج استدلالهم لعدم قبول قولها بالرواية ، ونصر يح بعضهم باشتراط قبول قولها بما إذا لم يظن الزوج كذبها . قال في محكي الحقائق : وأما لو ظن الزوج كذبها قيل لا يجب القبول ، واليه مال الشهيد الثاني وقيل : يجب وهو اختيار العلامة في النهاية ، والشاهد في الذكرى انتهى . والظاهر أن مراد المشتريين بعدم الظن بكذبها ليس مطلق الظن الحاصل للزوج ولو من دون مستند بل الظن الحاصل من الامارات الموجبة للارتباب .

وعلى هذا فلا نضاف امكان الاستشهاد له بالرواية مع قصور الأدلة

المتقدمة عن اثبات وجوب تصديقها في مثل الفرض والله المسدد للصواب .

(مسألة) لا فرق في حرمة وطئ الحائض بين الزوجة الدائمة والمنقطعة والحرمة والأمة (١) .

(مسألة) إذا طهرت جاز لزوجها وطئها قبل الفسل على كراهية والاحوط التجنب إلا بعد أن غسلت فرجها ومنها ترتب الكفارة على وطئها على الاحوط وهي في وطئ الزوجة دينار في أول الحيض ونصفه في وسطه وربعه في آخره وفي وطئ مملوكته ثلاثة أمداد من طعام يتصدق بها على ثلاثة مساكين لكل مسكين مد ، ولا كفارة على المرأة وإن كانت مطاوعة ، وإنما تجب الكفارة مع العلم بالحرمة وكونها حائضاً (٢) .

(١) لا إطلاق أدلة المنع من الكتاب والسنة والاجماع .

(٢) كراهية وطئها بعد انقطاع الحيض قبل الفسل هو المشهور ، بل عن جماعة الاجماع عليه وذلك لأنه قضية الجمع بين موثقة ابن بكير «إذا انقطع الدم ولم تنفسل فليأتها زوجها إن شاء» . وموثقة ابن يقطين عن الحائض ترى الطهر أيقع عليها زوجها قبل أن تنفسل ؟ قال : « لا بأس وبعد الفسل أحب إلي » . ومرسلة ابن المغيرة « المرأة إذا طهرت من الحيض ولم تمس الماء فلا يقع عليها زوجها حتى تنفسل وإن فعل فلا بأس وتمس الماء أحب إلي » . وبين موثقة أبي بصير عن امرأة كانت طامثاً فرأت الطهر أيقع عليها زوجها قبل أن تنفسل ؟ قال : « لا حتى تنفسل » . وموثقة سعيد بن يسار المرأة تحرم عليها الصلاة ثم تطهر ففتوضأ قبل أن تنفسل فزوجها أن يأتيها قبل أن تنفسل ؟ قال : « لا حتى تنفسل » فانها وإن كانا ظاهرين في الحرمة إلا أنها لعدم مقاومتها لها دلالة لصراحتها في الجواز وعدم صراحتها في عدمه ، ولا سنداً لخالفتهما لا كثر العامة وموافقة فلا محيص عن صرفهما إلى الكراهة كما يدل عليها أيضاً بعضها كما لا يخفى . ويؤيدها قوله تعالى : ﴿ ولا تقربوهن حتى يطهرن ﴾

بالتخفيف كما عن السبعة فان الظاهر من الطهر ما يقابل الحيض وإن كان يمارض بقراءة التشديد الظاهر فى التطهير بالغسل وحمل النهي فى هذه القراءة على الكراهة أو حمل التطهر على الطهر عن الحيض ، فان تعطل بجيء بمعنى فعل كتقطع ونبتسم وتبين ليس بأولى من حمل الطهر على ما يحصل عقيب الغسل فى تلك القراءة وقد أورد على الحمل على الكراهة بأنه لا يخلو من استعمال اللفظ فى المعنيين لأن تعدد القراءة فى يطهرن لا يوجب تعدد الاستعمال فى لا تقر بهن ورد بأن تعدد القراءة يستلزم تعدد استعمال النهي ، فالآية بناءً على تواتر القراءات حقيقة أو حكماً تعبداً تكون آيتين حقيقة أو حكماً إحداها (لا تقر بهن حتى يطهرن) بالتخفيف والأخرى (لا تقر بهن حتى يطهرن) بالتشديد ، فلا يلزم استعمال اللفظ فى المعنيين ، نعم إنما يلزم استعماله فى طلب الترك المشترك بين الكراهة والحلمة فى قراءة التشديد لحزمة المقاربة قبل الطهر بلا شبهة . والحكم بالكراهة بعده وقبل التطهر بالغسل توفيقاً بين ما هو قضية مفهوم الغاية فى قراءة التخفيف من عدم الحرمة بمد الطهر وظهور النهي فى التحريم الى التطهر فى قراءة التشديد فيحمل النهي فى هذه القراءة على طلب الترك المشترك بين الحرمة قبل الطهر والكراهة بعده قبل التطهر ، وليكن هذا هو المراد من الحمل على الكراهة هذا لكن التوفيق بين القراءتين فرع ثبوت تواتر القراءات أو الاجماع على جواز العمل بها وإلا فلا بد من العمل بما تواتر منها دون الأخرى وهو قراءة التخفيف لأنها قراءة السبعة على ما حكى وإلا فلا يجوز العمل إلا بما اتفقا عليه من الحرمة قبل الطهر والرجوع الى أصالة الإباحة فيما اختص أحدهما به من الحرمة بعده قبل الطهر بناءً على عدم جريان استصحاب الحرمة لاختصاص الأمر بالاعتزال والنهي عن المقاربة بحال الحيض مع أنه لا مجال له ، ولو قيل بجريانه لما عرفت من دلالة الأخبار على خلافه .

قوله : « والأحوط التجنب إلا بعد أن غسلت فرجها » .

لما في صحيحة ابن مسلم إذا أصاب زوجها شبق فليأمرها فلتغسل فرجها ثم يمسا إن شاء قبل أن تغتسل المحمولة على الاستحباب كما عن المحقق والشهيدين وغيرهما للأصل والاطلاقات مع وقوعها في مقام البيان فيحمل الأمر بالأمر به في هذه الصحيحة على الاستحباب ثم إن في وجوب الكفارة واستحبابها قولان : والقول بالوجوب للقدماء وقد ادعى عليه الإجماع جماعة على ما حكى عنهم للأخبار المستفيضة منها عن الكليني والشيخ عن محمد بن مسلم قال : سألت الباقر عليه السلام عن الرجل أتى المرأة وهي حائض ؟ قال : « يجب عليه في استقبال الحيض دينار وفي وسطه نصف دينار » .

ومنها رواية داود بن فرقد عن أبي عبد الله عليه السلام في كفارة الطمث أنه يتصدق إذا كان في أوله بدينار وفي وسطه بنصف دينار وفي آخره ربع دينار قلت : وإن لم يكن عنده ما يكفر ؟ قال : « فليتصدق على مسكين واحد وإلا استغفر الله ولا يمود فإن الاستغفار توبة وكفارة لمن لا يجد السبيل إلى شيء من الكفارة » .

ومنها رواية ابن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « يتصدق بدينار ويستغفر الله » .

ومنها رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام من أتى حائضاً فمليه نصف دينار يتصدق به . ومنها حسنة الحلبي عن الصادق عليه السلام في الرجل يقع على امرأته وهي حائض ما عليه ؟ قال : « يتصدق على مسكين بقدر شبهه » .

(والقول الثاني) أعني الاستحباب للشيخ في محكي نهائيه ، والمحقق في محكي معتبره ، والعلامة في مختلفه ، والشهيد في ذكره وبيانه على ما حكى عنها ، وجماعة من متأخر المتأخرين للأصل وخلو بعض الأخبار عنه مم تضمنه

للاستغفار والتعزير ، فمن الكليني والشيخ بسندهما الى الفضل الهاشمي قال : سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن رجل أتى أهله وهي حائض ؟ قال : « يستغفر الله ولا يعود . قلت : فإليه أدب ؟ قال : نعم خمسة وعشرون سوطاً ربع حد الزاني وهو صاغر لأنه أتى سفاهاً » إذ من البعيد جداً التعرض للاستغفار والتعزير وغيرهما وعدم التعرض للكفارة لو كانت واجبة أيضاً والأخبار الدالة على وجوبها بالمادة والصفة مضافاً الى ما فيها من الاختلاف المتنافي لوجوب الكفارة غير المتنافي لاستحبابها معارضة بالأخبار النافية بصريحها أو ظهورها .

منها صحيحة العيص بن القاسم عن رجل واقع امرأته وهي طامث قال : « لا يلتمس فعل ذلك قد نهى الله عز وجل أن يقربها . قلت : فإن فعل فإليه كفارة ؟ لا أعلم فيه شيئاً يستغفر الله » .

ومنها موقفة زرارة عن الحائض يأتيها زوجها ؟ قال : « ليس عليه شيء ، يستغفر الله ولا يعود »

ومنها رواية ليث المرادي عن وقوع الرجل على امرأته وهي طامث خطأ قال : « ليس عليه شيء وقد عصى ربه » . قال شيخنا الأنصاري الأعلى (الله مقامه) : الظاهر من الخطأ بقربة المصيبة الخطأ في الفعل ، ومنه الخطيئة أو الخطأ في الحكم مع التفسير في السؤال دون الخطأ في الموضوع انتهى .
ويؤيد ما ذكره شيخنا في تفسير الرواية ما في بعض فقرات الأدعية « وكل خطيئة أخطأتها » ، والتوفيق العرفي يقتضي حملها على الاستحباب ولو لم يكن بين هذه الأخبار المعارضة لها ما هو نص في نفي الإيجاب أو أظهر منها في اثباته فضلاً عما إذا كان حتى بالقياس إلى ما دل عليه بآدته لاحتمال أن يكون الوجوب بمعنى الثبوت لا بالامتنى المقابل للاستحباب ، وكون هذا الاحتمال بعيداً جداً لا يكاد يضر بصراحته عرفاً لأن الخبر الدال عليه بآدته لضمه غير قابل لأن

يقاوم ما كان صريحاً فى نفيه لصحته ، والاجماع على الوجوب وإن ادعاه غير واحد إلا أنه موهون لقوة احتمال أن يكون استناد جل المجتهدين لولا السكك إلى تلك الأخبار الظاهرة فيه الممارسة بما يقتضى حملها على الاستحباب .

لا يقال : نعم لولم يقل بأرقدماء الأصحاب حيث أنهم ما اعتنوا بهذه الأخبار مع اشتغالها على ما هو صحيح وصرح وإلا فلا محيص لهم عن الذهاب إلى الاستحباب ، يظهر عدم صحة هذه الأخبار عندهم امدم ما هو ملك الصحة فيها والمناط فى الاعتبار هو الصحة عندهم دون السحة باصطلاح المتأخرين .

فانه يقال : نعم لولا ذهاب الشيخ فى نهايته ، والمحقق فى معتبره ، وجم من الأعيان إلى الاستحباب ضرورة أن ذلك يمنع عن استظهار الوهن المانع عن الاعتبار فى هذه الأخبار ، ونظراً إلى عدم تحقق ترجيح كل من دليلي الوجوب والاستحباب على الآخر عند الماتن احتاط فى المسألة حيث قال : «نما ترتب الكفارة على وطئها على الأحوط» ، والكفارة على كل من القول بالوجوب أو الاستحباب فى وطئ الزوجة دينار فى أول الحيض ونصفه فى وسطه وربمه فى آخره . لكن نص فى الجواهر على اختصاص هذا التفصيل بغير وطئ الرجل جاريته ، وأما فيه فالمعروف بين الأصحاب على ما فى الجواهر أنه يتصدق فى وطئ جاريته بثلاثة أمداد سواء كان فى أوله أو وسطه أو آخره قال : والمشهور هنا أيضاً القول بالوجوب . بل فى الانتصار الاجماع عليه . وفى السرار نفي الخلاف فيه ، وهما مع التأييد بالمنقول عن الفقه الرضوي الحجة على ذلك انتهى . وأنت خير بأن مثل هذه الحجج لا تصلح حجة إلا لاثبات الاستحباب مساحمة فيشكل الالتفات إليها بناءً على وجوب الكفارة فى دفع اليد عما يقتضيه اطلاق الأدلة ، وأما على المختار من استحبابها فلا مانع من الالتزام بمفاد الجميع ، لكن الرضوي خال عن التقييد بما ذكره الماتن من كون

(مسألة) المراد بأول الحيض ثلثه الأول وبوسطه ثلثه الثاني وبآخره ثلثه الأخير ، فإن كانت أيام حيضها ستة يكون كل ثلث يومين ، وإن كانت سبعة فكل ثلث يومان وثلث وهكذا .

(مسألة) إذا وطأها معتكفاً حيضها فبان عدمه أو معتكفاً عدم الحيض فبان وجوده فلا شيء عليه (١) .

التصدق بها على ثلاثة مساكين لكل مسكين مد . إذ في الرضوي : « وإن جمعت أمتك وهي حائض فمليك أن تتصدق بثلاثة أمداد من طعام » . وأما خبر عبد الملك بن عمرو سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أتى جاريته وهي طامث ؟ قال : « يستغفر الله ربه . قال عبد الملك : فإن الناس يقولون عليه نصف دينار أو دينار ؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام : فليصدق على عشرة مساكين » ، ودلالته على انتفاء وجوب الكفارة في الأمة ظاهرة لكن لم يبين فيه ما يتصدق به هل هو الامداد أو الدينار أو نصفه أو غيرها .

قوله : « ولا كفارة على المرأة وإن كانت مطاوعة » . لاختصاص النصوص بالرجل الواطي والأصل في المرأة يقتضي عدم ، وعن ظاهر المنتهى الاجماع عليه منا وعن الروض الاجماع عليه ثم انه هل يختص الحكم بالعاصد العالم بالحكم وموضوعه أم يتم مطلقاً أو بالنسبة الى جاهل الحكم دون موضوعه لا اشكال في عدم الشمول لجاهل الموضوع بشهادة تسمية التصديق كفارة في بعض الاخبار والأمر بالاستغفار في أغلبها بارادة من عدا جاهل الموضوع الذي لا يكون عمله معصية ، وأما جاهل الحكم فربما يدعى انصراف الاخبار عنه وفيه تأمل ، وظاهر المتن هو اختصاص الحكم بالعالم به وموضوعه وعمله للانصراف الذي عرفت التأمل فيه .

(١) أقول : أما في الصورة الأولى فلم يتم تحقق وطى الحائض في الواقع

(مسألة) إذا اتفق حيضها حال المقاربة ولم يسادر فى الإخراج فعليه الكفارة (١) .

(مسألة) يجوز اعطاء قيمة الدينار والمعتبر قيمة وقت الأداء (٢) .
 (مسألة) تطفى كفارة الامداد لثلاثة مساكين ، وأما كفارة الدينار فلا بأس باعطائها لمسكين واحد والأحوط اعطائها لستة أو سبعة مساكين (٣) .

واعتماد الحيض لا يغير الشيء عما هو عليه

نعم لو قيل بحرمة التجري وترتب العقاب عليه بترتب عليه العقاب فقط دون الكفارة وإلا فلا عقاب ولا كفارة كما لا يخفى . وأما فى الصورة الثانية وإن تحقق وطئ الحائض لكنه ليس عن علم وعمد .

(١) بناءً على وجوبها كما هو عند الماتن ، وأما بناءً على مختارنا فهي مستحبة كما عرفت .

(٢) المراد بالدينار هو المثلقال من الذهب الخالص المضروب وذكروا أن قيمته عشرة دراهم جيد ، والمراد من المثلقال هو المثلقال الشرعي على ما نصوا عليه ، وهل يتمين التصديق بميز الدينار كما حكى عن جملة من الأصحاب أم يعجزى قيمته كما صرح به جماعة وتبهم الماتن وجهان أو جهها الثاني ، فإن المتبادر من الأمر باعطاء الأئمان عرفاً ليس إلا إرادة مقداره من حيث المالية كما يؤيد ذلك الأمر باعطاء نصف دينار أو ربه فان توهم إرادة تسليط المسكين على نصفه أو ربه المشاع بمزمل عما يفهم عرفاً كما لا يخفى ، والظاهر أن العبارة فى القيمة بوقت الأداء لا زمان صدور الحكم ، ويحتمل على القول بأجزاء القيمة وجوب قيمة ذلك الزمان وهي عشرة دراهم كما عن ظاهر جماعة وصرح الجامع .

(٣) دليل اعطاء الامداد لثلاثة مساكين هو الاجماع المدعى وإن كان الرضوي خالفاً عنه .

(مسألة) تتكرر الكفارة بتكرار الوطي إذا واقع في أوقات مختلفة كما إذا وطأها في أوله وفي وسطه وآخره فتكفر بدینار ونصف دينار وربعم دينار وكذا إذا تكرر منه في وقت واحد مع تحلل التكفير ، وأما مع عدمه ففيه قولان أحوطهما ذلك (١) .

قوله : «والأحوط أعطاها الستة أو سبعة مساكين» . لم أقف له على مدرك . نعم في تعليقه بعض السادة المعاصرين على العروة رواية الحلبي سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل واقع امرأته وهي حائض ؟ فقال عليه السلام : «إن كان واقعا في استقبال الدم فليستغفر الله ويصدق على سبعة نفر من المؤمنين بقدر قوت كل نفر منهم ليومه ولا يعد» لكنها بمنزل عن الدلالة لما ذكره الماتن والله العالم .

(١) في تكرار الكفارة وجوباً أو استحباباً بتكرار الوطي مطلقاً أو مع تحلل التكفير أو مع اختلاف زمانه اشكال وخلاف ، والتكرار مطلقاً هو الأظهر فان ظاهر الأخبار كون الوطي مطلقاً موجباً لها ، فإذا وجد ثانياً لا يخلو إما أن يكون مؤثراً أم لا ، وعلى فرض التأثير إما أن يكون أثره عين ما وجب بالأول أو غيره فكلها باطل سوى الأخير ، أما بطلان عدم مؤثرته فلا نه خلاف ظاهر الدليل ، وأما بطلان كون أثره عين ما وجب بالأول فلا نه مضاعفاً الى كونه مستلزماً لاجتماع المثليين موجب لتقدم المملول على عليه ومع النقص عنه يلزم توارد علتين مستقلتين على مملول واحد وكل هذه التوالي محال فيتمين أن يكون سبباً لكفارة أخرى وهو المطلوب فلا قائلين بعدم التكرار ليس إلا منهم الظهور ، بدعوى أن المستفاد من قوله «من أتى حائضاً فعليه دينار» هو عموم الحكم بالنسبة إلى افراد الموصول وهي أشخاص المكلفين لا أحوال الصلاة وهي أفراد الاتيان فليس له اطلاق من هذه الجهة فن الجائز أن يكون سببته مشروطة بعدم مسبوقيته

(ومنها) بطلان طلاقها إذا كانت مدخولة ولم تكن حاملا وكان زوجها حاضراً أو بحكمه بأن يتمكن من استعمال حالها بسهولة مع غيبته ، فلو لم تكن مدخولا بها أو كانت حاملا أو كان زوجها غائبا أو بحكمه بأن لم يتمكن من استعمال حالها مع حضوره صح طلاقها (١) .

باتيان آخر فمند الشك في ذلك يرجع الى اصابة البراءة ، لكن هذه الدعوى ضعيفة غاية فانه لو أتى حائضاً أخرى أو أتى هذه المرأة في حيض آخر يفهم حكمه من هذا الدليل بلا شبهة وليس المنشأ لهذه الاستفادة إلا فهم الاطلاق للصلة كمعوم الموصول كدائر المطلقات أو بدعوى أن مقتضى الشرطية هو ترتيب الجزاء على طبيعة الشرط باعتبار صرف الوجود وناقضيته لعدم دور مطلق الوجود لكنّها خلاف التحقيق لأن الذي يدل العقل على دخله في ترتيب الجزاء على الشرط هو مطلق الوجود وعنوان الصرفية أو ناقضية الوجود لعدم اعتبار زائد على ذلك فلا وجه للمصير اليه فعلى ما ذكرنا نعرف أن الأقوى تكرار الكفارة بتكرار الوطى كان في أوقات مختلفة أو في وقت واحد مع تخلل النكفر وعدمه .

(١) بطلان طلاق الحائض مع الشروط المذكورة للاجماع عليه من الفرقة المحقة كما في الجواهر ، وعن المدارك هذا مذهب علمائنا أجمع ، وعن المعتبر قد أجمع فقهاء الاسلام على تحريمه وإنما اختلفوا في وقوعه ، فمندنا لا يقع وقال الشافعي وأبو حنيفة وأحمد ومالك : يقع وأخبارنا ناطقة بتحريمه وبطلانه والحكم مختص بالحاضرة ، وفي حكمه الغائب الذي يمكنه استعمال حالها أو لم تبلغ غيبته الحد المسوخ للجواز انتهى .

نعم وقع الخلاف بيننا في تحديد الغيبة بشهر أو ثلاثة أو العزم بانتقالها من طهر الواقعة الى طهر آخر لحسب ، وتفصيل الكلام في كتاب الطلاق إن شاء الله

(مسألة) إذا كان الزوج غائباً ووكل حاضراً متمكناً من استعمال حالها لا يجوز له طلاقها في حال الحيض (١) .

(ومنها) وجوب الغسل عند انقطاع الحيض لكل مشروط بالطهارة من الحدث الأكبر وغسله كمثل الجنابة في الكيفية والأحكام إلا أنه لا يجزي عن الوضوء فيجب الوضوء منه قبله أو بعده لكل مشروط به كالصلاة ونحوها بخلاف غسل الجنابة كما مر ولو تمذر الوضوء فقط تفضل وتقيم بدلاً عنه كما أنه لو تمذر الغسل فقط تنوضاً وتقيم بدلاً عن الغسل ، ولو تمذراً معاً تقيم تيممين أحدهما بدلاً عن الغسل والآخر بدلاً عن الوضوء (٢) .

تعالى ، وفقنا الله للوصول إليه .

(١) لعدم شمول نصوص الجواز لهذه الصورة ومع الشك يجب الرجوع الى عموم اعتبار الطهر في المطلقة .

(٢) وجوب غسل الحيض للغايات الواجبة المشروطة بالطهور مما لا اشكال فيه ، إذ لا يحصل الطهارة التي هي شرط للصلاة إلا به فيجب مقدمة لها ولا يجب لنفسه للأصل ، بل عن الروض دعوى الاجماع عليه ، ولكن عن المدارك تقوية وجوبه لنفسه وهو ضعيف لأن المنبادر من الأمر بالغسل من الاحداث المانعة عن الصلاة وغيرها من العبادات المشروطة بالطهور كالأمر بغسل الثوب والبدن الملاقي للنجس ، وارقة الاناءين المشتبهين من الأوامر المتعلقة بشرائط العبادات المشروطة بالطهور ليس إلا الوجوب الغيري لأن مهمودية وجوبها الشرطي قربنة على إرادته من أن وجوب الغسل مقدمة للصلاة ونحوها من الواجبات المشروطة بالطهور معلوم وإرادة تكليف آخر من المطلقات غير المقدي مشكوك ، فالأصل عدمه وحيث أن وجوبه الغيري معلوم لاجمال للتشبه باصالة الاطلاق التي مرجعها الى قبح ارادة التكليف الغيري والسكوت عن ذكر الغير

وإنما ينصرف الأمر المطلق الى الطلب النفسي فيما إذا كان ترك التقييد بكونه غيراً منافياً للفرض ، وبعد مساعدة دليل منفصل على الوجوب الغيري لا قبح في ترك التقييد والاعتماد على القرينة المنفصلة كسائر الأوامر المتعلقة بفعل الثوب والبدن وتطهير الاناء ونحوها .

قوله : « وغسله كفعل الجنابة في الكيفية والأحكام » أي من حيث الشرائط والأجزاء وجواز كونه ترتيماً أو ارتعاساً بلا خلاف فيه ظاهراً ، وعن المدارك أنه مذهب العلماء كافة ويدل عليه ما رواه عبد الله بن علي الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « غسل الجنابة والحيض واحد » . قال : وسألته عن الحائض عليها غسل مثل غسل الجنب ؟ قال : « نعم » وأيضاً معهودية كيفية غسل الجنابة التي تتم بها البلوى توجب انصراف الأمر بغسل الحيض وغيره من الأغسال الواجبة والمندوبة اليها كما إذا أمر بصلاة ركعتين فهل ترى يفهم منه إلا ارادة ايجادها على النحو الممهود في الفريضة ولكن يفاير غسل الجنابة مع كونه متحداً معه في الكيفية في عدم استباحة الصلاة به بل لا بد معه من الوضوء على المشهور بل عن الصدوق في الأمالي : الاقرار بأن في كل غسل وضوء من دين الامامية ، وفي الجواهر : لا أجد فيه خلافاً سوى ما ينقل عن أبي علي ، وعلم الهدى الى أن قال : وكيف كان فلم أعثر لها على موافق سوى جماعة من متأخر المتأخرين كالأردبيلي وتلميذه صاحب المدارك وتبعهما في الذخيرة والفاتح والحدائق انتهى . والاقوى عندي القول الأول ويدل عليه مضاف الى ما سمعته من الأمالي مؤيداً بالشهرة العظيمة وفيها من لا يعمل إلا بالقطعيات وعموم واطلاق ما دل على ايجاب البول ونحوه من الأسباب الوضوء مع التتميم بعدم القول بالفصل حيث لا يحصل إلا الأكبر مثلاً رسالة ابن أبي عمير التي هي كالصحيحة عن رجل عن الصادق عليه السلام قال : « كل غسل قبله الوضوء إلا غسل

في عدم كفاية غسل الحيض وغيره من الاغسال عدا الجنابة عن الوضوء ٥٠٧

الجنابة . وبعد قبول مراسيله عند الأصحاب وإنه ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وأنه لا يروي إلا عن ثقة كما عن المدة وانجبارها بما عرفت فلا يلتفت للمناقشة في سندها مع انه قد روى الشيخ بطريق صحيح اليه أيضاً عن حماد بن عثمان أو غيره عن الصادق عليه السلام في كل غسل وضوء إلا الجنابة وعن ظاهر المختلف انهما روايتان . وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في حجية مثل هذه الرواية مع الانجبار المتقدم والتأييد بالمرروي عن غوالي الثاني عن النبي صلى الله عليه وآله : « كل غسل لا بد فيه من الوضوء إلا الجنابة » وبحر علي بن يقطين عن أبي الحسن الأول قال : إذا أردت أن تغتسل للجسمة فتوضأ واغتسل مع تيممه بعدم القول بالفصل .

واستدل للقول الثاني باسالة البراءة عن الوضوء سيما مع عدم وجود سبب غير الأكبر . وروايات كثيرة بين صحيحة وموثقة صريحة في نفي الوضوء قبل الفصل وبعده ، وفي بعضها أن الوضوء بعد الفصل بدعة .

وفيه ان الأصل مقطوع بما عرفت ، وأما الأخبار فم الطعن في سند بعضها ولا جابر أنها كلما كثرت وصحت وصرحت وكانت من الأصحاب يرمي وسممع مع ذلك فقد أعرض عنها الأصحاب وأفتوا بخلافها قوي الظن بعدم الاعتماد عليها والركون اليها وكيف مع نسبة الصدوق دين الامامية إلى خلافها وبالجملة اعراض الأصحاب عنها مع كثرتها وظواهرها يوهنها ويكشف عن خلل فيها ، أما من حيث الصدور أو جهة الصدور أو من حيث الدلالة فيسقطها عن درجة الاعتبار فلمتجه طرح ما لا يقبل التأويل منها إن كان وتأويل القابل لذلك بحمل الفصل على غسل الجنابة كما عساه يشير اليه بعض الأخبار كبعض آخر يفيد أنه هو المبحوث عنه بيننا وبين العامة وأنه الذي نسب العامة الى علي عليه السلام فيه الوضوء وقال الامام عليه السلام : انهم كذبوا على علي عليه السلام ما وجدوا ذلك في كتابه

قال الله تعالى : ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَرُوا ﴾ أو بأن يراد نفي مدخلة الوضوء في راتمية الغسل للأكبر ، وأن الاتيان به على هذا الوجه بدعة ، وأما ما ذكروا من عدم التعرض للوضوء في أخبار الباب فمفيه مع ممنوعيته لعله في بيان الرفع بخصوص هذه الأحداث دون باقي الشرائط وبذلك تتم المائلة لغسل الجنابة ويحصل التداخل في الأغسال ، وكيف كان فلمكلف الخيار في إيجاده قبله أو بعده لكل مشروط به كالصلاة ونحوها وهو المشهور بل عن السرائر نفي الخلاف عنه فليس التقديم واجباً فضلاً عن اشتراط صحة الغسل به لكون قد يلزمه القائلون بوجوب التقديم لاشمار رسالة ابن أبي عمير النقدية به ومثلها خبر حماد بن عثمان بل هو أصرح منه كالتبوي المتقدم أيضاً عن غوالي المثلالي فأنها وإن كانا مطلقين بالنسبة للقبليّة لكونها مشعرين بالشرطية مع وجوب حملها بالنسبة إلى القبليّة على التقيد إلا أن المشهور بين الأصحاب بل قد عرفت عن السرائر نفي الخلاف عنه عدم وجوب التقديم فضلاً عن الشرطية بل عن الرياض عن بعض المشايخ نفي الخلاف في الثاني ويؤيده ما عن الفقيه الرضوي والوضوء في كل غسل ما خلا غسل الجنابة لأن غسل الجنابة فريضة يحجزه عن الفرض الثاني ولا يحجزه سائر الأغسال عن الوضوء لأن الغسل سنة والوضوء فريضة ولا يحجز سنة عن فرض ، وغسل الجنابة والوضوء فريضتان فإذا اجتمعا فأكبرهما يحجز عن أصغرهما فإذا اغتسلت لغير الجنابة فابدأ بالوضوء ثم اغتسل ولا يحجز بك الغسل عن الوضوء ، وإن اغتسلت ونسيت الوضوء فتوضأ وأعد الصلاة . فانه وإن اشتمل أوله على الأمر بالبداة بالوضوء قبل الغسل لكون في آخره فإن اغتسلت ونسيت الوضوء إنما هو لتحقيق غايته ولا تعلق له بالغسل ودعوى اختصاصه بصورة النسيان مقطوع بعدمه كما في الجواهر فلا اشكال حينئذ في ضعف احتمال شرطية التقديم كالفول بوجوبه مع عدم الشرطية نظراً

في عدم انتقاض تيمم الحائض بالحدث الأصغر مع عدم النكاح من الغسل ٥٠٩

(مسألة) لو لم يكن عندها الماء إلا بقدر أحدها قدمت الغسل (١) .

(مسألة) إذا تيممت بدلا عن الغسل ثم أحدثت بالأصغر لم يبطل تيممها

بل هو باق إلى أن تتمكن من الغسل والأحوط تجديده (٢) .

إلى كونه قضية الجمع بين الإطلاق والتقييد بين الأخبار المتقدمة مضافا إلى ماورد من كونه بعد الغسل بدعة لسكن قطع الأصل وتقييد المطلق من الأخبار بذلك مع اعراض المشهور بل نفي الخلاف المتقدم في السرائر مشكل بل الأقوى عدمه فلا يبعد أن يكون المراد بتلك الأخبار عدم اغناء غير الجنابة عن الوضوء بل لا بد منه ، أما قبله أو بعده وتقديم الوضوء فيها تحمل على ارادة أفضل فردي الواجب التحيز كما نقل التصريح به عن جمع من الأصحاب فلا ينافي الاستدلال بها فيما تقدم على وجوب أصل الوضوء في الغسل إذا تبين لك مما ذكرنا وجوب الغسل والوضوء فان تمكن المكلف منهما فيأتي بهما ولو تعذر الوضوء فقط تغسل وتيمم بدلا عنه كما انه لو تعذر الغسل فقط تتوضأ وتيمم بدلا عن الغسل ولو تضرعا معا تيمم تيممين أحدهما بدلا عن الغسل والآخر بدلا عن الوضوء لبديلة التراب عن الماء بمقتضى قوله تعالى : ﴿ إن لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا ﴾ .

(١) احتمال أهمية الغسل لو لم نقل بها قطعاً يوجب تقديمه عقلا على الوضوء

(٢) بعد البناء على عدم اجزاء غسل الحيض عن الوضوء ، يقال : في

وجه عدم انتقاضه بالحدث الأصغر بأن الحائض إذا تيممت بدلا من الغسل

يستباح بتيممها دخول المساجد وقراءة العزائم ونحوها كبديله سواء توضأت أو

تيممت معه بدلا من الوضوء أم لا ، وهذه الاستباحة تجامع الحدث الأصغر

والإلزام تحصل بتيممها الواقع بدلا من الغسل لأنها كانت محدثة بالأصغر أيضاً

فالحدث الأصغر لا يؤثر في ازالة هذه الاستباحة حتى يتم به الاستدلال

(ومنها) وجوب قضاء ما تركته في حال الحيض من الصيام الواجب سواء كان صوم شهر رمضان أم غيره على الأقوى ، وكذا الصلاة الواجبة غير اليومية كالآيات وركعتي الطواف والمنذورة على الاحوط لولم يكن الأقوى بخلاف الصلاة اليومية فإنه لا يجب عليها قضاء ما تركته في حال حيضها (١) .

وانتقاض تيمم الجنب بالحدث الأصغر وعدم انتقاضه : وإن كان محل كلام وتضاربت فيه الآراء كما سيأتي إن شاء الله تعالى في مبحث التيمم إلا أن الالتزام بانتقاض تيمم الحائض بمطلق الحدث مع الالتزام بجواز تلك الغايات قبل حدوثه مع كونها محدثة بالأصغر في غاية الاشكال وسيأتي إن شاء الله تعالى الكلام فيه مستوفى في مبحث التيمم .

(١) من أحكام الحائض وجوب قضاء ما تركته في حال الحيض من صيام شهر رمضان دون قضاء الصلوات اليومية التي فاتتها في أيام الحيض بالاجماع والاخبار المستفيضة بل المتواترة على ما ادعي . وأما المنذور منها في وقت صادفه الحيض ففيه اشكال وخلاف أظهره عدم وجوب القضاء لا نكشاف فساد النذر سواء تعلق النذر بذلك الوقت شخصاً أو نوعاً ضرورة أن دائرة النوع الذي تعلق به النذر إن كانت بحيث لا تسع ذلك الوقت فلا نذر لها فيه وإن كانت بحيث تسعه فهو غير صالح شرعاً لذلك فالنذر بالنسبة إليه فاسد وإن كان صحيحاً بالنسبة إلى غيره .

وبالجملة النذر المتعلق للنوع كما لا يكاد يتعلق بالمتنم من افراده عقلاً كذلك لا يتعلق بالمتنم شرعاً ، فالنادر أن وسع متعلق نذره فالنذر بالنسبة إليه فاسد وإلا فلا نذر فلا وجه لقضائه أصلاً فاف في المتن التعميم ضعيف جداً نعم إذا قام دليل عليه بالخصوص كما ورد فيما صادف المنذور عيئداً بعض الروايات بقضاء صومه فليقتصر على مورده ولا يعمد في كون نذره وإن كان فاسداً كان

موجباً للقضاء ، ويظهر بما ذكرنا ما في كلام شيخنا العلامة الأنصاري (قدس الله نفسه الزكية) فراجع هذا في الصوم . أما الصلاة فلا يجب عليها قضاء اليومية منها اجماعاً محصلاً ومنقولا مستفيضاً من الفرقة المحقة كما في الجواهر والنصوص به كادت تكون متواترة وجملة منها قد اشتملت على الزام أبي حنيفة بإبطال القياس وأما غير اليومية فإن كانت غير موقته فلا بد من اثباتها بمد الحيض ، وأما إن كانت موقنة كالآيات وركعتي الطواف ونحوها في عدم وجوب القضاء أو وجوبه عليها اشكال من اطلاق بعض الأخبار ، ومن دعوى الانصراف إلى اليومية ولا أقل من كونها المتيقن منه اختار المائتين الثاني ، ويؤيده ما في بعض الأخبار من التعليل لعدم وجوب قضاء الصلاة بعموم الابتلاء بها في كل يوم وليلة .

وفيه ان التبادر البـدوي منشأوه ندرة الوجود وهو ليس بضائر ، والتعليل لا يدل على ان الحكم مخصوص باليومية لأن هذه الملل حكم للتشريع وليست عللاً حقيقية يدور الحكم مدارها نقياً وإثباتاً ، وعلى تقدير كونها علة حقيقية فقضية عموم بعض الملل المنصوصة اطراد الحكم بالنسبة إلى كل صلاة ، ففي المروي بالسند الحسن كالصحيح عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام انه إنما صارت الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة لملل شتى :

منها ان الصيام لا يمنعها من خدمة نفسها وخدمة زوجها وصلاح يديها والقيام بأمورها والاشتغال بعمرة معيشتها ، والصلاة تمنعها عن ذلك كله لأن الصلاة تكون في اليوم واليلة مراراً فلا تقوى على ذلك والصوم ايس كذلك . ومنها ان الصلاة فيها عناء وتمسر وتمب واشتغال الأركان وليس في الصوم شيء من ذلك وإنما هو الامساك عن الطعام والشراب ، فليس فيه اشتغال الأركان .

ومنها أنه ليس من وقت يجي . إلا تجب عليها فيه صلاة جديدة في

نعم إذا خاضت بعد دخول الوقت وقد مضى منه مقدار أقل الواجب من صلاتها بحسب حالها من البطء والسرعة والصحة والمرض والحضر والسفر ومقدار تحصيل الشرائط الغير الحاصلة بحسب تكليفها الفعلي من الوضوء أو الغسل أو التيمم ولم تصل وجب عليها قضاء تلك الصلاة بخلاف ما إذا لم تدرك من أول الوقت هذا المقدار فإنه لا يجب عليها القضاء وإن كان الأحوط القضاء إذا أدركت مقدار أداء الصلاة مع الطهارة وإن لم تدرك مقدار تحصيل سائر الشرائط بل لا يخلو من قوة (١) .

يومها وليمتها وليس الصوم كذلك لأنه ليس كلما حدث يوم وجب عليها الصوم وكلما حدث وقت الصلاة وجب عليها الصلاة الخبر . فالأظهر عموم الحكم بل عن جامع المقاصد ان عدم وجوب قضاء الصلاة الموقته موضع وفاق ، وفي عدوله عن اليومية الى الموقته اشارة الى دخول غيرها في مقياس الوفاق لكن المحكي عنه انه استقرب في المندورة في وقت معين وقد صادفها الحيض فيه وجوب القضاء ولعله يفرق بين الموقت بالأصل أو بالعارض وهو كما ترى إذ الظاهر حينئذ انكشف فساد النذر والله الموفق للصواب .

(١) ما تقدم من عدم وجوب قضاء الصلاة إن شاء الله فيها إذا استوعب الحيض الوقت ، وأما إذا لم يستوعب فإن أدركت من أوله أو آخره مقداراً تمكنت من الصلاة بشرائطها الاختيارية من الطهارة المائية وغيرها فلا خلاف في وجوب القضاء عليها بل عليه الاجماع للمعومات الدالة على قضاء الفائتة . ولموثقة يونس ابن يعقوب في امرأة دخل عليها وقت الصلاة وهي طاهرة فأخرت الصلاة حتى خاضت ؟ قال : « تقضي إذا طهرت » ولمصححة عبيد بن زرارة أيماء امرأة رأت الطهر وهي قادرة على أن تتمسك في وقت صلاة معينة ففرطت فيها حتى يدخل وقت صلاة أخرى كان عليها قضاء تلك الصلاة التي فرطت فيها

وإن رأت الطهر في وقت صلاة فقامت في هيئة ذلك فجاز وقت الصلاة ودخل وقت صلاة أخرى فليس عليها قضاء ، وأما إذا لم تدرك من وقت الصلاة هذا المقدار فإن أدركت من أول الوقت مقدراً يسع الصلاة مع الطهارة دون سائر الشروط التي لا يمتنع فيها إلا في حال الاختيار فاستظهر العلامة الخراساني في رسالته والدماء وجوب قضائها لفوات الصلاة الواجبة عليها بسبب غير الحيض والغشاء تدارك لطبيعة الصلاة التي فأت ولها أفراد عرضية وطولية لا لها بأفرادها الاختيارية المرضية لكي يقال : فإذا فرض استناد فوت الاختياري إلى الحيض مع كون الفروض عد وجوب تدارك ما فات لأجل الحيض ، فلا مقضى آخر للغشاء وفوت طبيعتها غير مستند إلى الحيض بل إلى غيره ، فالقضى لقضائها هو عموم أدلة القضاء انتهى .

وفيه أنه لا فرق بحسب الظاهر بين الجميع في توقف صدق اسم الفوت ولا أمر غيره . وكذا ما في الرواية المقدمة وغيرها مما ظاهره التفريط والنضيغ غير صادق إلا بعد مضي زمان يمكن وقوع الفعل المكلف به فلم تفعل ، واحتمال الفرق بر الطهارة وغيرها بأنه لا يصح الفعل بدونها بخلاف غيرها غير مجد مع توقف التكليف هنا على الجميع لمعلومية امتناع قصور الوقت عن ما كلف به فيه وما يقال من منع توقفه عليه في الواقع هنا ، فإنه لو علمت أنها تحيض بعد مضي الزوال بمقدار لا يسمها إزالة النجاسة مثلاً وفعل الصلاة لا تحجب عليها الإزالة وصح الفعل منها معها كتضييق الوقت ضعيف بل ممنوع للفرق الظاهر بين نضيغ الوقت وغيره فلا يقاس عليه بعد دلالة الدليل على الأول دون الثاني ، وكيف مع أنه لو كان كذلك لوجب تحقق القضاء عليها إذا مضى مقدار الصلاة وفعل الطهارة الترابية نجس وهو مخالف للإجماع بحسب الظاهر ، ولظاهر بعض الأخبار ولذا عدل في آخر كلامه عما استظهره أولاً بقوله : اللهم إلا أن يقال إن

(مسألة) إذا طهرت من الحيض قبل خروج الوقت فإن أدركت منه مقدار أداء ركعة مما احراز الشرائط وجب عليها الأداء ومع تركها وجب عليها القضاء بل الأحوط لو لم يكن الأقوى القضاء مع عدم سعة الوقت إلا للطهارة من الشرائط وأداء ركعة (١)

الأخبار النافية لقضاء الصلاة ظاهرة في نفيه مطلقاً فيما إذا كان فوت الاختيارية منها مستنداً إلى الحيض لانصراف الصلاة إلى الاختيارية انتهى .
نعم الأحوط هو القضاء كما فعله المانن (قدس سره) .

(١) قوله : « مع تركها وجب عليها القضاء » . لصدق اسم الفوات بل هو مجمع عليه تقلاً ومحصيلاً ، كما في الجواهر ويشير إليه قول الصادق عليه السلام في خبر عبيد بن زرارة : « أيتها امرأة رأيت الطهر وهي قادرة على أن تنقل في وقت صلاة ففرطت فيها حتى يدخل وقت صلاة أخرى كان عليها قضاء تلك الصلاة التي فرطت في وقتها وإن رأيت الطهر في وقت صلاة فقامت في هيئة ذلك فجاز وقت الصلاة ودخل وقت صلاة أخرى فليس عليها قضاء » . ونحوه خبر أبي عبيدة ، وفي خبر محمد بن مسلم عن أحدهما قال : قلت : المرأة ترى الطهر عند الظهر فتشتغل في شأنها حتى يدخل وقت العصر قال : تصلي العصر وحدها فإن ضيعت فعلها صلاتان « فإن من أدركت ركعة من الوقت مع سائر شرائطها ولم تفعل يصدق عليها أنها ضيعت الصلاة في وقتها بدكون مدرك الركعة من الصلاة في الوقت مدركاً لها في وقتها بمقتضى من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت فيجب عليها مع التضييع القضاء .

قوله : « بل الأحوط » الخ . ظهر وجه هذا الاحتياط مما تقدم في المسألة المتقدمة .

(مسألة) إذا ظنت ضيق الوقت عن أداء ركعة فتركت فبان السعة وجب القضاء (١) .

(مسألة) إذا ظهرت في آخر النهار وأدركت من الوقت مقدار أربع ركعات في الحضر أو ركعتين في السفر صلت العصر وسقط عنها الظهر أداءً وقضاءً ، وإذا أدركت مقدار خمس ركعات في الحضر أو ثلاث ركعات في السفر تجب عليها الصلاتان وإذا تركتهما يجب قضائهما ، وأما المشاءان فإذا بقي من آخر الليل مقدار خمس ركعات أو أربع ركعات في السفر يجب قضاؤهما ، وإذا كان أربع ركعات في الحضر أو أقل من أربع ركعات في السفر تجب خصوص المشاء وسقط عنه المغرب أداءً وقضاءً (٢) .

(مسألة) إذا اعتقدت سعة الوقت للصلاة فتيين عديتها وأن وظيفتها خصوص الثانية وجب قضائها ، وإذا قدمت الثانية باعتقاد الضيق فبان السعة صححت ووجب إتيان الأولى بعدها ، وإن كان التبين بعد خروج الوقت وجب قضائها (٣) .

(١) لصدق القوات غير المستند إلى الحيض فيجب قضاؤه .

(٢) قوله : « صلت العصر وسقط عنها الظهر أداءً وقضاءً » . أما وجوب إتيان العصر فلاختصاص الوقت بها ، وأما سقوط الظهر أداءً وقضاءً فلاستناد قواتها إلى الحيض فلا تجب أداءً ولا قضاءً ، وأما إذا أدركت مقدار خمس ركعات في الحضر أو ثلاث ركعات في السفر تجب عليها الصلاتان إذا كانت وجدة لجميع الشرائط أو تمكنت من تحصيلها على تقدير فقدانها للشرائط وإذا تركتهما يجب قضائهما لصدق القوات الغير المستند إلى الحيض فيشمله عموم وجوب قضاء ما فات وما ذكرنا في الظاهرين يظهر وجه ما ذكره السابق في المشائين فلا نعيد .

(٣) قوله « وجب قضائها » . لاختصاص القوات بها .

(مسألة) يستحب للحائض أن تبديل القطنة وتتوضأ وقت كل صلاة وتجلس مقدار صلاتها مستقبلة ذاكرة لله تعالى ، ويكره لها الخضاب بالحناء أو غيره وقرارة القرآن ولو أقل من سبع آيات وحمل المصحف ولو بئلافه ولمس هامشه وما بين سطوره (١) .

قوله : « صحت ووجب اتيان الاولى بعدها » . اسقوط الترتيب لقوله عليه السلام : « لا تعاد الصلاة إلا من خمس » .

قوله : « وجب قضائها » لصدق القوات الموجب للقضاء .

(١) استحباب تبديل القطنة على الحائض لم أعثر له على دليل .

نعم في رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال « وكبر نساء النبي صلى الله عليه وآله لا يقضين الصلاة إذا حضن ولكن يحتشين حين يدخل وقت الصلاة وينوضأن ويجلسن قريباً من المسجد فيذكرن الله عز وجل » الحديث . لكن استفادة تبديل الخرق أو القطنة من قوله يحتشين في غاية البعد ، وأما استحباب التوضي وقت كل صلاة والجلوس بمقدار صلاتها مستقبلة ذاكرة لله تعالى فهو المشهور ، بل في الجواهر شهرة كادت تكون اجماعاً . وعن محكي الخلاف اجماع الفرقة عليه لروايات :

منها رواية زرارة عن أبي حمزة عليه السلام قال : « إذا كانت المرأة طامثاً فلا يحل لها الصلاة وعليها أن تتوضأ وضوء الصلاة عند وقت كل صلاة تقدم في موضع طاهر فتذكر الله وتسبحه وتهله وتحمده كمقدار صلاتها .

ومنها رواية زيد الشحام عن أبي عبد الله عليه السلام : ينبغي للحائض أن تتوضأ عند وقت كل صلاة ثم تستقبل القبلة وتذكر الله » .

ومنها رواية معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « تتوضأ المرأة الحائض إذا أرادت أن تأكل وإذا كان وقت الصلاة توضأت واستقبلت القبلة

وهلت وكبرت وتلت القرآن وذكرت الله عز وجل ، وهذه الروايات مع ما فيها من قرآن الاستحباب ، ودعوى الاجماع عليه وسيرة المسلمين على عدم الالتزام والالتزام بذلك في الأعمار والأعمار غير قابلة للاستناد اليها في اثبات الوجوب فلا يحصر عن حمل الجمل الخيرية فيها على الاستحباب ، فاعن صاحب الحديث من الميل الى الوجوب تبعاً لما نقله الصدوق عن والده من وجوب ذلك ضعيف غاية .

قوله : « يكره لها الخضاب » وهو مذهب علمائنا اجمع كما عن الاعتبار والتهى لرواية الحضرمي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألت عن الخائض هل هل تختضب ؟ قال « لا لأنه يخاف عليها الشيطان » . وفي رواية عاصم بن جذاعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سمعته يقول : « لا تختضب الخائض ولا الجنب والجمع بينهما وبين ما يصرح بعدم البأس به يقتضي حمل ما ظاهره حرمة على الكراهة » وعن الفيد تعليل الكراهة بمنع ذلك عن وصول الماء إلى ظاهر الجوارح التي عليها الخضاب وهو غليل لعدم النعم ولو فرض المنع كان قضيه لزوم تركه أو ازالة أثره على تقديره على كل من وجب عليه الوضوء أو الفصل لا على خصوص الخائض بل على خصوص غيره لعدم وجوب أحدهما عليها في حال الحيض وإنما يجبان عليها بعد انقطاعه كما لا يخفى .

ثم ان الظاهر عدم الاختصاص بالحناء ، بل يعم غيره مما يتعارف الخضاب به ، ويعم أيضاً خضاب اليد والرجل وغيرها من الرأس والحاجبين ، ودعوى الانصراف الى الحناء مع تعارف الخضاب بغيره لا يخلو من مجازفة .

قوله : « وقراءة القرآن ولو أقل من سبع آيات » . لرواية السكوني عن الصادق عن آبائه عن علي عليه السلام قال : « سبعة لا يقرأون القرآن . الراكع والساجد وفي الكنيث وفي الحمام والجنب والنساء والخائض » المحمولة .

فصل في الاستحاضة

الكلام في دم الاستحاضة وأحكامها دم الاستحاضة في الأغلب أصفر بارد رقيق يخرج بغير قوة ولدغ وحرقة وقد يكون بصفة الحيض كما مر ، وليس لقليله ولا لكثيره حد ، وكل دم تراه المرأة قبل البلوغ أو بعد اليأس أو أقل من ثلاثة ولم يكن دم قرح ولا جرح ولا نفاس فهو استحاضة ، وكذا إذا تجاوز الد عن عشرة أيام لكن حينئذ قد امتزج حيضها بالاستحاضة فلا بد في تمييزها من أن ترجع إلى التفصيل الذي سبق في فصل الحيض (١) .

بملاحظة روايات صريحة في الجواز على الكراهة لكن ينبغي أن يستثنى منه قراءتها القرآن عند جلوسها في مصلاها بعد الوضوء بمقدار صلاتها فإنها مستحبة كما دللت عليه رواية مارية بن عمار المتقدمة

قوله : « وحمل المصحف ولو بفلافه ولمس هامشه وما بين سطوره »

لقول أبي الحسن عليه السلام في خبر إبراهيم بن عبد الحميد : المصحف لا تمسه على غير طهر ولا حنبا ولا حائضا ولا خيطه ولا تعلقه إن الله تعالى بقول : ﴿ لا تمسه إلا الطهرون ﴾ . فيستفاد من قوله : ولا خيطه كراهة لمس هامشه وما بين سطوره بالأولية .

(١) الاستحاضة في اللغة على ما يحكى عبارة عن استمرار الدم بعد أيام

العادة . يقال : استحيضت المرأة أي استمر بها الدم بعد أيامها فهي مستحاضة ويطلق في كلام الفقهاء مجازاً أو حقيقة اصطلاحية على نفس الدم الخارج الخارج من عرق الأذن فمن الارشاد والقواعد انه أصفر بارد رقيق يخرج بفتور وعن

غير واحد الاقتصار على الثلاثة الأول وعن آخرين الاقتصار على الأخيرين وهذا الاختلاف لما هو في الأخبار من الاختلاف والأمر فيه سهل لو كان ذكرها لبيان رفع الاشتباه لا لبيان حكمه وكان كل واحد منها أمارة على حدة عليها أنها أمارة من كبة لو كان لبيان ذلك كما يشهد به ترتيب الحكم بالاستحاضة على الصغرة في غير واحد من الأخبار ، وعدم ترتيب الحكم بها على غيرها في واحد منها دليل على أن المبرة بها وإنما ذكر الباقي لسكونه لازماً لها ولو غالباً ولا يستفاد من الأخبار أن كل دم يكون موصوفاً بهذه الأوصاف فهو استحاضة . نعم غاية ما يمكن أن يقال أن الاستحاضة لا تكون إلا بهذه الأوصاف وهذا لا يحد في الحكم بكون الدم الذي تراه البائسة والصغيرة أو ما كان أقل من ثلاثة أيام أو بمد النفاس استحاضة إذا كان بأوصافها ، وإنما الفقهاء يحكمون بذلك لما ثبت عندهم من أن المرأة في جميع هذه الحالات بمنزلة المستحاضة فتعمم حكم الاستحاضة بحيث يعم هذه الموارد يحتاج إلى دليل تمبدي غير الأدلة المسوقة لبيان حكم الاستحاضة والذي يظهر بالتدقيق في كلام الأصحاب أن الدم الذي تراه المرأة لا من جهه كونها مقروحة أو مجروحة إذا رآته أقل من ثلاثة أيام ، ولم يكن من دم النفاس أو رآته بمد اليأس أو في حال الصغر كونه بحكم الاستحاضة من المسلمات بحيث لم يخالف فيه أحد وكفى به دليلاً على استكشاف رأي الامام فتحصل مما ذكرنا أن ما ليس بمرح ولا قرح ولا نفاس منه ما يكون استحاضة حقيقة ومنه ما يكون صائبه في حكم الاستحاضة في كل الأحكام ولا يلزم من ذلك كون الدم محكوماً بالاستحاضة بحيث يتعلق عليه أحكام الاستحاضة كزح ماء البئر وعدم العفو عن قليله ولذا ورد في كثير من الأخبار أنها بمنزلة المستحاضة أو أنها تصنع كما تصنع المستحاضة .

وبالجملة لا يصح أن يقال كل دم تراه المرأة قبل البلوغ أو بمد اليأس أو

أولاً أحكامها فهي على أقسام ثلاثة قليلة ومتوسنة وكثيرة .
 فالأولى أن تنلوث القطنة بالدم من غير أن يغمس فيها وحكمها وجوب
 الوضوء لكل صلاة بعد تبديل القطنة أو تطهيرها على الأحوط .
 والثانية أن يغمس الدم في القطنة ولا يسيل منها إلى الخرقه التي فوقها
 وحكمها مضافاً إلى ما ذكر أنه يجب عليها في ذلك اليوم غسل واحد لصلاة الغداة
 بل لكل صلاة حدثت قبلها أو في أثناءها على الأقوى ، فإن حدثت بعد صلاة
 الغداة يجب للظهيرين كما أنه إن حدثت بعدها يجب للمثائين .
 والثالثة أن يسيل الدم من القطنة إلى الخرقه وحكمها مضافاً إلى ما ذكر
 وإلى تبديل الخرقه أو تطهيرها غسل آخر للظهيرين تجمع بينهما وغسل للمثائين
 تجمع بينهما إذا كانت قبل صلاة الفجر ولو حدثت بعدها يجب في ذلك
 اليوم غسلان غسل للظهيرين وغسل للمثائين كما أنه إن حدثت بعد الظهيرين
 يجب غسل واحد للمثائين (١) .

أقل من ثلاثة ، ولم يكن دم قرح ولا جرح ولا نفاس فهو استحاضة فالأولى
 أن يقال : مكان فهو استحاضة فصاحبه بمنزلة المستحاضة لما عرفت من عدم
 دليل على هذه الكلية وإن الدم الكذائي منه ما يكون استحاضة حقيقة ، ومنه
 ما يكون صاحبه في حكم الاستحاضة ، وكذا الكلام إذا تجاوز الدم من عشرة أيام
 ولذا ورد في بعض روايات تجاوز الدم أيام المادة تربعت ثلاثة أيام فإن لم ينقطع
 الدم عنها فلتنصم كما تمدح المستحاضة ، ولا يذهب عليك أن في صورة تجاوز
 الدم عن العشرة قد 'تمزج' حيضها بالاستحاضة فلا بد في تعيينها من أن ترجع
 إلى التفصيل الذي سبق في فصل الحيض .

(١) دم الاستحاضة ينقسم بحسب قلته وكثرته وتوسطه إلى ثلاثة أقسام
 مختلفة في الأحكام ووجه انقسامه إلى الأقسام الثلاثة أنه لا يخلو إما أن يكون بحيث

إذا وضع الكرسف يعني القطنة لم يثقبه أي لم يغمسه ولم ينفذ من باطنه الذي يلي من باطن الفرج الى ظاهره الذي يلي الخرقاة المشدودة فوقه وإما يثقبه بحيث يغمسه مستوعباً ، وعلى الثاني فاما لا يكون بحيث يسيل من الكرسف الغموس الى غيره أي الخرقاة لو كانت عليه وإما أن يكون بحيث يسيل .

(فالأول) يسمى استحاضة قليلة . (والثاني) متوسطة . (والثالث)

كثيرة . وقد اختلف عبائر الأصحاب في بيان مناهل القلة والكثرة والتوسط فمن جماعة اناطة القلة بعدم ثقب الكرسف ، والمتوسطة بالثقب وعدم السيلان وعن آخرين ان القليل ما لا يظهر على القطنة ، والمتوسطة ما يظهر عليها من الجانب الآخر ولا يسيل . وعن التبصرة واللمعة وكشف الالتباس اناطة القلة وقسميها بالغمس مع السيلان وبدونه وعدمه ، ولعل المراد بالمتناوين الثلاثة واحداً كما نبه عليه في جامع المقاصد من أن الثقب والغمس والظهور واحد . وكيف كان فالظاهر اتحاد مناهل تثليث الأقسام .

وأما أحكام هذه الأقسام فالمشهور في (القسم الأول) وجوب الوضوء لكل صلاة بعد تغيير القطنة أو تطهيرها ، أما وجوب الوضوء لكل صلاة ، فلصحيحة معاوية بن عمار : « وإن كان الدم لا يثقب الكرسف توضع وتدخل المسجد وصلت كل صلاة بوضوء » . وموثقة زرارة عن الطائفة تقعد بعدد أيامها كيف تصنع ؟ قال : « تستظهر بيوم أو يومين ثم هي مستحاضة فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلّي كل صلاة بوضوء ما لم ينفذ الدم فإذا نفذ اغتسلت وصلت » . وظهر من ذلك ضعف ما عن العماني من عدم كون هذا القسم حدثاً استصحاباً للطهارة وتمسكاً بما دل على حصر نواقض الوضوء . وعن جامع المقاصد انقضاء الاجماع على خلافة ، وما عن الاسكافي من انه ان ثقب الدم فلا غسل الثلاثة وإلا ففصل واحد لليوم واللييلة مرة استناداً الى صحيحة زرارة وموثقة سماعة

المضرة المحمولتين على المتوسطة والكثيرة جما بينهما وبين ما تقدم .

أما تغيير القطنة فقد نص عليه جماعة من الأساطين بل عن الناصريات دعوى الاجماع عليه وعن المنتهى انه لاخلاف عندنا في وجوب الابدال . وعن التذكرة يجب تغيير القطنة والوضوء لكل صلاة ذهب اليه علماءنا .

واستدل مضافا الى الاجاعات المحكية بوجوب ازالة النجاسة في الصلاة إلا ما عفى عنه ، ولم يثبت المغو عن هذا الدم ولو فيها دون الدرم أو فيما لا يتم فيه الصلاة . بل عن الغنية دعوى الاجماع على الحاق دم الاستحاضة والنفاس بالحيض في عدم المغو . وبقول أبي الحسن عليه السلام في خبر صفوان بن يحيى «هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بمد قطنة وتجمع بين صلاتين بفسل وبأتيها زوجها» . وفي خبر البصري «وتستدخل كرسفاً فإذا ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تغم كرسفاً آخر» الدالين بوجوب التغيير في الكبرى والوسطى مع عدم تغسل الفرق بينهما وبين الصغرى . بل عن بعضهم دعوى عدم القول بالفصل كالحكي عن الرياض وفي الكل نظر أما الاجاعات المنقولة فلمدم حجية الاجماع المنقول كما بين في الاصول ، وأما وجوب ازالة النجاسة فبعد تسليم عدم المغو عن دم الاستحاضة قليلة وكثيرة ، وعدم الفرق بين ما لا يتم به الصلاة وغيره وبين المحمول وغيره إن هذا إنما يمنع إذا كان في خارج البدن لا في الباطن خصوصاً إذا كان تأثره من الباطن كما لو استدخل القطنة في مقعده فأصابها العذرة ، ولا اشكال في عدم مانعيتها من الصلاة ما لم تظهر ، وأما الخبران فدالاتهما على المدعي في موردما غير ظاهرة إذ غاية ما يستفاد منها استدخال قطنة بمد قطنة أو وضع كرسف آخر فأين هذا من الدلالة على تغيير القطنة ويمكن أن يكون الأمر به للحفاظ عن سراية النجاسة الى الثوب والبدن أو الحرقعة المشدودة عليها مع أنه لا دلالة فيهما على وجوب ذلك عند كل صلاة بل وجوبه عند الفسل ولو سلم

فالحاق القليلة به يحتاج الى دليل وعدم تعقل الفرق مجازفة إذ كفى طارفاً كون الوسطى والكبرى مؤثرة في ايجاب الغسل دون الصغرى فيمكن اختلافهما في الأثر من حيث الخبثية ، وأما عدم القول بالفصل فلم يثبت ويؤيد ما ذكرنا خلو الأخبار الأمرة بالوضوء الواردة في مقام البيان عن الأمر به .

فتحصل مما ذكرنا عدم وجوب تغيير الخرقه أو تطهيرها لعدم دليل عليه إلا الاجاعات المنقولة وهي وإن لم تكن حجة يعتمد عليها في الفتوى إلا أنها تكون موجبة للاحتياط الذي هو طريق النجاة ونظراً إليها احتاط الماتن في المسألة والله العالم .

(القسم الثاني) من أقسام المستحاضة وهي التي ينمس دمها القطنة ولا يسيل منها الى الخرقه ذكر الماتن فيها أمرين :
الأول وجوب جميع ما ذكر في القسم الأول من تبديل القطنة والوضوء لكل صلاة .

والثاني وجوب غسل واحد لصلاة الغداة بل لكل صلاة حدثت قبلها أو في أثناءها ، أما وجوب تبديل القطنة فقد عرفت المناقشة في وجوبه في القليلة ، فكذا الالتزام به في المقام لا يخلو عن تأمل .

والاستدلال له برواية عبد الرحمن الامرة بالاغتسال ووضع كرسف آخر عند ظهور الدم في المتوسطة بقرينة قوله **يُغَيَّرُ** : فيما بعد فاذا كان دماً سائلاً .
ورواية الجعفي الامرة باعادة الغسل واعادة الكرسف عند ظهور الدم الشاملة للمقام لا يخلو من مناقشة إذ غاية ما يمكن استفادته من الأخبار إنما هو وجوب التبديل عند الاغتسال لا وجوبه عند كل صلاة مع قوة احتمال أن يكون الأمر باعادة الكرسف بعد الاغتسال جارياً مجرى العادة أو لاحتفاظ عن تسرية النجاسة لا لكونه شرطاً في الصلاة حتى يثبت شرطها بالنسبة الى كل صلاة بعدم القول

بالفصل على تقدير الثبوت ، فالقول بالوجوب مطلقاً لا يخلو عن اشكال اللهم إلا أن يكون اجماع كما عن جملة دعواه لكنه لم يثبت .

وأما الوضوء لكل صلاة فهو المشهور بل في الجواهر لعله لا خلاف فيه بالنسبة الى غير الغداة كما يرشد اليه دعوى الاجماع في الناصريات وف والفنية على ما يتناولها بل ولا فيها وإن أوهمت هذه الكتب الثلاثة .

ويدل عليه موثقة سماعة عن الصادق عليه السلام قال : « غسل الجنابة واجب وغسل الحيض إذا طهرت واجب وغسل الاستحاضة واجب إذا احتشت الكرسف فجاز دمها الكرسف فعلها الغسل لكل صلاتين وللغجر غسل وإن لم يجز الدم الكرسف فعلها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلاة » الحديث .

وموثقة الأخرى المضمرة وفيها « وإن لم يجز الدم الكرسف فعلها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلاة » وكثير مما ذكرناه سابقاً من وجوب الوضوء مع غير غسل الجنابة منها قوله : « في كل غسل وضوء إلا غسل الجنابة » . وعن الفقه الرضوي : « فإن لم يثقب الدم القطن صلت صلاتها كل صلاة بوضوء ، وإن ثقب الدم الكرسف ولم يسلم صلت الليل والغداة بغسل واحد وسأر الصلوات بوضوء وإن ثقب وسأل صلت الليل والغداة بغسل والظهر والمصر بغسل وتصلّي المغرب والعشاء الآخرة بغسل » .

وأما وجوب الغسل لصلاة الغداة فيدل عليه مضافاً الى ما تقدم من الموثقتين والرضوي مضمرة زرارة في الصحيح « فإن جاز الدم الكرسف تمصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والمصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وإن لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد » والمناقشة فيه باضماره مع ان مثله غير قادح عندنا من مثل زرارة مدفوعة بأن الشيخ قد أسنده الى أبي جعفر في أثناء الاستدلال لا في محل إيراد الحديث ، هكذا ذكره في الوسائل بعد إirاده

الحديث كالمناقشة في الدلالة بشموله للاستحاضة القليلة إذ خروجها بالأدلة السابقة غير قادح في الحجية في غيرها ، وكذا المناقشة فيه أيضاً بعدم صراحته بكون الفصل للفداء بل وللاستحاضة بل لعله للنفاس لاندفاع الأول بعدم القول بعدم ثبوت الفصل الواحد بكونه لغير الفداء .

والثاني بظهوره ظهوراً كاد أن يكون كالصرح في كون الفصل للاستحاضة بقرينة ذكر الفاء وغيرها على أن اشتراط الأغسال الثلاثة بجواز الدم الكرسف الذي هو ظاهر في التعدي كاف في اثبات المطلوب . وخبر عبد الرحمن ابن أبي عبد الله عن الصادق عليه السلام قال : « وإن كان قرؤها فيه خلاف فلتحتط بيوم أو يومين ولتغسل وتستدخل كرسفاً فإن ظهر على الكرسف فلتغسل ثم تضع كرسفاً آخر ثم تصلي فإذا كان دماً سائلاً فلتؤخر الصلاة ثم تصلي صلاتين بفصل واحد » وهذا كالصرح في إرادة الوسطى من قوله : فإن ظهر بقرينة مقابله بالدم السائل ، بقي الكلام في عدم احتمال هذه الأخبار على كون الفصل للصباح فيجب تقييدها بكلامه في الفقه الرضوي المعتضد بعمل أولئك الفضلاء الذين هم أساطين الدين بعد الأئمة الطاهرين .

ثم لا يخفى أن وجوب الفصل في هذا القسم لصلاة الفداء إنما هو فيما إذا كانت الاستحاضة قبل صلاتها ، وأما إذا حدثت بعدها قبل صلاة الظهر أو في أثنائها فيجب لها بل لكل صلاة حدثت قبلها أو في أثنائها لقوله عليه السلام في الروايات المتقدمة فعليها الفصل كل يوم مرة والوضوء لكل صلاة هذا تمام الكلام في القسم الثاني .

(والقسم الثالث) وهي التي يسيل دمها من القطنة الى الخرقعة وحكمها مضافاً الى ما ذكر في القسم الثاني من تبديل القطنة والوضوء لكل صلاة والفصل لصلاة الفداء بتبديل الخرقعة التي وصلها الدم بعد ثقبه القطنة أو تطهيرها وغسلان

آخران أحدهما للظهرين تجمع بينهما وثانيهما للعشائين تجمع بينهما .
أما تغيير القطنه والخرقه أو تطهيرها في الجواهر من غير خلاف أجده
فيها هنا لما تقدم سابقاً مع الأولوية في المقام مضافاً إلى ما تدل عليه هنا بعض
الأخبار انتهى .

أقول : إن تم الاجماع هنا فهو وإلا فللمناقشة في وجوب تبديل القطنه
والخرقة مجال واسع ولا يظهر من شيء من الروايات وجوب ذلك فراجع .
وأما وجوب الأعمال الثلاثة على المستحاضة التي سال عنها بمسألة
الكرسف على الخرقه اجمالاً مما لا خلاف فيه نصاً وفتوى . وفي طهارة شيخنا
الأنصاري الأخبار عمومًا وخصوصاً مستفيضة أو متواترة انتهى . فلا يهنا
التكلم فيه ، وإنما الخلاف في كفاية الأعمال عن الوضوء وفيه ثلاثة أقوال :
(الأول) كفاية الأعمال عن الوضوء كما عن ظاهر جماعة منهم :
الصدوقين ، والسيد في الناصرية ، والشيخ ، وابن زهرة ، وابن حزمه والحلي
والقاضي ، وسلام .

(الثاني) وجوب الوضوء مع كل غسل كما عن المقنعة ، والجل ، والمعتبر
وابن طاووس ، وشارح المفاتيح ، وسيد الرياض ، واختاره شيخنا الأنصاري
في طهارته .

(الثالث) وجوبه لكل صلاة كما عن الشهيدين ، والمحقق الثاني ،
والمحقق الأول في الشرائع ، بل عن لف انه المشهور ، وعن المدارك أن عليه
طامة التأخرين . قال شيخنا الأنصاري (أعلى الله مقامه) : بعد أن جعل
القول الثاني خير الأقوال لما تقدم من عدم كفاية الغسل عن الوضوء وعدم
الدليل على الأخير مع ورود الأخبار في مقام البيان عدا ما ربما يقال من أن نقص
القليل من هذا الدم للوضوء يوجب نقص الكثير منه له بطريق أولى ، وفيه ما لا

يخفى كما في النمك بموم آية الوضوء : ﴿ إِذَا قُمَ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا ﴾ الآية وذكر الشارح في الروض ان الأخبار الصحيحة دلت على المشهور ولم نثر على واحد منها كما اعترف به المحقق الأردبيلي ولمح اليه جمال الملة في حاشية الروضة . نعم ربما يحتمل ذلك في قوله في مرسلة يونس « ثُمَّ تَغْتَسِلُ وَتَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ » لكن الظاهر ان المراد من الاغتسال غسل الاستحاضة لا الحيض وإلا لزم السكوت عن غسل الاستحاضة مع أن بيانه أم من الوضوء . وحيثئذ فقوله تغتسل وتتوضأ الظاهر أن المراد به الوضوء الذي لا بد منه في الغسل بناءً على جعل الظرف متعلقاً بالمجموع فهو محمول على الاستحباب لا محالة لما سيأتي من عدم وجوب الاغتسال لكل صلاة وإنما الكلام في مشروعيته كما ستعرف .

نعم لو أريد من قوله لكل صلاة وقت ، الصلاة تعين حمله على الوجوب لكنه يثبت المختار واحتمال اختصاص الظرف بخصوص التوضي فقط خلاف الظاهر كما لا يخفى ، فالقول بلزوم الوضوء زيادة على الوضوء الجامع للغسل ضعيف انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه ولا ينهب عليك ان المرسلة لو لم تكن مقبولة ومعمولاً بها فلا دليل على وجوب الوضوء لكل صلاة مع الأغسال أمالو كانت معمولاً بها وكان ضمها بالعمل مجبوراً فقوله: تتوضأ لكل صلاة ظاهر في وجوب الوضوء . وقوله : تغتسل لا يصلح قرينة على صرف ظهوره في وجوب الوضوء لكل صلاة فان الظاهر انه غسل يتداخل معه غسل الحيض والاستحاضة وان الامام عليه السلام كان في مقام بيان أن المستحاضة بعد أيام اقرائها لا بد من أن تغتسل وأصلي ولا تترك الصلاة كأيام اقرائها كما هو أوضح من أن يخفى ولذا سكوت عن تفصيل غسل الاستحاضة وانه في كل يوم مرة فيما إذا لم يشب الدم وثلاث مرات ، إذا نقب وإلا لزم السكوت عن بيان ذلك وكان هوام ولو سلم انه غسل الاستحاضة فقط ، فالظرف لم يعلم تعلقه بالمجموع

والظاهر أن الجمع بين الصلاتين بفصل واحد مشروط بالجمع بينهما وأنه رخصة لا عزيمة ، فلو لم تجمع بينهما يجب الفصل لكل منهما فظهر مما مر أن الاستحاضة الصغرى حدث أصغر كالبول ، فإذا استمرت أو حدثت قبل كل صلاة من الصلوات الخمس تكون كالحديث المستمر كالتسلسل والكبرى والوسطى كما أنها حدث أصغر حدث أكبر أيضاً (١) .

والمتيقن تعلقه بالجملة الأخيرة ولو سلم فالجملة الاولى لا محالة لا تكون محمولة على الاستحباب لما هو واضح من وجوب بعض هذه الاغسال بل تكون محمولة على الرجحان المشترك بين الوجوب والاستحباب فلا يوجب صرف ظهور تتوضأ عنه الى الاستحباب . اللهم إلا أن يقال نعم الأمر كما ذكر إلا أن أخبار الاغسال في عدم وجوب الوضوء أظهر من الرسالة في الوجوب فتكون محمولة على الاستحباب ولا يخفى انها كما كانت أظهر منها كانت أظهر مما دل على أنه لا بد في كل غسل غير الجنابة من الوضوء لو قيل به فيكون القول الأول أقوى هذا مع عدم الوثوق بهذه الفقرة من الرسالة بعد عدم عمل القدماء بها كما لا يخفى فتأمل جيداً .

ثم لا يخفى أن ما ذكرنا في هذا القسم من الاغسال الثلاثة إنما هي فيما إذا كانت قبل صلاة الفجر ولو حدثت بعدها يجب في ذلك اليوم غسلان غسل للظهرين وغسل للعشائين كما أنه إن حدثت بمسد الظهرين يجب غسل واحد للعشائين .

(١) وقم الخلاف بين الفقهاء (رضوان الله عليهم) في أن الجمع بين الصلاتين بفصل واحد على نحو العزيمة كما هو ظاهر كثير من الأصحاب . وعن صريح المقنعة ، وعن محكي الرياض الميل اليه أو الرخصة كما عن العلامة في المنتهى ، والمحقق ، والشهيد الثانيين ، وعن جماعة دعوى القطع به فيه اشكال من ظاهر الأمر وعدم دليل على مشروعية الفصل الثاني ولا مجال للتشبث باطلاق الطهر على

(مسألة) يجب على المستحاضة اختبار حالها في وقت كل صلاة بإدخال قطرة ونحوها والصبر قليلاً لتعلم أنها من أي قسم من الأقسام لتعمل بمقتضى وظيفتها ولا يكتفي الاختبار قبل الوقت إلا إذا علمت بعدم تغير حالها إلى ما بعد الوقت وإذا لم تتمكن من الاختبار فإن كان لها حالة سابقة من القلة أو التوسط أو الكثرة تأخذ بها وتعمل بمقتضى وظيفتها وإلا فتأخذ بالقدر المتيقن فإذا ترددت بين القليلة وغيرها تعمل عمل العليلة وإن ترددت بين التوسطة والكثيرة تعمل عمل التوسطة والأحوط مراعاة أسوأ الحالات (١).

الطهر عشر حسنات في مشروعيته لعدم كون التجديد مبهوداً في الفسل ومن أن الظاهر من الأمر به في الأخبار أنه في مقام توم وجوب الفسل لكل صلاة فلا دلالة إلا على جوازها ويؤيده في بعض الروايات الموثقة «تغتسل عند كل صلاة» وفي رسالة يونس الطويلة إن فاطمة بنت أبي جحش كانت تغتسل في وقت كل صلاة وقوله عليه السلام في خبر الحلبي: «تغتسل المرأة الدمية بين كل صلاتين» وهذا هو الأقوى عندي وفقاً لما نزل في تجمع بينهما يجب الفسل لكل منهما.

فظهر مما ذكرنا أن الاستحاضة الصغرى حدث أصغر كالبول فإذا استمرت أو حدثت قبل كل صلاة من الصلوات الخمس تكون كالحادث المستمر كالسلس والكبرى والوسطى عند المان كما أنها حدث أصغر حدث أكبر أيضاً وعندى الكبرى حدث أكبر فقط لما عرفت من عدم وجوب الوضوء معها فتدبر جيداً.

(١) صرح جماعة من الأصحاب بوجوب اختبار الدم وتعرف أنه من

أي قسم من أقسام الاستحاضة الثلاثة المختلفة في الأحكام ذكر بعضهم في وجه ذلك بناءً على اناطة أحكام المستحاضة على مقدار الدم قلة وكثرة لا على ظهوره على الفطنة فعلاً وعدمه بأنه من الموضوعات التي لا يمكن معرفتها غالباً إلا بالاختبار فلو عمل الكلف فيها بالأصل من دون فحص لوقع غالباً في محذور مخالفة

التكليف . ورد بأن في وجوب الفحص في مثل المقام بعد تسليم القدمات مع كون الشبهة موضوعية مجال . وقد يوجه عدم جواز العمل بالأصل في المقام بثبوت العلم الاجمالي بحدوث أمر مردد بين أن يكون أثره خصوص الوضوء أو مع الفسل أو خصوص الفسل على الخلاف فيجب اما الاحتياط أو تعرف ذلك الأمر . ورد أيضاً بأن مع إمكان معرفة ذلك الأمر باستصحاب القلة أو الكثرة لا يبيح لذلك العلم الاجمالي أثر أعني وجوب الاحتياط .

نعم كون أثره مررداً بين الأقل والأكثر لا يجدي في مثل المقام من حيث جريان أصل البراءة بالنسبة الى الكلفة الزائدة بأن يقال تأثير ذلك الأمر في إيجاب الوضوء معلوم ، وفي إيجاب الفسل مشكوك والأصل براءة الذمة عنه لأن استصحاب الحدث بل قاعدة الاشتغال بالنسبة الى إحراز الطهور مقدمة للصلاة حاككة على أصل البراءة لكن يجدي في سلامة استصحاب طهارتها عن الحدث الأكبر واستصحاب عدم حدوث موجب الفسل من معارضة استصحاب طهارتها عن الحدث الأصغر واصلية عدم حدوث سبب الوضوء كما لا يخفى .

ومنع جريان الاستصحاب بناءً على عدم جريانه في الأمور التدريجية لا يجدي في إيجاب الفحص بناءً على كون السبب من قبيل الأقل والأكثر فإن المرجع حينئذ الى اصالة الطهارة عن الحدث الأكبر واصلية عدم حدوث موجب

نعم يجدي على القول بكور الأثر من قبيل المتباينين . فظهر أن القول بوجوب الفحص لا يخلو من اشكال خصوصاً على ما يظهر من الأخبار من اناطة الحكم بظهور الدم وعدمه فانه على هذا التقدير من الموضوعات التي قلما يشتهب مصاديقها . ثم انه على تقدير القول بوجوب الفحص لا يكفي الاختبار قبل الوقت إلا إذا علمت بعدم تغير حالها الى ما بعد الوقت ، ويسقط الاختبار إذا لم تتمكن منه حينئذ إن كان لها حالة سابقة من القلة أو التوسط أو الكثرة تأخذ

في ان وجوب تجديد الوضوء لكل صلاة انما هو مع استمرار الدم ٥٣١

(مسألة) انما يجب تجديد الوضوء لكل صلاة والأعمال المذكورة إذا

استمر الدم فلو فرض انقطاعه قبل صلاة الظهر يجب لها فقط ولا يجب للمصر ولا للمشائين وإن انقطع بعد الظهر وجب للمصر فقط وهكذا بل إذا انقطع الدم وتوضأت للظهر وبقي وضوؤها الى المغرب والمشاء صلتهما بذلك الوضوء ولم تحتاج الى تجديده (١) .

بها وتعمل بمقتضى وظيفتها .

قوله : « وألا تأخذ بالقدر المتيقن » لأن تأثير ذلك في إيجاب الوضوء معلوم وفي إيجاب الغسل مشكوك والأصل براءة الدمة عنه لكن يمكن الحدشة فيه بأن استصحاب الحدث بل وقاعدة الاشتغال بالنسبة الى إحراز الطهور مقدمة للصلاة حاكمة على أصل البراءة فالأقوى عندي مراعاة أسوأ الحالات فما ذكره المأني ضعیف غایته .

(١) ظاهر النصوص أن دم الاستحاضة حدث يرتفع بما قرر له من الوظيفة الوضوء فقط أو هو مع الغسل فإن انقطع بعد أداء الوظيفة ولم يوجد بعدها أو بعد الشروع فيها شيء من الدم فلا موجب للوضوء والأعمال المذكورة لأن الحدث السابق على الوظيفة قد ارتفع بها ولم يوجد بعدها أو بعد الشروع فيها ما يوجب تجديد الوظيفة لرفعه ولا يكفي في وجوب الوظائف اليومية جميعها وجوده انما ، فإن استمر الدم يجب تجديد الوضوء لكل صلاة والأعمال المذكورة وإلا فلا ، فلو فرض انقطاعه قبل صلاة الظهر يجب لها فقط ، ولا يجب للمصر ولا للمشائين . وإن انقطع بعد الظهر وجب للمصر فقط ، وهكذا وبما ذكرنا يظهر لك وجه قول المأني بل إذا انقطع الدم وتوضأت للظهر وبقي وضوؤها الى المغرب والمشاء صلتهما بذلك الوضوء ولم تحتاج الى تجديده .

(مسألة) يجب بعد الوضوء والغسل المبادرة الى الصلاة إذا لم ينقطع الدم بعدها أو خافت عوده بعدها قبل الصلاة أو في أثناءها ، نعم إذا توضأت واغتسلت في أول الوقت مثلاً وانقطع الدم حين الشروع في الوضوء والغسل ولو انقطع في فترة وعلت بعدم عوده الى آخر الوقت جاز لها تأخير الصلاة (١) .

(١) ما ذكره الماتن من وجوب المبادرة الى الصلاة هو المشهور بين الأصحاب ، استدلل عليه مضافاً الى وجوب الاختصار على تسوية الصلاة بالحدث الواقع بعد الفصل أو الوضوء المخالف للأصل على مقدار الضرورة وهو المتيقن بما دل وجوب الفصل عند كل صلاتين كما في رواية أبي المعز أو عند صلاة الظهر كما في رواية ابن سنان لظهور لفظة عنده في المقارنة كما عن الحلي .

وفيه ان المقارنة الحقيقية للصلاة هنا غير مرادة يقيناً والتصرف بإرادة المعاقبة ليس بأولى من ارادة مقارنة وقت الصلاة كما يشهد به قوله عليه السلام في رواية ابن سنان : «ثم تفتسل عند المغرب فتصلي المغرب والعشاء ثم تفتسل عند الصبح فتصلي الفجر» . ورواية يونس بن يعقوب «فان رأيت دماً صديباً فلتغتسل في وقت كل صلاة» . واطلاقات الاخبار الواردة في مقام البيان تبقى سالمة وحاكمة على ما يقتضيه الاحتياط من وجوب الاختصار على المتيقن هذا ، مضافاً الى أن استصحاب أمر الفصل من إباحة الصلاة وعدم رفعه بالواقع بعده حاكم على الاحتياط حيث لا يقين بارتفاعه به .

وأما الاستدلال على عدم الوجوب وجواز الفصل ، مضافاً الى اطلاق الاخبار بقوله عليه السلام في روايه اسماعيل بن عبد الخالق : «فاذا كان صلاة الفجر فلتغتسل بعد الطلوع ثم تصلي ركعتين قبل الغداة ثم تصلي الغداة» . وفي رواية ابن بكير «فاذا مضت عشرة أيام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت»

ففيه انه لا دلالة لها أيضاً إلا بالاطلاق ضرورة ان لفظه ثم فيها إنما كانت

(مسألة) يجب عليها بعد الوضوء والغسل التحفظ من خروج الدم من عدم خوف الضرر بمحشو قطنه أو غيرها وشدها بخرقه فلو خرج الدم لتقصيرها. في الهد أعادت الصلاة بل الأحوط لو لم يكن الأقوى إعادة الغسل أيضاً .
نعم لو كان خروج الدم لغلبة لا لتقصير منها في التحفظ فلا بأس (١) .
لأنجل تأخر زمان الصلاة عن الغسل وتأخر رتبته عنه كما لا يخفى وإلا كانت قضيته وجوب الغسل أو استحبابه وليس كذلك قطعاً إجماعاً ثم ان مقتضى تعليل وجوب المبادرة بالاعتصار في تسويغ الصلاة مع الحدث غلى مقدار الضرورة عدم جواز الغسل بشيء أصلاً إلا بما قام الدليل على جواز الغسل به فلا عبرة بوجوبه ولا استحبابه ولا تمارفه عرفاً وعدم تمارفه .

نعم لا يبعد أن يكون العبرة بتعارف المقدمة وعدمه لو كان تعليله بالاستظهار بما فيه لفظة عند من الأخبار فتأمل ، هذا كله في غسل المستحاضة أما وضوءها فمن المشهور أيضاً وجوب معاينة الصلاة له لما ذكر في الغسل . وعن الشيخ (قدس سره) تعليله بوجوب تجديد الوضوء لكل صلاة ، ولا يخفى عدم دلالة وجوب التجديد على وجوب المعاينة لاحتمال عدم تأثير الدم الحادث في رفع أثره إلا بعد الاتيان بما اشترط به متصلاً به أو منفصلاً ، وقد عرفت ضعف ما ذكر في الغسل وحكومة الاطلاقات والاستصحاب على ما يقتضيه الاحتياط ، وعلى قول الثاني من وجوب المبادرة يستثنى منه ما إذا توضأت واغتسلت في أول الوقت مثلاً وانقطع الدم حين الشروع في الوضوء والغسل ولو انقطاع فترة وعلمت بعدم عوده الى آخر الوقت جاز لها تأخير الصلاة .

(١) يجب على المستحاضة الاستظهار في منع خروج الدم بحسب الامكان كما إذا لم يتضرر بحبسه بمحشو الفرج بقطن أو غيره بمد غسله ، فان الحبس والا فباللجم والاستظهار بأن تشد وسطها بالككة ونحوها وتأخذ خرقة مشقوفة

الرأسين تجعل أحدهما قدماه والأخر خلفها وتشدها بالتكة كما هو صريح جماعة وظاهر آخرين بل في الجواهر لم أجد فيه خلافاً وبدل عليه مضافاً الى ما ذكر ما استفيد من الأخبار من كون ظهور الدم حدثاً أكر موجباً لغسل وعدم الغفو عنه إلا فيما تمذراً استمساكه أو تسرع عادة . وبالأخبار الكثيرة الآمرة بذلك وما في بعضها من الأمر باستدخال القطنه والتلجم ونحو ذلك جار مجرى المادة لا لخصوصية فيها بحيث لو حصل الاستيثاق بما يفيد فائدتها لم يحجز عنها كما هو الظاهر المتبادر عرفاً من الأمر بمثل هذه الأشياء في مثل هذه الموارد كما يؤيده الأمر بمطلق الاستيثاق في بعض الروايات .

ثم ان ما في رواية الحلبي من الأمر بالاستدظار المفسر في آخر الرواية بأن تطيب وتستجمر بالدخنة ونحو ذلك . وكذا ما في بعض الأخبار الآخر من الأمور التي لا نمرض لذكرها في سائر الأخبار الواردة في مقام البيان مع كثرتها مثل ترك التخي أي الاختضاب بالحنا أو التحيي أي الصلاة تحية من محتملات رواية عمار المضطرب متنها محمول على الاستحباب جزماً ، وكذا الأمر بضم المخذين كما في الروايات ويمكن حمله على ما إذا توقف التوقي عليه . ثم اذا قصرت في التحفظ وخرج الدم أعادت الصلاة لظهور التصوص في شرطيته لها بل الاحوط لو لم يكن أقوى إعادة الغسل أيضاً بل هو الذي جزم به في محكي الذكرى لحدثة الدم المذكور وعدم دليل على الغفو عنه حينئذ .

نعم لو كان خروج الدم لغلبته لا لتقصير منها في التحفظ فلا بأس للخرج وما غلب الله عليه فهو أولى بالعدر .

(مسألة) اذا انتقلت الاستحاضة من الأدنى الى الأعلى كما اذا صارت القليلة متوسطة أو كثيرة أو المتوسطة كثيرة فبالنسبة الى الصلاة التي صلاحها مع وظيفة الأدنى لا أثر لهذا الانتقال فلا يجب اعادةها ، وأما بالنسبة الى الصلوات المتأخرة تعمل عمل الأعلى ، فاذا تبدلت القليلة بالمتوسطة أو بالكثيرة بعد صلاة الصبح مضت صلاحاتها وتكون بالنسبة الى الظهرين والعشائين كما اذا حدثتا بعد الصلاة من دون سبق القلة فتغتسل غسلاً واحداً للظهرين في الصورة الاولى وغسلين لهما في الصورة الثانية بخلاف ما اذا تبدلت اليها قبل صلاة الصبح فانه تغتسل لهما بل لو توضأت قبل التبدل تستأنف الوضوء حتى اذا تبدلت المتوسطة بالكثيرة بعد الاغتسال لصلاة الصبح استأنفت الغسل وأعمل في ذلك اليوم عمل الكثيرة كما اذا لم يكن مسبوقاً بالتوسط وان انتقلت من الأعلى الى الأدنى تعمل لصلاة واحدة عمل الأعلى ثم تعمل عمل الأدنى فلو تبدلت الكثيرة الى القليلة قبل الاغتسال لصلاة الصبح واستمرت عليها اغتسلت للصبح واكتفت بالوضوء للبراءة ولو تبدلت الكثيرة الى المتوسطة بعد صلاة الصبح اغتسلت للظهر واكتفت بالوضوء للعصر والعشائين (١) .

(١) ان حدث الاستحاضة انما يوجب اتمامها بالنسبة الى ما تعقبه من الصلاة دون ما تقدمه ، فلو رأت الكبرى بعد صلاة الصبح مثلاً لم يجب الغسل لها قطعاً . نعم يجب بالنسبة الى الظهرين استمرار اليها أو لم يستمر بناءً على عدم اشتراط حديثه بما بعد الوقت ولو رأت الوسطى بعد صلاة الصبح فلا غسل لها قطعاً ولكن هل يجب لها غسل للظهرين اذا استمر اليها أو لم يستمر على الوجوبين ، وكذا العشائين مع استمراره اليها أو حصوله بعد الظهرين صريح قول الماتن وجوبه فتغتسل غسلاً واحداً للظهرين في الصورة الاولى اي في انتقال القليلة الى المتوسطة لكن في الجواهر ظاهر كلام الأصحاب عدمه كما صرح به

في جامع المقاصد في مبحث الغايات ، والشهيد في الروضة هنا بل لعل المتأمل في كلماتهم يمكنه تحصيل الاجماع على ذلك لتخصيصهم الغسل بكونه للغداة مع عدم تعرض احد منهم لذكر تعدد الاغسال فيها بالنسبة الى شيء من صورها وقد سمعت سابقاً ان جماعة من الاوصحاب نقلوا الاجماع على ذلك كما انهم حيث استدلوا بالأخبار على ايجاب الغسل الواحد فيها تمسوا بدلائلها على كون المراد الغسل للغداة بالاجماع منهم الاستاذ الأكبر في شرح المفاتيح لما ذكر موثقة سماعة الدالة على الغسل في كل يوم مرة ان لم يجز الدم الكرسف قال :
واما كون الغسل لصلاة الغداة فليعلم قائل بالفصل اذ لم يقل احد بأن المتوسطة عليها غسل واحد وليس لمصوم صلاة الصبح فكل من قال بالمتوسطة وهم المعظم قال كذلك والفاذ الذي جعلها من السكتيرة اوجب الاغسال الثلاثة بل زعموا كان بديهي المذهب ، انه لو كان غسل واحد فوضعه صلاة الصبح انتهى وهو كالصريح فيما قلناه وقال العلامة الطباطبائي في مصابحه المعروف في الاستحاضة الوسطى وجوب غسل واحد لصلاة الغداة وظاهر عبارتهم في المقام ان هذا الغسل غاية خصوص صلاة الغداة فلا يتوقف عليه صحة باقي الصلوات واحتمال ان يكون ذلك لجميع الخمس فيتوقف عليه صحة الجميع يدفعه الاصل والعمومات ، فنرى المعجب ما وقع لصاحب الرياض من الحكم بوجوب الغسل للظهرين والمشاثنين في الفرض المتقدم قال في المتوسطة بعد ان اختار عدم دخولها تحت السكتيرة ان وجوب الغسل لا يصبح مشروطاً بالثقب قبله ومع عدمه له حكمه .

نعم معه بعده يجب الغسل للظهرين والمشاثنين اذا استمر اليها او حدث قبلها كالصبح من اليوم الآخر اذا استمر اليه واستدل على ذلك بكونه حدثاً بالنظر الى جميع الصلوات اليومية ويرتفع بالفصل الواحد غاية الأمر لزومه وقت

الصبح وذلك لا يدل على اختصاص حديثه بالنظر اليه خاصة انتهى . وهو كما ترى مع مخالفته لما سمعت من الأصل وظاهر الأخبار الموجبة غسلا واحداً لا دليل عليه .

ودعوى مدخلية هذا الحدث في باقي الصلوات لو سلمت لا يقضي بأزيد من اشتراط صحة باقي الصلوات بالفصل لو حصل قبل الصبح ، فلو أخلت به لم تصح صلواتها فيجب أن تغتسل حينئذ للظهيرين لبقاء الحدث بالنسبة اليهما على اشكال فيه أيضاً لعدم ثبوت مشروعية الفصل بعد فوات المحل الموظف شرعا لانه يوجب غسلا لو حدث بعد انقضاء الصبح كما هو المفروض لعدم ثبوت الحاجة الى الفصل في هذا الحال حتى يحتاج الى ايجاده .

وبذلك يظهر لك ما في تأييده لمدهاء بما في الرضوي من الأمر بالجمع بين الصبح وبين صلاة الليل بالفصل بتقريب انه لو لا عموم حديثه لأجيز فيه الاكتفاء في صلاة الليل بالوضوء . وفيه ان ملاحظة الرضوي تقضي بكونه أظهر فيما قلنا لاطلاقه الحكم بفصل واحد لصلاة الليل والغداة من غير تعدد في الأغسال لباقى الصلوات في مقابل الكثيرة التي فيها ثلاثة أغسال ولا تعيين لابتداء حدوث الدم قبل العشائين أو قبل الظهرين أو غير ذلك فهو باطلاقة حجة عليه إذ المتجه على مختاره تعدد الأغسال اللهم إلا أن ينزله على رؤيتها ذلك بعد العشائين وهو تحكم على أن ظاهره يقضي بكون الحكم بذلك أي الفصل لصلاة الليل والغداة في جميع الليالي ولعله مقطوع بعدمه لما سترفه فيما يأتي إن شاء الله تعالى من أن المستحاضة متى فعلت ما يجب عليها من الأفعال كانت بحكم الطاهر فلا اشكال في استباحتهما صلاة الليل في الليلة الثانية بالوضوء مجرداً ونزله على أول ليلة خاصة واضح الفساد فتمين حملها على ارادة الرخصة من الأمر لها في تقديم الفصل على الفجر بمقدار صلاة الليل لكونه في مقام توهم الخطر أو يحمل

(مسألة) يصح الصوم من المستحاضة القليلة ولا يشترط في صحته الوضوء وأما غيرها فيشترط في صحة صومها الأغسال النهارية على الأحوط وأما غسل المشائين في الكثيرة فليس شرطاً في صحة صوم ذلك اليوم وإن كان الأحوط مراعاته أيضاً (١) .

على الندب أو غير ذلك ، وكيف كان لا يصني الى شيء مما ذكره . بعد ما تقدم إذ مرجعه الى تقييد النصوص والفتاوى الدالة على إيجاب الغسل الواحد بما إذا كان سابقاً على الصبح من غير دليل صالح لذلك فظهر مما ذكرنا ضعف قول الماتن حيث قال : « فتغسل غسلًا واحداً للظهرين في الصورة الأولى » .

قوله : « استأنفت الغسل » لأن الحادث يقدح في السابق فلا بد من أعمال مقتضاه بمقتضى إطلاق دليله وإتيانها به قبل حدوث الكثيرة لا يجدي في رفع أثرها فلا بد من رفعه بالغسل ثانياً عملاً بمقتضاها .

قوله : « فلو تبدلت الكثيرة الى القليلة قبل الاغتسال لصلاة الصبح واستمرت عليها اغتسلت للصبح » عملاً بمقتضاه .

قوله : « واكتفت بالوضوء للبواقي » أعمالاً لمقتضاه ولا حاجة حينئذ الى أعمال مقتضى الأعلى لحصول الطهارة عنه بالعمل السابق .

قوله : « ولو تبدلت الكثيرة الى المتوسطة بعد صلاة الصبح اغتسلت للظهر » قد عرفت منا فيما تقدم عدم وجوب الغسل للظهرين في المتوسطة الحاصلة بعد صلاة الصبح .

قوله : « واكتفت بالوضوء للعصر والمشاين » لأنه مقتضى المتوسطة أما وجوب الغسل للظهر فلا . لما عرفت من عدم مشروعية الغسل بعد فوات المحل الموظف شرعاً .

(١) يصح الصوم من المستحاضة القليلة ولا يشترط في صحته الوضوء .

لعدم الدليل عليه . ورواية علي بن مهزيار لا تعرض فيها لمداخلية ما عدا الأغسال فلا وجه لتوقفه على الوضوء وغيره ومع الشك فالرجع هو الأصل ، أما توقف صحة الصوم على الأغسال الواجبة عليها بحيث او اخلت بها لم يصح منها الصوم فن غير خلاف أجده فيه كما في الجواهر بل عن جامع المقاصد الاجماع عليه .

ويدل على الحكم مضافا إلى ما تقدم ما رواه أصحابنا في الصحيح عن علي بن مهزيار قال : كتبت إليه امرأة طهرت من حيضها أو نفاسها من أول شهر رمضان ثم استحاضت وصلت وصامت شهر رمضان من غير أن تفعل ما تفعله المستحاضة من الغسل لكل صلاتين فهل يجوز صومها وصلاتها أم لا ؟ فكتب عليه السلام : « تقضي صومها ولا تقضي صلاتها لأن رسول الله كان يأمر فاطمة ونسائه بذلك الخبر » . ونوقش فيها بأشغالها على ذكر فاطمة مع ما هو المعروف بين الشيعة وتكاثر به الأخبار من أنها صلوات الله عليها لم تر حمرة قط لا حيضاً ولا استحاضة وبما لا يقول به أحد من الأصحاب من نفي قضاء الصلوات عليها مع ما علم من الاجماع وجوب قضائها .

وفيه ان الأول مدفوع بأنه ليس في الرواية إلا أمر النبي إياها بذلك فلمله لتعليم نساء المسلمين مع احتمال أن يكون المراد فاطمة بنت أبي جحش التي كانت كثيرة الاستحاضة فتسأل عنها .

والثاني بأن عدم العمل بحجزه من الرواية لمخالفته بظاهره للاجماع لا يوجب سقوط الرواية عن الحجية في غيره وما أشبهه بالعام المخصص بل هو هو بالنسبة إلى دليل حجية الخبر . وقد ذكرنا في توجيه الرواية وجوها لا يخلوها بعضها عن برودة وتعمف فلا حاجة لنا لذكرها فن أرادها فليراجع إلى الحدائق .

ثم ان الرواية كما ترى مختصة بالكثيرة ولذا كان ظاهر كل من عبر بالأغسال اختصاص الحكم بالكثيرة فالتمدي إلى المتوسطة كما هو المشهور يحتاج

الى دليل إلا أن يدعي تنقيح الناط أو يكون اجماعاً .
وكيف كان فالأقرب عدم الكفارة لأنها معاقبة في التصوم على الافطار
لا على إفساد الصوم فهو كترك النية في الصوم .
ثم انه هل يتوقف صوم كل يوم على أغسال نهاره كما عن المنتهى والتذكرة
والبيان أو الفجر خاصة كما عن كاشف اللثام احتماله تبعاً لنهاية الأحكام وإن لم
يوجد قائل به ولعله لان غسل الظهرين بمنزلة الغسل للجنازة الحاصلة في أثناء النهار
فيكفي في الصوم الدخول فيه مع الطهارة عن الحدث أو مع ليلته اللاحقة كما هو
ظاهر كل من غير بتوقفه على الأغسال بناءً على الظاهر من الرواية اناطة
قضاء الصوم باخلاها بما على المستحاضة من الغسل لكل صلاتين ولا يسم استبعاد
توقفه على غسل الليلة المستقبلية مع سبق انعقاد الصوم كما عن جماعة منهم الشهيد
في الذكري القطع به أو مع الليلة الماضية مطلقاً أو بشرط عدم تقدم غسل الفجر
في الليل وجوه بل أقوال أقواها الأخيران استغنا عن الرواية كون النوم
للحدث وإن بنينا على التعبّد فالثالث لما عرفت من الظهور وعلى اناطة الحكم
بالحدث فالأقوى تقديم غسل الفجر لوجوب رفع الحدث الثاني عند الدخول في
الصوم مع الامكان كغسل الجنازة ومنقطعة الحيض ، ولو بقينا على ظاهر
الرواية من اناطة القضاء بالاخلاق بما يجب للصلاة توجه عدم الوجوب كما عليه
جماعة بل ولو قلنا باناطة الحكم بالحدث إذ لا دليل على رفع الحدث بالغسل المتقدم
فان ظاهر الرواية توقف الصوم على الغسل للصلاة وليس الغسل قبل الوقت
غسلاً لها .

(مسألة) إذا انقطع دمها فإن كان قبل فعل الطهارة أتت بها وصلت وإن كان بعد فعلها وقبل فعل الصلاة أعادتها وصلت إذا كان الانقطاع لبرء وكذا لو كان لفترة وكانت واسعة للطهارة والصلاة في الوقت وأما لو لم تكن واسعة لها اكتفت بتلك الطهارة وصلت وكذلك لو كانت شاكّة في سعتها أو علمت بالسمّة لسكنها شكّت في انه للبرء أو لفترة ، نعم في الصورة الثانية لو انكشف بعد ذلك كونه للبرء أعادت الطهارة والصلاة ولو انقطع في أثناء الصلاة أعادت الطهارة والصلاة إن كان لبرء أو لفترة واسعة وإن لم تكن واسعة أتمت صلاتها ولو انقطع بعد فعل الصلاة فلا إعادة عليها على الأقوى وإن كان لبرء (١).

(١) إذا انقطع دم المستحاضة فإن كان قبل فعل الطهارة أتت بها وصلت لأن وجوده إذا كان حدثاً مقتضياً للوضوء فقط أو مع الغسل لا يكون انقطاعه موجباً لتبديل مقتضاه فانه يكفي في وجوب مقتضاه وجوده قبل الانقطاع فيجب ذلك من غير فرق بين كون الانقطاع في الوقت أو قبله لأن ظاهر الأدلة كون وجوده مطلقاً حدثاً من غير خصوصية لوجوده في الوقت وإن كان الانقطاع بعد فعل الطهارة وقبل فعل الصلاة أعادت الطهارة وصلت إذا كان الانقطاع لبرء لأن دم الاستحاضة حدث فإذا انقطع وجب منه الوضوء فقط أو مع الغسل وثبوت الغفوعن مثله في حال الاستمرار كما هو المنساق من الاخبار لا يستلزم ثبوت الغفوعن في حال الانقطاع ولا أولوية بل عن الذكري لا أظن أحداً قال بالغفوعن هذا الدم الخارج بعد الطهارة مع تمقّب الانقطاع وكذا يعني يجب الوضوء أو الغسل مع الانقطاع لو كان لفترة واسعة للطهارة والصلاة في الوقت قبل الأعمال ، ويجب الإعادة إذا كان بعدها وذلك لما عرفت في الانقطاع للبرء من عدم اطلاق مقتضى للصحة حتى مع الفترة وكونها للبرء أو لغيره لا يوجب اختلاف الحكم هذا كله فيما إذا كانت الفترة واسعة ، وأما لو لم

تكن واسعة لها اكتفت بتلك الطهارة وصلت لما قد يأتي في المباحث الآتية من أن المستحاضة إذا فعلت ما يجب عليها كانت بحكم الطاهر ولا اعتبار بهذه الفترة لكفاية الاستمرار بالقوة فيكون مشمولاً لاطلاق ثبوت المفوع عن مثله وكذلك أي اكتفت بتلك الطهارة لو كانت شاكة في سعتها بعد العلم بكون الانقطاع للفترة تمسكاً باستصحاب صحة ما وقع وإصالة عدم الشفاء واستصحاب المفوع عما وقع واحتمال وجوب الطهارة تمسكاً بإصالة عدم عوده للاحتياط لعدم العلم بصحة ما وقع من الطهارة الأولى فيه مضافاً إلى عدم جريان إصالة عدم العود لعدم الشك فيه حيث يعلم أن الانقطاع للفترة أن إصالة عدم العود محكومة بإصالة عدم الشفاء ، فإن الشك في العود مسبب عن الشك في الشفاء فجريان الأصل في ناحية السبب يرفع الشك عن المسبب ولا وجه للاحتياط بعد جريان الأصل في صحة ما وقع هذا كله فيما إذا كانت شاكة في سعتها ، أما لو علمت بالصفة فلا أقوى عدم الاكتفاء بتلك الطهارة مطلقاً سواء كانت عالمة بكون الانقطاع للبرء أو للفترة أو كانت شاكة في أنه للبرء أو للفترة ، وقول الماتن هنا بالإكتفاء ينافي ما ذكره في أول المسألة من لزوم إعادة الطهارة إذا كان الانقطاع لفترة واسعة ، فعلى ما اخترناه لا يبقى مجال للاستدراك بقوله نعم في الصورة الثانية لو انكشف بعد ذلك كونه لبرء أعادت وذلك لعدم تفاوت في الحكم بعد العلم بالسعة بين كون الانقطاع للبرء أو للفترة .

قوله : « ولو انقطع في أثناء الصلاة أعادت الطهارة والصلاة إن كان لبرء أو لفترة واسعة » لعدم شمول المفوع عن هذا الحدث فقطضى القاعدة لزوم تحصيل الطهارة وإعادة الصلاة .

قوله : « وإن لم تكن واسعة أتمت صلاتها » لكون هذا الحدث معفواً عنه في هذه الصورة ، وإن احتملت في صورة انقطاع الدم في الأثناء كونه

(مسألة) قد تبين مما مرَّ حكم المستحاضة وما لها من الأقسام ووظائفها بالنسبة إلى الصلاة والصيام ، وأما بالنسبة إلى سائر الأحكام فلا اشكال في أنه يجب عليها الوضوء فقط للطواف الواجب إذا كانت ذات الصغرى وهو مع الفسل إذا كانت ذات الكبرى أو الوسطى لكونها محدثة بالحدث الأصغر في الأولى وبه وبالأكثر في غيرها (١) .

للبرء هل لها قطع الصلاة أم يجب عليها المضي في صلاتها فيه وجهان الأقوى هو الثاني لا للنهي عن إبطال العمل حتى يناقش فيه ببعض المناقشات التي منها الشك في تحقق الموضوع بل لاستصحاب كونها مستحاضة واستصحاب طهارتها السابقة وعلى تقدير الخدشة فيهما فلا أقل من استصحاب كونها مصلية ومن آثاره حرمة إيجاد منافيات الصلاة .

ثم أنه لو انكشف بعد الصلاة كون الانقطاع للبرء أعادت لاختصاص العفو عن الحدث بالمستحاضة وقد تبدل موضوعها ولو كان للفترة لم تعد وإن انكشف سعتها للطهارة والصلاة على الأظهر لصديق المستحاضة وإطلاق الأمر المقتضي للأجزاء ، ودعوى انصرافه عن مثل الفرض غير مسموعة .
نعم إنما ينصرف الاطلاقات عن صورة العلم بسعة زمان الفترة للطهارة والصلاة لكونه فرداً نادراً .

قوله : « ولو انقطع بعد فعل الصلاة فلا إعادة عليها على الأقوى وإن كان لبرء » لحصول الامتنال واقتضاء الأمر للأجزاء وإطلاق الأدلة .
(١) قد بين وجه ما ذكره من وجوب الوضوء أو هو مع الفسل بقوله لكونها محدثة بالحدث الأصغر في الأولى وبه وبالأكثر في غيرها .

والظاهر عدم كفاية الوضوء الصلاني في الأولى مع استدامتها ولا الاثنان به مع الغسل في غيرها خصوصاً إذا أوقعت ذات الوسطى الطواف في غير وقت الفداة أو ذات الكبرى في غير الأوقات الثلاثة فيتوقف صحة طوافها على الوضوء والغسل له مستقلاً (١) .

أما الطواف المستحب فحيث أنه لا يشترط فيه الطهارة من الحدث لا يحتاج إلى الوضوء ولا إلى الغسل من حيث هو وإن احتاج إلى الغسل في غير ذات الصغرى من جهة دخول المسجد لو قلنا به (٢) .

(١) الوجه في ذلك هو أن الدم حدث والطهارة المكتسبة بالأعمال السابقة من الوضوء والغسل للصلاة حكيمية يقتصر في رفع حكمه على المتيقن ومقتضى ذلك وجوب الإعادة لكل أمر مشروط بالطهور كالطواف والمس ، ولذا حكى عن الموجز وشارحه الجزم بلزوم تمدد الوضوء للطواف وصلاته ، وعن كاشف الغطاء الجزم بوجوب تكرار الوضوء لتكرار المس وترده في كفاية وضوء واحد لمس واحد مستمر ، وما في فتاوى الأصحاب من أن المستحاضة إذا فعلت ما عليها من الأعمال كانت بحكم الطاهر المتيقن منه إرادة بيان صيرورتها بمنزلة الطاهر ما دام لا عمالها أثر فيفهم منه أنه متى استبيح لها فعل الصلاة بهذه الأفعال يتباح لها مس المصحف وغيره من الغايات لا أنه يبقى أثر هذه الأعمال بالنسبة إلى سائر الغايات بعد زواله بالنسبة إلى الصلاة .

(٢) قوله : « لو قلنا به » في جواز دخول المستحاضة غير ذات الصغرى المسجدين ولبسها في غيرها خلاف حكى عن المشهور القول بعدم الجواز ما لم تغتسل . ففي طهارة شيخنا الأنصاري حكى عن موضع من المصاييح توقف جواز دخولها على الغسل . وعن موضع آخر منه أنه قد تحقق أن مذهب الأصحاب تحريم دخول المساجد وقراءة الزمائم على المستحاضة قبل الغسل

وأما مس كتابة القرآن فلا اشكال في أنه لا يحل لها إلا بالوضوء فقط في ذات الصغرى وبه مع الغسل في غيرها ولا يكفي مجرد الاتيان بوظائف الصلاة بل يحتاج الى الوضوء أو الغسل له مستقلاً (١) .

نعم الظاهر جوازه حال ايقاع الصلاة التي أنت بوظيفتها (٢) .

وهل تكون ذات الكبرى والوسطى بحكم الحائض مطلقاً فيحرم عليهما ما يحرم عليهما بدون النسل أم لا الأحوط لو لم يكن الأقوى أن لا يفشها زوجها ما لم تغتسل بل الأحوط ضم الوضوء أيضاً ويكفي الغسل الصلاة إذا وقع في وقتها بعد الصلاة وأما إذا وقع في وقت آخر فيحتاج إلى غسل له مستقلاً كما قلنا في الطواف (٣) .

ثم نقل بعض الأقوال المتأخرة لذلك منها جواز دخولها من غير توقف كقراءة العزائم ، ثم قال : ولا ريب في شذوذ هذه الأقوال انتهى . ولعل المانع لعدم الجزم به قال لو قلنا به .

(١) قد عرفت فيما تقدم ان الاستحاضة حدث فلا يحل لها مس كتابة القرآن إلا بالوضوء فقط في ذات الصغرى وبه مع الغسل في غيرها ولا يكفي مجرد الاتيان بوظائف الصلاة بل يحتاج الى الوضوء أو الغسل له مستقلاً لما ذكرنا وجه ذلك آنفاً في عدم الاكتفاء بها في جواز الطواف الواجب فراجع .
(٢) لأنها في هذه الحالة بحكم الطاهر

(٣) حكى عن بعض الالتزام بأن حدث الاستحاضة بعينه حدث الحيض والأفعال تصيرها بحكم الظاهر مدعياً ان الأخبار تمطي أنها بحكم الحائض كما يعطيه لفظ الاستحاضة قائماً استفعال من الحيض . وفيه ان جملة من الأخبار مصرحة بالتفصيل بين الاستحاضة والحيض ، والاستحاضة دم آخر وله أوصاف غير أوصاف الحيض وأحكام غير أحكامه وعلى تقدير تسليم كونها ذلك الدم كما

يعطيه لفظ الاستحاضة لا يجدي في تسرية أحكام الحائض إليها بمد أن خص الفارع موضوعها بما إذا لم يتجاوز دمها العشرة ولم يقصر عن الثلاثة وجعل ما عداه قسيماً له كما لا يخفى .

نعم في بعض الأخبار القاضية بحرمة وطبها ما لم تغتسل اشعار بذلك ولكنه لا يلتفت إليه فالشأن في المقام إنما هو تشخيص الأشياء المحرمة على المستحاضة والفدر المتيقن منها هي الأشياء المشروطة بالطهور مثل الصلاة والطواف ومس المصحف وما عداه يحتاج إلى الدليل وقد حكى عن المشهور القول بحرمة اللبث في المساجد ودخول المسجدين وقد تقدم عن موضع من المصايح أنه مذهب الأصحاب وإن تم الإجماع فهو ، وإلا فالأصل يقتضي الجواز ، وأما جواز وطئ المستحاضة قبل الغسل فقد اختلفوا فيه على أقوال :

(أحدها) الجواز مطلقاً كما عن المعتز ، والتذكرة ، والتمهيد ، والدروس ، والبيان وغيرهم .

(ثانيها) الجواز على كراهة .

(ثالثها) توقفه على أفعالها مطلقاً قليلة كانت أو كثيرة أغسالا كانت أو غيرها كما عن كشف اللثام نسبتته إلى ظاهر المقنعة والاقتصاد والجل والعقود والكافي والاصباح والسرائر وعن ظاهر المعبر والتذكرة والذكري نسبتته إلى ظاهر الأصحاب معطين ذلك بأنهم قالوا يجوز لزوجها وطبها إذا فعلت ما تفعله المستحاضة .

(رابعها) توقفه على الغسل والوضوء دون سائر أفعالها كما عن ظاهر

الشيخ في المبسوط .

(خامسها) توقفه على الغسل خاصة كما عن ظاهر الصدوقين في الرسالة والهداية بل ربما احتل تنزيل كلام كل من كان ظاهره أحد القولين المتقدمين

عليه لبعد أرادتهم توقفه على ما عدا الفصل خصوصاً مثل تبديل الخرقه والقطنه
ويؤيده ما يظهر من جامع المقاصد من أن الخلاف فيه لا غير وان المراد من
الأفعال في عبارتهم الأغسال حيث قال في شرح قول المصنف (قده) ومع
الأفعال تصير بحكم الطاهر المراد بالأفعال جميع ما تقدم من الفصل والوضوء
وغيرها الى أن قال ويلوح من مفهوم عبارته انها بدون الأفعال لا يأتيا زوجها
وإنما يراد بها الفصل خاصة إذ لا تعلق للوطي بالوضوء ، واختاره في المنتهى
وأسنده الى ظاهر عبارات الأصحاب واستدل بالأخبار الدالة على الاذن في
الوطي بعد الفصل انتهى . وهذا القول هو الأقوى لما فيه من الجمع بين
ما يدل على الجواز مطلقاً من عموم حل الأزواج وما ملكت أيمانهم وخصوص
قوله تعالى : ﴿ ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن ﴾ . وصحيحة
ابن سنان «ولا بأس أن يأتيا بعلمها إذا شاء إلا أيام حيضها» . وصحيحة معاوية
ابن عمار «وهذه يأتيا بعلمها إلا أيام حيضها» وبين ما يدل على المنع حتى يأمرها
فتغتسل ثم ينشأها . كرواية مالك بن أعين قال : «سألت أبا جعفر عليه السلام عن
المستحاضة كيف ينشأها زوجها قال : ينظر الأيام التي كانت تحيض فيها
وحيضتها مستقيمة فلا يقربها في عدة تلك الأيام من ذلك الشهر وينشأها في
ما سوى ذلك من الأيام ولا ينشأها حتى يأمرها فتغتسل ثم ينشأها إن أراد» .
وموقفة سماعة قال : «وإن أراد زوجها أن يأتيا حين يغتسل» . وما رواه في
قرب الاسناد عن محمد بن خالد الطيالسي عن اسماعيل بن عبد الحالق قال : سألت
الصادق عليه السلام عن المستحاضة كيف تصنع ؟ قال : «إذا مضى وقت طهرها
فلتؤخر الصلاة إلى آخر وقتها ثم تغتسل ثم تصلي الظهر والعصر وإن كان
المغرب فلتؤخرها إلى آخر وقتها ثم تغتسل ثم تصلي المغرب والعشاء وإذا كان
صلاة الفجر فلتغتسل ولتؤخرها بعد طلوع الفجر ثم تصلي ركعتين قبل العداة ثم

وأما مكثها في المساجد ودخولها في المسجدين فالأقوى جوازه لها بدون الاغتسال وإن كان الأحوط الاجتناب عنه بدونه للصلاة أوله مستقلاً كالوطي وأما صحة طلاقها فلا اشكال في عدم كونها مشروطة بالاغتسال (١) .

تصلي الغداة . قلت : يواقعها زوجها ؟ قال : إذا طال بها ذلك فلتغتسل ولتتوضأ ثم يواقعها إذا أراد « واستظهر في الحديث أن المراد بالوضوء المعنى اللغوي وهو غسل الفرج وليس يعمد ويؤيد ذلك ما في الفقه الرضوي حيث قال : بعد ذكر المستحاضة والوقت الذي يجوز فيه نكاح المستحاضة وقت الغسل وبعد أن تغتسل وتنظف لأن غسلها يقوم مقام الطهر للحائض وبملاحظة تلك الرواية واحتمال ارادة الوضوء الصلاتي احتاط الماتن حيث قال : « بل الأحوط ضم الوضوء ايضاً » ..

قوله : « ويكفي الفصل الصلاتي » لصدق الاتيان حين تغتسل عليه .
نعم إذا وقع في وقت آخر فيحتاج الى غسل مستقل له كما قلناه في الطواف .
(١) قوله : « فالأقوى جوازه لها » للأصل .

قوله : « وإن كان الأحوط » لما عرفت من نسبة ذلك الى الأصحاب وعن بعضهم صريحاً دعوى الاجماع وعندي لم يثبت والاجماع المنقول ليس بحجة ولكن يصلح لأن يكون منشأ للاحتياط .
قوله : « فلا اشكال في عدم كونها مشروطة بالاغتسال » للأصل .

فصل في النفاس

وهو دم الولاديه معها أو بعدها قبل انقضاء عشرة أيام من حيضها ولو كان سقطاً ولم تلج فيه الروح بل ولو كان مضغاً أو علقه إذا علم كونها مبدءاً نشوء الولد ومع الشك لم يحكم بكونه نفاساً وليس لأقله حدّ فيمكن أن يكون لحظة بين العشرة ولو لم تر دماً أصلاً أو رأته بعد العشرة من حين الولادة فلا نفاس لها وأكثره عشرة أيام وابتداء الحساب بعد انفصال الولد لا من حين الشروع في الولادة وإن ولدت في أول النهار فالليلة الأخيرة خارجة ، وأما الليلة الأولى لو ولدت في الليل فهي جزء من النفاس وإن لم تحسب من العشرة ، وإن ولدت في وسط النهار يلفق من اليوم الحادي عشر ، ولو ولدت اثنتين كان ابتداء نفاسها من الأول ومبدء العشرة من وضع الثاني (١) .

(١) قوله : « معها أو بعدها » على المشهور بل عن (ف) أن ما يخرج مع الولد عندنا تكون نفاساً واختلف أصحاب الشافعي انتهى . لصدقه عليه عرفاً . ولقوله عليه السلام في رواية زريق المحكية عن المجالس : « عن امرأة حامل رأت الدم ؟ قال : تدع الصلاة . قلت : فإنها رأت الدم وقد أصابها الطلق فرأته وهي تمخض ؟ قال : تصلي حتى يخرج رأس الصبي فإذا خرج رأسه لم يجب عليها الصلاة وكلما تركته من الصلاة في تلك الحال لوجع أو لما فيها من الشدة والجهد قضته إذا خرجت من نفاسها . قلت : جعلت فداك ما الفرق بين دم الحامل ودم المخاض ؟ قال : إن الحامل قذفت دم الحيض وهذه قذفت

دم المحاض الى أن يخرج بعض الولد فعند ذلك يصير دم النفاس فيجب أن تدع الصلاة في النفاس والحيض ، فأما ما لم يكن حيضاً ونفاساً فأنما ذلك من فتق في الرحم . ويدل عليه رواية السكوني عن جعفر عن أبيه عن النبي ﷺ ما كان الله ليجعل حيضاً مع حبل يعني إذا رأت الدم وهي حامل لا تترك الصلاة إلا أن ترى الدم على رأس الولد إذا أخذتها الطلق ورأت الدم تركت الصلاة ، والظاهر ان التفسير من النبي ﷺ أو الامام صلوات الله عليهما واحتمال كونه من الراوي بعيد وخلاف الظاهر .

قوله : « قبل انقضاء عشرة أيام من حيضها » هذا بناء على أن أكثر النفاس عشرة ، وأما بناء على أن أكثره أكثر من ذلك فهو نفاس وسيأتي توضيح عن قريب .

قوله : « ولو كان سقطاً » وليعلم أنه لا اشكال في تحقق النفاس مع صدق اسم الولادة تاماً أو ناقصاً ولو سقطاً ولم تلج فيه الروح ، أما ما كان مثل المضغة فالمعروف بين الأصحاب انها كذلك ، بل في الجواهر لم أجد فيه خلافاً ، وعن التذكرة الاجماع عليه . قال في محكي التذكرة : « فلو ولدت مضغة أو علقة بعد أن شهدت القوايل انه لحمة ولد ويتخلق منه الولد كان الدم نفاساً بالاجماع لأنه دم جاء عقيب حمل » انتهى لا يخفى أن غاية ما يفهم من الاخبار النفاس على الولادة والمتبادر من هذه اللفظة ما هو المتعارف والشايع المتكرر من خروج الولد الآدي ويؤيده التصريح بلفظ الولد في جملة من الاخبار والحكم بترك العبادة المفروضة المعلومة بالأدلة القطعية يحتاج الى دليل واضح وليس في الاخبار ما يدل هنا على ما ذكره من صدق الولادة وحصول النفاس بخروج ما كان مبدأً نفوسه آدي ، فالحكم بذلك عندي موضع توقف اللهم إلا أن يكون اجماعاً فمهدته على مدعيه ومع الشك لا يحكم بكونه نفاساً ، وليس

لأنه حد بلاخلاف فيه كما في مصباح الفقيه ، واجماعاً محصلاً ، ومنقولاً في الفتنية والخلاف ، والمعتبر ، والنتهى ، والذكرى ، والروض ، كما في الجواهر فيجوز أن يكون لحظة واحدة فيبطل بها صومها ويفتقض طهارتها لاناطة أحكامه بالمسمى الصادق على القليل والكثير والمعدة في المستند للحكم هو الاجماع .

وأما ما استدلل له في الجواهر برواية ليث المرادي عن النفاء كم حد نفاسها حتى يجب عليها الصلاة وكيف تصنع ؟ قال : « ليس لها حد » والمراد عدم الحد في طرف القلة لأن في كثيره حداً نصاً واجماعاً . ففيه اشكال لأن ظاهرها بقرينة قوله : حتى يجب عليها الصلاة وقوله : كيف تصنع السؤال عن حده في طرف الكثرة ولعله لذا حمله الشيخ على انه ليس لها حد شرعي لا يزيد ولا ينقص بل ترجع الى عاداتها وهذا الحمل وإن كان بعيداً بالنسبة الى الجواب إلا أن حمله على حد القلة أيضاً بعيد بالنسبة الى السؤال واشكل منه استدلاله بصحيفة ابن يقطين في النفاء كم يجب عليها الصلاة ؟ قال : « تدع ما دامت ترى الدم المبيط الى ثلاثين يوماً فإذا رقت وكانت صفرة اغتسلت » وجه الاشكالية ان اطلاقها مع ما فيه من الاشكال وارد لبيان حكم آخر ، ولو ولدت ولم تردماً في الأيام التي يحكم بكونه نفاساً كما حكى اتفاقه في زمان النبي ﷺ لم يكن لها من حيث الآثار الشرعية نفاس وإن تحقق موضوعه لغة لأن أحكامه نصاً واجماعاً معلقة على دم الولادة لا على تهسها فلو لم تردماً لا يبطل صومها ولا ينتقض طهارتها . وكذا لو رأتها بعد العشرة من حين الولادة بناءً على أن أكثره عشرة أيام .

قوله : « وأكثره عشرة » هذا هو المشهور الروايات الواردة في المقام متضاربة منها أنه عشرة ومنها أنه ثمانية عشر ومنها أنه ثلاثون أو أربعون أو خمسون رواه محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام : « تفعد النفاء إذا لم ينقطع

عنها الدم ثلاثين أو أربعين يوماً إلى الحمين لسن الأوجه فيها حملها على التقية ، قال في محكي التقية الأخبار التي رويت في قعودها أربعين يوماً وما زاد إلى أن تطهر معلولة كلها وردت للتقية لا يفتي بها إلا أهل الخلاف وصاحب الوسائل حمل رواية ثمانية عشر وسبعة عشر على التقية ، مع أن رواية ثمانية عشر لا تدل على كون النفاس ثمانية بل على الخلاف أدل لأن في نفس تلك الرواية أن أبا عبد الله الصادق عليه السلام قال : « إن أسماء سألت رسول الله ﷺ وقد أتى لها ثمانية عشر يوماً ولو سألت قبل ذلك لأمرها أن تغتسل وتعمل ما تعمل المستحاضة » وكيف كان يدل على قول المشهور الأخبار المشتبهة على الصحاح المصروفة يرجوع ذات العادة في الحيض إلى عاداتها والعادة فيه لا تكون زائدة على العشرة شرعاً . وما أرسله المفيد في محكي أحكام النساء عن الصادق عليه السلام لا يكون النفاس لزماً أكثر من زمان الحيض . وعن المقنعة وقد جاءت أخبار معتمدة في أن أقصى مدة النفاس أقصى مدة الحيض وهي عشرة أيام ويؤيده أيضاً أن النفاس حيض محتبس وإن النفساء بمنزلة الحائض ، والأخبار المعارضة قد عرفت حالها من خروجها مخرج التقية وعدم دلالة بعضها كما تقدم .

قوله : « وابتداء الحساب بعد انفصال الولد » إذ لو كان ابتداء الحساب من حين خروج أول جزء من الولد يترتب عليه ما لا يمكن الالتزام به مثلاً إذا فرضنا أنه خرج جزء من الولد وبقي غير منفصل إلى اليوم العاشر ورأت الدم في تمام هذه المدة ثم انفصل في اليوم الحادي عشر مع استمرار الدم بعد الولادة فعلى فرض أخذ ابتداء الحساب من حين الخروج يلزم أن تكون بعد تمام الولادة محكومة بالطهر ولا يمكن الالتزام به بل هو مقطوع بفساده لمخالفته للنصوص المتعلقة بترك الصلاة على الوضع والولادة . ففي رواية عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام في المرأة يصيبها الطلق أياماً أو يومين فتري الصفرة أو

دماً قال : « تصلي ما لم تلد » الحديث . وفي رواية مالك بن أعين قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن النفاس يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم ؟ قال : « نعم إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد أن يغشاها زوجها بأمرها فلتغتسل ثم يغشاها إن أحب .

لا يقال : ان كون الدم الخارج مع خروج بعض الولد نفاساً كما هو صريح قول الصادق عليه السلام في رواية زريق : « تصلي حتى يخرج رأس الصبي » مع أخذ ابتداء الحساب بعد انفصال الولد يستلزم أن يكون النفاس أكثر من عشرة أيام .

فانه يقال : لا محذور فيه إذ المراد من قولهم أكثر النفاس عشرة إنه لا يزيد النفاس استمراراً وبقاءً أكثر من عشرة أيام من حين الولادة لانه لا تكون مدة النفاس أكثر من عشرة ، ويشير الى ذلك ما في رواية مالك بن أعين المتقدمة عن أبي جعفر عليه السلام : « إذا مضى لها منذ وضعت بقدر أيام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد أن يغشاها زوجها » الحديث .

قوله : « وإن ولدت في أول النهار فالليلة الأخيرة خارجة » لأن موضوع الحكم هو الأيام وهي حقيقة في النهار واليلة الأولى لو ولدت في الليل فهي جزء من النفاس وإن لم يحسب من العشرة ، وإن ولدت في وسط النهار يلفق من اليوم الحاددي عشر

قوله : « لو ولدت اثنين كان ابتداء نفاسها من الأول ومبدأ العشرة من وضع الثاني » لأن كلا من الولادتين سبب تام لكون دمها الى عشرة أيام نفاساً ومقتضاه أن يتداخل ما بقي من أيام نفاس الأول في عدد أيام الأخير إن لم يتداخل بينهما عشرة أيام وإلا كان لكل واحد منهما نفاساً مستقلاً من غير تداخل فقد يكون جلوسها عشرين يوماً كما إذا وضعت الثاني عند انقضاء العشرة من يوم

(مسألة) إذا انقطع دمها على العشرة أو قبلها فكل ما رآته نفاس سواء رأت تمام العشرة أو بعضها وسواء كانت ذات المدة في حيضها أولاً والنقاه المتخلل بين الدمين أو الدماء بحكم النفاس على الأقوى فلو رأت يوماً بعد الولادة وانقطع ثم رأت العاشر يكون الكل نفاساً وكذا لو رأت يوماً فيوماً لا إلى العشرة ولو لم تر الدم إلا اليوم العاشر يكون هو النفاس وما سبق من النقاه طهر كله ولو رأت في الثالث ثم رأت في العاشر يكون نفاسها ثمانية (١) .

ولادة الأول ولا ينافيه كون أكثر النفاس عشرة لأنها قاسان مستقلان .
(١) إذا رأت النفاس الدم وانقطع دمها على العشرة أو قبلها فكل ما رآته نفاس سواء رأت تمام العشرة أو بعضها ولو كان هو اليوم العاشر بلا خلاف ظاهر اعموم الأدلة . وعن المدارك انه مقطوع به في كلام الأصحاب ولا فرق في ذلك بين ذات المدة العشرة أو أقل وغير ذات المدة بلا خلاف كما عن بعضهم دعواه لا طراد ما تقدم من الأدلة في جميع الصور المذكورة والنقاه المتخلل بين الدمين أو الدماء بحكم النفاس لا إطلاق ما دل على أن أقل الطهر عشرة مضافاً إلى نفي الخلاف ودعوى ظهور الاجماع من غير واحد ، ولا ينافي البناء على ثبوت أقل الطهر دون العشرة في مسألة التوأمين لا مكان تخصيص القاعدة المذكورة ويتفرع عليه ما ذكره الثاني من انه لو رأت الدم يوماً بعد الولادة وانقطع ثم رأت العاشر يكون الكل نفاساً ، وكذا لو رأت يوماً فيوماً لا إلى العشرة ولو لم تر الدم إلا اليوم العاشر يكون هو النفاس وما سبق من النقاه طهر كله ، ولو رأت في الثالث ثم رأت في العاشر يكون نفاسها ثمانية .

(مسألة) لو رأت الدم في تمام العشرة واستمر إلى أن تجاوزها فأن كانت ذات عادة عددية في الحيض ترجع في نفاسها إلى مقدار أيام حيضها سواء كانت عشرة أو أقل وعملت بعدها عمل المستحاضة وإن لم تكن ذات عادة تحمل نفاسها عشرة وتعمل بعدها عمل المستحاضة وإن كان الاحتياط إلى الثمانية عشر بالجمع بين وظيفتي النفاء والمستحاضة لا ينبغي تركه (١) :

(مسألة) يعتبر فصل أقل الطهر وهو العشرة بين النفاس والحيض المتأخر فلو رأت الدم من حين الولادة إلى اليوم السابع ثم رأت بعد العشرة ثلاثة أيام أو أكثر لم يكن حيضاً بل كان استحاضة وإن كان الأحوط إلى الثمانية عشر بالجمع بين وظيفتي النفاء والمستحاضة إذا لم تكن ذات عادة كما مرّ وأما بينه وبين الحيض المتقدم فلا يعتبر فصل أقل الطهر على الأقوى فلو رأت قبل المخاض ثلاثة أيام أو أكثر متصلاً به أو منفصلاً عنه بأقل من عشرة يكون حيضاً خصوصاً إذا كان في عادة الحيض (٢) .

(١) لورات في تمام العشرة واستمر إلى أن تجاوزها فذات العادة العددية في الحيض ترجع في نفاسها إلى مقدار أيام حيضها سواء كانت عشرة أو أقل وعملت بعدها عمل المستحاضة لا إطلاق ما دل على رجوع النفاء إلى عاداتها في الحيض وجعل الباقي استحاضة مثل رواية زرارة عن الصادق عليه السلام قال : قلت له . النفاء متى تصلي ؟ قال : « تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فإذا انقطع الدم وإلا اغتسلت واحتشيت واستنثرت » الحديث وإن لم تكن ذات عادة تجمل نفاسها عشرة للاستصحاب وتعمل بعدها عمل المستحاضة لكن الاحتياط استحباباً إلى الثمانية عشر بالجمع بين وظيفتي النفاء والمستحاضة لا ينبغي تركه .

(٢) ما ذكره الماتن من اعتبار أقل الطهر بين النفاس والحيض المتأخر

الظاهر عدم الخلاف فيه بل عن طهارة شيخنا دعوى الوفاق عليه ، ويدل عليه مضافا الى ما ذكر اطلاق ما دل على كون أقل الطهر عشرة ، المقتصر في تخصيصه على ما كان بين نفاسين فيتفرع عليه أنها لو رأت الدم من حين الولادة الى اليوم السابع ثم رأت بعد العشرة ثلاثة ايام أو أكثر لم يكن حيضاً بل كان استحاضة هذا كله بالنسبة الى الحيض المتأخر ، وأما بالنسبة الى الحيض المتقدم على النفاس ففي اعتبار الفصل بعشرة أيام وعدمه قولان . احتج من قال بالاعتبار باطلاق ما دل من النص والاجماع على أن الطهر لا يكون أقل من عشرة . وما دل على أن النفاس حيض محتبس فيشترط فيه جميع ما يشترط في الحيض إلا أن يدل دليل على خلافه كعدم التحديد لأقله فوجب أن لا يتقدمه حيض لم يتحقق الفصل بينهما بأقل الطهر وحيث ان ما رآته عقيب الولادة يتعين كونه نفاساً لم ان لا يكون ما تقدمه حيضاً . واطلاق موثقة عمار المروية عن الكافي عن الصادق عليه السلام في المرأة يصيبها الطلق اياماً أو يوماً أو يومين فترى الصفرة أو دماً قال : « تصلي ما لم تلد فان غلبها الوجع ففاتها صلاة لم تقدر ان تصلها من الوجع فعليها قضاء تلك بمسح ما تطهر » . ورواية زريق بن الزبير الحرطاني المروي عن مجالس الشيخ عن أبي عبد الله عليه السلام أن رجلاً سأله عن امرأة حامل رأت الدم ؟ فقال : « تدع الصلاة . قال : قلت : فانها رأت الدم وقد أصابها الطلق فرآته وهي تمخض ؟ قال : تصلي حتى يخرج رأس الصبي فاذا خرج رأسه لم يجب عليها الصلاة وكلما تركته من الصلاة في تلك الحال لوجع او لما هي فيه من الشدة والجهد قضته إذا خرجت من نفاسها . قال : قلت : جعلت فداك ما الفرق بين دم الحامل ودم المخاض ؟ قال : إن الحامل قذفت بدم الحيض وهذه قذفت بدم المخاض إلى ان يخرج بعض الولد فعند ذلك يصير دم النفاس فيجب ان تدع في النفاس والحيض فأما ما لم يكن حيضاً ونفاساً فاما ذلك من

فتق الرحم» فأطلاقها يدلان على ان ما رآته في ايام الطلق ليس بحيض سواء امكن كونه حيضاً ام لا . وصحيفة ابن المغيرة في امرأة نفست فتركت الصلاة ثلاثين يوماً ثم طهرت ثم رأت الدم بعد ذلك ؟ قال : « تدع الصلاة لأن ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس فان ظاهرها ان عدم مضي ايام الطهر مانع من الحكم بحيضية الدم المرئي بعد النفاس كما يدل عليه النصوص المتواترة الدالة على ان ما بعد ايام النفاس استحاضة فلا يمكن ان يكون حيضاً وإلا لحكم بكونه حيضاً للقاعدة . فكذا المرئي قبله لعدم القول بالفصل بين المتقدم والمتأخر كما صرح به في محكي الروض .

وفي الكل نظر اما ما دل على أن الطهر لا يكون اقل من العشرة فالمراد به الطهر الواقع بين حيضتين ، ولذا لا يعتبر الفصل بالعشرة بين نفاسين لو اتفقا في التوأمين بل الظاهر ان المراد به تحديد اقل الطهر المعبر عنه بالقرء الذي هو زمان اجتماع الدم في الرحم بعد خروجه في المرة السابقة فكونه اقل من العشرة ينفي حيضية اللاحق واما بالنسبة الى سابقة فلا اثر له وقد صرح به في محكي النهاية قال فيما حكى عنه : لو ولدت قبل عشر ايام يعني من الدم الأول فالأقرب انه اي الدم الأول استحاضة مع احتمال كونه حيضاً لتقدم طهر كامل عليه ونقصان الطهر اي الطهر المتأخر إنما يؤثر فيما بعده لا فيما قبله وهنا لم يؤثر فيما بعده لأن ما بعد الولد نفاس اجماعاً فاولى ان لا يؤثر فيما قبله ونمنع حينئذ اشتراط طهر كامل بين الدمين مطلقاً بل بين الحيضتين ولو رأت الحامل الدم على عادتها وولدت على الاتصال من غير تحلل نقاء أصلاً فالوجهان انتهى مع انه لو تم ذلك لدل على عدم كون الأقل طهراً فن الجائر ان يكون حيضاً ما لم يتجاوز مع ايام رؤية الدم عشرة ايام كالنقاء التخلل بين حيضة واحدة كما انه لا ينسب ذلك حيضية ما رآته متصلاً بأيام الولادة من دون تحلل نقاء بينهما .

وأما ما ذكره من أن النفاس حيض محتبس فلمل مستنده الاخبار الواردة في حيض الحامل وغيرها المصروفة بكون الحيض محبوساً ما دام الحمل لرزق الولد بضميمة ما يستشعر من الاخبار الدالة على رجوع النفاس الى عدد ايامها في الحيض ويؤيده تساويهما في الحكم في الجملة نصاً واجماعاً فانه يستفاد من مجموع ذلك ان النفاس حيض محتبس .

ولا يخفى عليك انه بعد تسليم هذه الاستفادة كما ليس بالمعيد لا يقتضي ذلك إلا كون النفاس كالحيض في احكامه وعدم حصول حيض عقبيه إلا بعد الفصل بالمشرة التي هي أقل زمان اجتماع الدم في الرحم بعد خروجه في المرة السابقة ، وأما اشتراط كونه مسبوقاً بطهر فلا كما يكشف عن ذلك جواز وقوعه عقيب نفاس آخر فكونه محبوساً في الباطن يفي عن الحاجة إلى مضي زمان الطهر للاجتماع في الباطن كما في الحيض ، والحاصل انه لا يستفاد من ذلك كونه مشروطاً بأن يكون مسبوقاً بطهر كامل .

نعم يستفاد منه انه لا يستعقبه حيض بلا فصل وهذا مما لا ريب فيه بل الظاهر عدم الخلاف في اعتبار طهر كامل في الحيض المسبوق بالنفاس بل عن طهارة شيخنا المرتضى (ره) دعوى الوفاق عليه . وأما الاستدلال بروايتي عمار وزريق ففيه انها لا تدلان إلا على ان ما تراه في ايام الطلق ليس بحيض وهذا لا ينافي امكانه وعدم اشتراطه في الواقع بالفصل بأقل الطهر بل خبر زريق كاد أن يكون صريحاً في امكانه وإنما حكم بكونه طهراً ترجيحاً للظاهر على ما تقتضيه قاعدة الامكان من الحكم بكونه حيضاً فان اصابة الطلق مظنة فتق الرحم الموجب لسيلان الدم كما وقع التعليل به في الرواية في مورد الروايتين لولا الروايتان ايضاً لكان مقتضى القاعدة الرجوع إلى استصحاب الطهارة .

وأضعف من الكل الاستدلال له بصحيفة ابن المغيرة فان مضمونها غير

(مسألة) إذا استمر الدم إلى شهر أو أقل أو أزيد فبعد مضي العادة في ذات المادة والعشرة في غيرها محكوم بالاستحاضة ، نعم بعد مضي عشرة أيام من دم النفاس امكن أن يكون حيضاً فان كانت معتادة وصادف العادة يحكم بكونه حيضاً وإلا فترجم الى الصفات والتمييز إن كان وإلا تجمل سبعة حيضاً وما عداها استحاضة كما مر في الحيض (١) .

محل الخلاف ، ودعوى عدم القول بالفصل ممنوعة إذ الظاهر عدم الخلاف في تلك المسألة بل قد عرفت دعوى الوفاق عليها مع وجود الخلاف في هذه المسألة ومعه كيف يمكن دعوى عدم القول بالفصل ومن جميع ما ذكرنا ظهر لك وجه اقوائية ما ذكره المانن ويتفرع انه لو رأت قبل المخاض ثلاثة أيام أو أكثر متصلاً به أو منفصلاً عنه بأقل من عشرة يكون حيضاً خصوصاً إذا كان في عادة الحيض والله العالم .

(١) قوله : « إذا استمر الدم إلى قوله محكوم بالاستحاضة » يعرف وجهه مما ذكرنا في مسألة تجارز دم النفاس العشرة فراجع فان مضي عشرة أيام من بعد دم النفاس امكن أن يكون حيضاً فان كانت معتادة وصادف العادة يحكم بكونه حيضاً لا إطلاق ما دل على طريقته العادة الذي لا يفرق فيه بين المقام وغيره .

قوله : « وإلا فترجم الى الصفات والتمييز إن كان » لما دل على الرجوع اليه عند استمرار الدم وفقد العادة مما اختلاط الحيض بالاستحاضة وما نحن فيه كذلك فانها لا تعلم هل هو دم حيض أو استحاضة فيجب الرجوع الى التمييز ومع فقد التمييز وتساوي الدم في اللون ترجع الى الروايات فتجمل سبعة حيضاً وما عداها استحاضة كما مر في الحيض .

(مسألة) إذا انقطع دم النفساء في الظاهر يجب عليها الاستظهار على نحو ما مرّ في الحيض فإذا انقطع الدم واقماً يجب عليها الغسل للعشروط به كالحائض وأحكامها كأحكامها في عدم جواز وطئها وعدم صحة طلاقها وحرمة الصلاة والصوم عليها ومس كتابة القرآن وقراءة العزائم ودخول المسجدين والمكث في غيرها ووجوب قضاء الصوم عليها دون الصلاة على التفصيل الذي سبق في الحيض (١).

(١) قوله : « يجب عليها الاستظهار » مقتضى الأصل عدم وجوب الفحص وجواز اعتمادها على الاستصحاب أي استصحاب النفاس ما لم يستيقن بانقطاعه من أصله كما في غيره من الشبهات الموضوعية لكن لا تأمل في أنها إذا أرادت أن تغتسل ما لم تقطع بنقاء الباطن فعلها الاختبار بادخال القطنه ونحوها حتى تظمن بطهرها وإلا فهي نفساء بحكم الاستصحاب لا يشرع في حقها الغسل فلا يتأتى منها قصد القرابة بنفسها فيفسد ويدل على وجوب الاستظهار لها دعوى الاجماع على أنها كالحائض فتكون مشمولة لدليله كصحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال : « إذا أرادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنه فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل وإن لم تر شيئاً فلتغتسل وإن رأت بعد ذلك صفرة فلتتوضأ وتصل ، ولكن لا يحق أن ما يستفاد من هذه الصحيحة ان وجوبه شرطي لا نفسي أي ان من شرط الاغتسال الاستبراء وكيف كان فاذا انقطع الدم واقماً يجب عليها الغسل للعشروط به كالحائض .

قوله : « وأحكامها كأحكامها » قد صرح الأصحاب بأن حكم النفساء كالحائض في كل الأحكام الواجبة والمندوبة والمحرمة والمكروهة لأنه في الحقيقة حيض احتبس وفي محكي المنتهى عنه الخلاف بين أهل العلم مودناً بدعوى الاجماع ، وعن المعتبر انه مذهب أهل العلم لا اعلم فيه خلافاً ، وعن المدارك مشاركتها في الأحكام مذهب الأصحاب فان تم اجماعاً كما هو ليس

انتهى والحمد لله القسم الأول من المجلد
الأول من كتاب للطهارة
وبله القسم الثاني إن شاء الله تعالى

فهرس القسم الاول من كتاب

بغية الهداة

الموضوع	الصفحة
ص	
ديباجة الكتاب	« ٣ »
مقدمة في التقليد	« ٤ »
فصل في المياه	« ٨٩ »
فصل في احكام التخلي	« ١٦٧ »
فصل في الاستنجاء	« ١٧٧ »
فصل في الاستبراء	« ١٨٨ »
فصل في الوضوء	« ١٩٣ »
القول في شرائط الوضوء	« ٢٢٧ »
فصل في موجبات الوضوء	« ٢٧٤ »
فصل في غايات الوضوء	« ٢٨٩ »
القول في احكام الخل	« ٢٩٧ »
فصل في وضوء الجبيرة	« ٣١٧ »
فصل في الاغسال	« ٣٢٨ »
القول في احكام الجنب	« ٣٤٢ »
القول في واجبات الغسل	« ٣٩٨ »
فصل في غمّل الحيض	« ٤٨٠ »
القول في احكام الحيض	« ٤٨٨ »
فصل في الاستحاضة	« ٥٨ »
فصل في النفاس	« ٥٤٩ »

جدول الخطأ والصواب

ص	س	غلط	صواب
٧	١	في المعاملات	في المبادات
٧	١٩	ووب	وجوب
٨	١	في المعاملات	في المبادات
١١	١٠	تقليد	تقليد
١١	١٦	مرجبا	موجبا
١٤	٥	لتعين	لتعين
١٧	٢	عن اعتبار	عن اعتباره
٣٨	٢١	الجزء	الخرء
٦٠	٩	او المقصر	او المقصر (٢)
٨٢	٣	باقية	باقية (١)
٩٠	٤	لافي	لافي
١١٢	٣	فلو رود	فلو ورد
١١٧	١٦	الدلالة التصديقية	في الدلة التصديقيه
١٢٣	١٨	اختيارم	اختبارم
١٤٤	٢١	المتوق	المنطوق
١٧٣	١	بدته	بدته
١٧٥	١٠	مثبتين	مثبتان
١٧٦	٥	بينها	بينها
١٧٧	٢	لافضل	الافضل

ص	س	خطأ	صواب
١٨٥	١٢	الموجود	الموجود
١٩٣	٥	لوجه	بالوجه
١٩٦	١	الأعلى	أعلى
١٩٦	٢	ولا الفصل يجوز	ولا يجوز الفصل
٢٠٦	١١	القلماء	العلماء
٢١٦	١٧	مثبته	منبته
٢٣٤	٧	فتخصمها	فتخصمها
٢٣٥	١٢	محييته	محييته
٢٥٠	١٣	صورة	لصورة
٢٥٦	١٠	غائبة	غائبة
٢٥٩	٧	عناوين	العناوين
٢٥٩	١١	التبعديات	التبعديات
٢٦١	٢١	يكون كل	يكون امر كل
٢٦٢	١٦	من وجه	وجه
٢٦٥	١	ولكنه	ولكنه
٢٦٥	١٠	متها	منها
٢٦٧	١	بانظامه	بانضمامه
٢٦٧	٦	ضميمه	ضميمة
٢٦٩	٤	القربة	القربة
٢٨٣	١	الراخي	الترأخي
٣٠٢	٢١	فليستصحب	فليستصحب

ص	س	خطأ	صواب
٣٠٥	٢	المتيزة	المتيز
٣٠٦	٤	وساقتها	وساقتها
٣١٥	١٧	ثانية	الثانية
٣١٥	١٩	القول	القول
٣٢٢	٨	(.)	(٢)
٣٢٥	١	البشر	البشرة
٣٢٥	٨	روايات	روايات
٣٦٥	١١	نمض	نمض
٣٨٧	١٢	وطلم	طلم
٣٩٧	١٠	عليه عليه	عليه
٣٩٨	٨	في المناقشة	من المناقشة
٣٩٨	١٥	المذكورة	المذكورة
٣٩٨	١٦	في فالفك	فالفك
٤٠٥	١	اما ان يكون كلها	زائد ينبغي ان يعطى عليه
٤٠٥	٩	الوصوه	الوضوه
٤٢٥	١٤	من الظاهر	من ان الظاهر
٤٥٠	٣	فان	فان
٤٤٠	٥	انتقاء	انتقاء
٤٤٠	٢١	للحكم	لحكمهم
٤٦٥	١٩	اص	اقل

ص	س	خطا	صواب
٢٨٤	٩	كا كفتا	كا كفتاء
٤	٤٠	يمنع	يمنع
٤٩٢	٩١	عد	غدم
٥٠٢	٩٥	اوجها	اوجها
٥٠٣	٩٨	عليه	علته
٥١٣	٨	استناد	استناد
٥١٥	٢	اده	اداء
٥٥	٩	وجدة	واحدة
٥١٦	٢	تبدل	تبدل
٥١٨	٤	لدغ	لدغ
٥١٨	٦	قرج	قرح
٥١٨	٦	الد	الدم
٥١٩	١٤	كلا	كلمات
٥٢٥	١٩	كرسقا	كرسقا
٥٣٢	١	المتبادر	المبادرة
٥٣٩	٢٠	لا يخلوها	لا يخلو